

Université de Montréal

De l'aporétique à l'assomption auto-constructive
L'enjeu des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Zaïre
(1960-1995)

Tome 1/2

par

Fulgence Muteba Mugalu

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie

Janvier 1998

© Fulgence Muteba Mugalu, 1998



BL
25
U54
1998
V.010
t.1

Université de Montréal

De l'apoptose à l'assomption auto-constructive
L'effet des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Québec
(1960-1995)

Tomé I

par

Fulgence Mutsch Magala

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
l'habilitation Doctor (Ph.D.)
en théologie

Janvier 1998



© Fulgence Mutsch Magala, 1998

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

De l'aporétique à l'assomption auto-constructive
L'enjeu des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Zaïre
(1960-1995)

Tome 1/2

présentée par :

Fulgence Muteba Mugalu

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Thèse acceptée le

SOMMAIRE

L'Église catholique du Zaïre est souvent considérée comme le « modèle » privilégié d'un christianisme incarné en terre africaine pour les uns et d'un christianisme en voie d'incarnation prometteuse pour les autres. Par de là cet affrontement d'opinions, cette Église, une des chrétientés les plus peuplées d'Afrique, dessine un cheminement fort significatif dans le concert de ce qu'on a coutume d'appeler « Jeunes Églises ». Ses églises en effet sont pleines. Sa liturgie, tout comme ses communautés ecclésiales de base (CEB), enthousiasme plus d'un. Les costumes de ses religieuses suscitent l'admiration de nombre de curieux et ses Facultés catholiques basées à Kinshasa attirent un nombre impressionnant d'étudiants. Son épiscopat, fort de plus de 50 membres tous autochtones, est réputé avant-gardiste. On pense même que son clergé autochtone et celui de la Pologne sont, à eux seuls, capables d'évangéliser plus de la moitié de la catholicité. On ne se donne pas souvent la peine de franchir ces façades qu'auréolent d'innombrables satisfactions et discours dithyrambiques autant en pays zaïrois qu'en milieux romains. La présente recherche tente de percer cette vague d'enthousiasmes pour sonder le cheminement réel de cette Église pendant une bonne partie de son histoire qu'on appelle habituellement la post-mission. Au-delà des évidences, cette étude vise à saisir l'auto-réalisation concrète de cette Église à travers quelques-unes de ses pratiques pastorales illustrant son identité intime. Elle s'efforce d'établir la dynamique de cette édification, de la comprendre, de l'interroger de manière critique et finalement d'en saisir les enjeux réels en regard des questionnements de son milieu, de l'héritage chrétien et de la vocation spécifique de l'Église en ce monde. L'ambition de cette étude est de contribuer à déceler les enjeux des Églises d'Afrique à l'aube du troisième millénaire du christianisme et d'alerter l'opinion catholique sur les dangers que courent une certaine façon de conduire la mission ecclésiale risquant d'affadir le sel évangélique.

Soucieux de ne pas tomber dans les pièges de l'abstraction et de la légitimation des illusions personnelles, nous avons entrepris cette recherche en nous laissant guider par deux méthodes qui se complètent dans un ensemble que nous avons voulu le plus cohérent possible: la praxéologie pastorale préconisée à la Faculté de théologie de

l'université de Montréal et l'ecclésiologie historique. L'une et l'autre méthodes ont l'avantage de nous aider à rester dans une certaine mesure collé au réel et à concrétiser un tant soit peu nos analyses. La première méthode constitue le cadre méthodologique global qui nous permet de lire le cheminement de cette Église à travers quelques-unes de ses pratiques pastorales qui nous ont paru marquantes, tandis que la seconde a l'avantage de sonder le déploiement socio-historique de cette Église située au coeur du continent noir.

Notre étude comporte trois parties à travers lesquelles s'offre une « ecclésiopha-
nie » que nous essayons de comprendre, d'analyser et d'interpréter. Il s'en dégage une hypothèse à deux niveaux. D'une part, l'Église post-missionnaire est coincée entre la main mise de Rome, le regard des Églises soeurs d'Occident qui financent nos oeuvres pastorales, l'héritage encombrant de l'ère missionnaire et de la colonisation et enfin les contraintes socio-historiques et culturelles locales. Prise entre ces tenailles, cette Église se meut dans un engrenage aporétique, c'est-à-dire une gaine de contradictions apparemment insurmontables, en regard de ses ambitions de se doter d'une identité propre, des urgences de la société et de sa vocation spécifique d'anticipation du Royaume. D'autre part, pour sortir de ces impasses, nous avons proposé une alternative ecclésiologique que nous nommons « assumption auto-constructive ». Celle-ci consiste à assumer notre conditionnement socio-historique, politique, économique et culturel en vue du surgissement de l'Église à partir de l'humus local.

Nous convions impérativement notre Église à sortir de cet engrenage aporétique et à s'engager résolument dans la voie de l'assumption auto-constructive. Pareille entreprise est à réaliser dans une dynamique de la palabre impliquant tous les membres de nos communautés, afin d'édifier une Église à même nos lieux vitaux, nos problèmes, nos attentes et nos moyens. Dans cette perspective, nous rêvons d'une Église « sous l'arbre », selon l'heureuse expression de Jean-Marc Ela, mais aussi d'une Église « autour du feu », compagne des humains dans leurs joies tout comme dans leurs luttes quotidiennes de libération et enfin une Église qui célèbre le mystère divin avec les ressources locales de la création.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	v
Liste des tableaux.....	xii
Liste des figures.....	xiii
Listes des cartes.....	xiv
Listes des sigles et abréviations.....	xv
Dédicace.....	xviii
Remerciements.....	xix
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
0.1. Par delà le masque des chiffres : malaise et déception.....	1
0.2. Comblent les attentes et désarment les satisfactions idéologiques.....	7
0.3. Quand la praxéologie pastorale conjugue avec l'ecclésiologie historique.....	9
0.4. Engrenage aporétique d'une Église appelée à l'assomption auto-constructive.....	12
0.5. Le parcours de la thèse.....	13
0.6. Nota bene.....	17
Première partie	
MISE EN CHANTIER ET EXPLORATION	
DE QUELQUES PRATIQUES PASTORALES	
À TRAVERS LEUR DÉPLOIEMENT SOCIO-HISTORIQUE.....	19
Chapitre I	
ZAÏRE : APERÇU TOPOGRAPHIQUE,	
SOCIO-HISTORIQUE ET UNIVERS DE CROYANCE.....	21
0. INTRODUCTION.....	21
I. ÉLÉMENTS TOPOGRAPHIQUES DU ZAÏRE.....	22
I.1. Situation géographique.....	22
I.2. Groupes humains.....	28
I.3. Aperçu historique.....	35

II. UNIVERS DE CROYANCE.....	45
II.1. Religions en République du Zaïre.....	45
II.2. Église catholique du Zaïre.....	64
CONCLUSION.....	70
Chapitre II	
UNE ÉGLISE AU CREUSET DU CHOC INDÉPENDANTISTE (1960-1970).....	71
0. INTRODUCTION.....	71
I. ESQUISSE DE L'HISTORIQUE, DES OBJECTIFS ET DES MÉTHODES D'OBSERVATION.....	73
I.1. Historique.....	74
I.2. Objectifs.....	76
I.3. Méthodes d'observation.....	78
II. APERÇU DE LA PRATIQUE DU RENOUVELLEMENT.....	83
II.1. La pratique des politiques pastorales.....	83
II.2. Les remous de la succession.....	104
II.3. Des essais rituels négro-africains se frottent au rite latin.....	107
III. L'AUTRE FACE DE L'ÉGLISE EMPIRIQUE.....	111
III.1. L'hégémonie des institutions chrétiennes.....	111
III.2. L'évangélisation - sacramentalisation.....	115
IV. ÉCART ET INDICES DU PROBLÈME.....	117
CONCLUSION.....	121
Chapitre III	
L'ÉGLISE À L'HEURE DE L'AUTHENTICITÉ (1970-1990).....	122
0. INTRODUCTION.....	122
I. ÉLÉMENTS DU CONTEXTE.....	124
I.1. L'idéologie politique de l'authenticité.....	124
I.2. Le mobutisme : une dictature sur fond d'un « bel immonde ».....	131
II. LA PRATIQUE D'INSERTION ECCLÉSIALE DANS LES ENJEUX SOCIO-POLITIQUE DE L'AUTHENTICITÉ.....	135
II.1. Une Église dans la bataille.....	136
II.2. Pratique ecclésiale dans les CEB.....	147
II.3. Pratique théologique en Église.....	162
CONCLUSION.....	204

Chapitre IV	
SIGNES ET INTERPELLATIONS DANS LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DES ANNÉES 90.....	
	205
0. INTRODUCTION.....	
	205
I. ÉGLISE CATHOLIQUE OFFICIELLE ET DÉMOCRATISATION.....	
	207
I.1. Intensification du discours socio-politique de la hiérarchie de l'Église.....	
	207
I.2. De la participation politique de la hiérarchie de l'Église catholique.....	
	212
II. DES ALTERNATIVES DE L'ÉGLISE D'EN-BAS.....	
	219
II.1. Des groupes de réflexion critique et de résistance.....	
	219
II.2. Gestes et attitudes au tournant du processus de démocratisation.....	
	225
II.3. Quand les langues des laïcs se délient.....	
	228
III. LE « SYNODE AFRICAIN » : VÉCU LOCAL DE LA CATHOLICITÉ.....	
	231
III.1. L'événement synodal dans l'univers catholique zaïrois.....	
	232
III.2. L'Église-famille, un nouveau projet d'Église.....	
	238
III.3. Les pièges.....	
	239
IV. LES PROJETS D'AUTOFINANCEMENT DE L'ÉGLISE : LE TARD VENU DE LA POST-MISSION.....	
	246
IV.1. Effets de la dépendance financière, une culture.....	
	247
IV.2. Le projet.....	
	249
IV.3. Un « moratoire timide » et un tard venu sur la scène post-missionnaire... ..	
	255
IV.4. « Une chance ambiguë ».....	
	261
CONCLUSION.....	
	263
Deuxième partie	
ÉGLISE À MULTIPLES VISAGES, ÉGLISE COÏNCÉE ET PRISE DANS UN ENGRENAGE APORÉTIQUE.....	
	263
Chapitre V	
ENTRE GREFFAGE, AMATEURISME ET ALÉATOIRE : LA POST-MISSION AU CRIBLE D'UNE THÉORIE DE L'ACTION RELIGIEUSE ET D' « ENTRE LES EAUX » DE V.Y. MUDIMBE.....	
	265
0. INTRODUCTION.....	
	265
I. PERTINENCE D'UNE ANALYSE SCIENTIFIQUE DE L'ACTION RELIGIEUSE.....	
	267
II. UN DOUBLE CADRE DE LECTURE.....	
	270
II.1. Une théorie de l'action religieuse selon Jacques Audinet.....	
	270
II.2. L'analyse des représentations de l'action religieuse.....	
	271

II.3. <i>Entre les eaux</i> de Vumbi Yoka Mudimbe, une oeuvre à multiples dimensions.....	281
III. GREFFAGE, AMATEURISME OU IDÉOLOGIE DE L'ANTI-ACTION ET ALÉATOIRE : ASPECTS DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE EN POST-MISSION SUR FOND DE LA COMPLEXITÉ ET DE LA DIVERSITÉ DE DOMAINES.....	293
III.1. Complexité et diversité des domaines.....	294
III.2. Du greffage à l'aléatoire, en passant par l'idéologie de l'anti-action.....	297
III.3. Les modèles de l'agir ecclésial en post-mission.....	312
CONCLUSION.....	315
Chapitre VI	
UNE ECCLÉSIALITÉ KALÉIDOSCOPIQUE ET COINCÉE.....	317
0. INTRODUCTION.....	317
I. UNE ECCLÉSIALITÉ KALÉIDOSCOPIQUE.....	318
I.1. Le modèle de l'héritage missionnaire.....	319
I.2. Le modèle de l'africanisation.....	323
I.3. Le modèle de la compassion et de l'impuissance.....	327
I.4. Le modèle marginal de la libération intégrale.....	330
II. ESSAI DE DIAGNOSTIC : LE PARADOXE.....	331
II.1. Des atouts, des forces et des acquis.....	332
II.2. Des pesanteurs.....	334
III. UNE ÉGLISE COINCÉE.....	340
III.1. Un héritage encombrant.....	341
III.2. L'ombre de Rome et le regard gênant des Églises soeurs.....	343
III.3. Les contraintes des réalités locales.....	354
CONCLUSION.....	357
Chapitre VII	
UNE ÉGLISE DANS L'ENGRENAGE APORÉTIQUE.....	359
0. INTRODUCTION.....	359
I. BREF ÉCLAIRAGE SUR LE VOCABLE <i>APORÉTIQUE</i>	361
II. L'APORÉTIQUE DANS LA DYNAMIQUE DU PROJET PASTORAL D'ÉGLISE.....	362
III. DES APORIES FACE AU CONTEXTE ÉCONOMIQUE.....	367

IV. L'APORÉTIQUE EN REGARD DU CONTEXTE POLITIQUE.....	371
V. L'APORÉTIQUE FACE AUX ENJEUX HISTORICO-CULTURELS.....	375
CONCLUSION.....	398
 Chapitre VIII	
LE CHOC DE LA PARTICULARITÉ : LA CATHOLICITÉ POST-MISSIONNAIRE À L'ÉPREUVE DE TÉMOIGNAGES DE LA THÉOLOGIE, DE LA TRADITION ET DES ÉCRITURES.....	401
0. INTRODUCTION.....	401
I. APERÇU DE TÉMOIGNAGES THÉOLOGIQUES.....	402
I.1. « A Listening church » de Elochukwu E. Uzukwu, une analytique des Églises chrétiennes d'Afrique	403
I.2. Une catholicité dans la pluralité : des théologiens témoignent.....	413
II. LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE FACE À LA PARTICULARITÉ DES ÉGLISES EN PAYS DITS DE MISSION.....	419
III. L'ÉGLISE DE L'AFRIQUE LATINE AU III ^e SIÈCLE, UN MODÈLE DE CATHOLICITÉ PARTICULIÈRE	422
IV. PRAXIS DE JÉSUS, FONDEMENT DE LA PARTICULARITÉ ÉCCLÉSIALE.....	431
IV.1. Praxis de Jésus : essai de lecture socio-littéraire de Marc 1, 21-2,12.....	431
IV.2. Une expérience fondatrice de la particularité au cœur de la dramatique humaine.....	448
V. LE CHOC DE LA PARTICULARITÉ, L'ENJEU DE LA CATHOLICITÉ POST-MISSIONNAIRE AU ZAÏRE.....	449
V.1. La particularité : l'onde de choc.....	450
V.2. Le choc de la particularité dans un univers de la différenciation socio-historique.....	452
CONCLUSION.....	454
 Troisième partie	
L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE, UNE ALTERNATIVE THÉOLOGIQUE.....	456
 Chapitre IX	
L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE, PARADIGME DE L'ÉMERGENCE D'UNE ÉGLISE RÉELLEMENT LOCALE.....	458

0. INTRODUCTION.....	458
I. INVENTAIRE CRITIQUE DES THÉORIES ECCLÉSIOLOGIQUES AU ZAIRE ET EN AFRIQUE NOIRE À L'ÉPREUVE DE LA PRATIQUE.....	458
I.1. De l'inculturation.....	459
I.2. De la libération.....	462
I.3. De la reconstruction.....	465
I.4. Le modèle du « Listening ».....	472
II. DE L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE.....	474
II.1. Éclairage des concepts.....	474
II.2. Articulation théologique de l'assomption auto-constructive.....	476
CONCLUSION.....	499
Chapitre X	
LE PARI DE L'AUTO-CONSTRUCTION DE L'ÉGLISE À PARTIR DE LA BASE. QUELQUES PISTES D'INTERVENTION.....	501
0. INTRODUCTION.....	501
I. LES OBJECTIFS DU PROJET D'INTERVENTION.....	502
I.1. Objectif général.....	503
I.2. Objectifs fondamentaux.....	504
II. UNE ÉGLISE QUI SE RÉINVENTE D'EN-BAS : VISION PANORAMIQUE DE L'INTERVENTION PROJETÉE.....	504
II.1. Telle Église, telles pratiques pastorales, pour telle société.....	505
II.2. Le primat de la palabre ou la synodalité à l'africaine.....	506
II.3. Des structures ecclésiales à la mesure de nos possibilités matérielles et répondant à nos besoins.....	510
III. CONDUIRE UNE ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE EN ÉGLISE DIOCÉSAINE : PISTES D'INTERVENTION.....	515
III.1. Conduire une assomption auto-constructive, c'est mener dans l'Esprit.....	515
III.2. L'assomption auto-constructive au niveau diocésain en contexte zairois : le cas des politiques pastorales.....	517
IV. PROPOSITION DE PLAN DE L'INTERVENTION.....	531
IV.1. Prolégomènes.....	532
IV.2. La mise en route d'une entreprise titanesque.....	533
CONCLUSION.....	547

CONCLUSION ET PROSPECTIVE.....	550
A. DE L'APORÉTIQUE À L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE :	
L'ENJEU.....	551
B. RÊVES D'UNE ÉGLISE QUI S'ASSUME ET S'AUTO-CONSTRUIT	
EN CONTEXTE ZAÏROIS.....	556
a) Église autour du feu, Église « sous l'arbre ».....	557
b) Sur le chemin d'Emmaüs, l'Église compagne sur les routes de la vie.....	560
c) Une Église qui célèbre la foi dans les airs locaux et avec des matières locales...	562
d) Église ouverte aux promesses eschatologiques, aux accidents du futur et aux expériences d'autres Églises.....	565
BIBLIOGRAPHIE.....	xx
ANNEXES.....	lvi

LISTE DES TABLEAUX

Chapitre III:

Tableau I : Organigramme d'une CEB.....	152
-----------------------------------------	-----

Chapitre X :

Tableau II : Dynamique d'une assomption auto-constructive axée sur la palabre.....	545-547
---------------------------------------------------------------------------------------	---------

LISTE DES FIGURES

Chapitre II:

Figure 1 : Le pacte de sang dans le rituel négro-africain au Zaïre..... 109-110

Chapitre III:

Figure 2 : Position d'une CEB par rapport à la paroisse
en milieux catholiques du Zaïre..... 150

Figure 3 : Apparat artistique illustrant l'ambiguïté des symboles
dans le rite zaïrois de la messe au Zaïre..... 177

Figure 4 : Exhibition du folklore dans le rite dit négro-africain..... 179

Chapitre VI:

Figure 5 : Une Église coincée..... 356

LISTE DES CARTES

Chapitre I:

Carte 1 : Carte du Zaïre.....	22
Carte 2 : Carte des circonscriptions de l'Église catholique au Zaïre.....	68

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ABAKO:	Alliance des Bakongo
AFER:	African Ecclesiastical Review
AG:	Ad Gentes
AMACEA:	Association of membersEpiscopal Conferences in Eastern Africa
AMOZA:	Association des Moralistes Zaïrois
AOTA:	Association Oeucuménique des Théologiens Africains
AP:	Assemblée Plénière
ASUMA:	Association des Supérieurs Majeurs
BEC:	Bureau de l'Enseignement Catholique
BTA:	Bulletin de Théologie Africaine
CAEK:	Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze
CEB:	Communauté Ecclésiale de Base
CEDAF:	Centre d'Étude et de Documentation Africaine
CEEBA:	Centre d'Études ethnologique de Bandundu
CEP:	Centre d'Études Pastorales
CEPEL:	Conférence Épiscopale de la Province Ecclésiastique de Lubumbashi
CEPAS:	Centre d'Études Pour l'Action Sociale
CEPPA:	Centre de perfectionnement Pratique Agricole
CERA:	Centre d'Études des Religions Africaines
CERAO:	Conférences Épiscopales de l'Afrique de l'Ouest (franconphone)
CETA:	Conférence des Églises de Toute l'Afrique
CEV:	Communauté Ecclésiale Vivante
CEZ:	Conférence Épiscopale du Zaïre
CNS:	Conférence Nationale Souveraine
COMIZA:	Communauté Islamique du Zaïre
COOPCO:	Coopérative de construction
CRA:	Cahiers des Religions Africaines

CREDIC:	Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme
CRISP:	Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques
DC:	Documentation Catholique
DDB:	Desclée De Brouwer
DES:	Diplôme d'Études Supérieures
DIA:	Documentation et Informations Africaines
ECZ:	Église du Christ au Zaïre
EJCSK:	Église de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu
ETP:	Écrits de Théologie Pratique
FACO:	Fonds d'Aide Communautaire
FCK:	Facultés Catholiques de Kinshasa
FTCK:	Facultés de Théologie Catholiques de Kinshasa
G.S.:	Gaudium et Spes
ICI:	Informations Catholiques Internationales
JMPR:	Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution
JEC:	Jeunesse Estudiantine Catholique
JOC:	Jeunesse Ouvrière Catholique
L&V:	Lumière et Vie
LG:	Lumen Gentium
MOPAP:	Mobilisation Propagande et Animation Populaire
MPR:	Mouvement Populaire de la Révolution
MNC:	Mouvement National Congolais
NORAF:	Nouvelles Rationalités Africaines
NRT:	Nouvelle Revue Théologique
ONG:	Organisation Non Gouvernementale
ONRD:	Office National de Recherche et de Développement
OPM:	Oeuvres Pontificales Missionnaires
OP:	Orientations Pastorales
PIB:	Produit Intérieur Brut
PMV:	Pro Mundi Vita

PT:	Primus Textus
PUF:	Presses Universitaires de France
PUZ:	Presse Universitaire du Zaïre
RAT:	Revue Africaine de Théologie
RCA:	Revue du Clergé Africain
RSTP:	Revue des Sciences théologiques et philosophiques
RTL:	Revue Théologique de Louvain
SAC:	Société Africaine de Culture
SARM:	Services Armés des Renseignements Militaires
SC:	Sacrosanctum Concilium
SCEAM:	Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar
TOB:	Traduction Oecuménique de la Bible
TR:	Textus Receptus
UCL:	Université Catholique de Louvain
UDPS:	Union pour la Démocratie et le Progrès Social
UFERI:	Union des Fédéralistes et des Républicains Indépendants
ULB:	Université Libre de Bruxelles
UNAZA:	Université Nationale du Zaïre
UNIKIN:	Université de Kinshasa
USUMA:	Union des Supérieures Majeures
Z-A:	Zaïre-Afrique

À tous les penseurs négro-africains contraints à l'exil pour avoir
diagnostiqué les maux qui rongent l'Afrique post-coloniale.

Remerciements

Sans le concours et le soutien de certaines personnes qui nous sont chères, cette thèse n'aurait certainement pas vu le jour. Il nous revient de leur formuler notre gratitude et notre reconnaissance.

Nous remercions les Professeurs Jean-Guy Nadeau et Jean-Marc Ela, respectivement directeur et codirecteur de recherche. Ils ont dirigé nos investigations avec compétence et patience. L'un et l'autre nous ont appris à travailler dans la rigueur qui marquera sans nul doute notre aventure postérieure de chercheur.

Que monsieur Gérard Filion et son épouse, mesdames Jeanne Tremblay et Marguerite Eudes soient sincèrement remerciés. Ils nous ont affectueusement accompagné tout au long de la rédaction de cette thèse et l'ont soutenue de plusieurs manières.

Nous sommes également redevable au Révérend Père Primeau, aux clercs de Saint Viateur, aux Pères du Saint Esprit, à la communauté du Très Saint Sacrement, aux pasteurs et aux nombreux fidèles de Saint Viateur d'Outremont et de Saint Sixte. Leur hospitalité nous a fourni un cadre favorable à l'apostolat, à la prière et à la recherche qui nous a permis de mener à bout cette étude.

Notre reconnaissance s'adresse également aux Professeurs Pierre Kisimba des Facultés catholiques de Kinshasa et Michel-M. Campbell de l'université de Montréal qui nous ont encadré au départ. Que la Faculté de théologie de l'université de Montréal soit remerciée de son soutien grâce auquel nous avons poursuivi nos recherches en dépit de multiples difficultés matérielles.

Que l'organisme allemand Missio, qui nous a soutenu financièrement au départ puis nous a abandonné, trouve ici l'expression de notre reconnaissance. Son geste nous a permis de comprendre ce que c'est qu'une charité enrobée par les mythes d'une idéologie qui ne se nomme pas.

Nous remercions aussi la Conférence épiscopale du Katanga qui, en dépit de certaines résistances, nous a permis de risquer la préparation d'une thèse doctorale. À tous les amis et amies avec qui nous avons souvent discuté de certains points névralgiques de cette étude, nous exprimons notre sincère reconnaissance.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Pour que les chrétiens africains se sentent pleinement d'Église, il faut que se dissipe leur malaise fondamental et que soit levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complicités, qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples »¹.

0.1. PAR DELÀ LE MASQUE DES CHIFFRES : MALAISE ET DÉCEPTION

L'éclosion des Églises de l'hémisphère sud est l'un des phénomènes les plus marquants du christianisme du 20^e siècle. L'Église catholique, en effet, parce que c'est d'elle qu'il s'agit ici, connaît, dans cette partie de la planète, une croissance dont la portée non seulement affecte la théologie et les sciences de la mission, mais interroge aussi son organisation interne. Face à la sécularisation avancée de l'Occident, d'aucuns prophétisent que l'avenir du catholicisme se joue désormais dans l'hémisphère sud. L'Amérique du sud et l'Afrique ont, à elles seules, des effectifs de catholiques dépassant de loin ceux du reste du monde. Mais au-delà des statistiques devant lesquelles on s'extasie souvent, comment s'y vit concrètement la foi ? Quels sont les défis socio-historiques, culturels, économiques et politiques auxquels se heurtent les baptisés dans cet univers ? Comment y font-ils concrètement Église ? À l'aube de l'an 2000, on ne peut plus éviter ces questions et beaucoup d'autres du même ordre. Leur urgence nous dérange et revient nous hanter alors même qu'on cherche à les esquiver. En effet, comme l'ont si bien souligné, il y a déjà vingt ans, les français Claude Geffré et René Luneau au sujet des Églises catholiques en Afrique: « Et pourtant l'observateur le moins prévenu a du mal à se défendre d'un certain malaise. Car il apparaît vite que la masse énorme de ce qui a été construit à grands frais d'hommes et d'argent, dissimule mal la fragilité de certaines fondations »². Il y a quelques années, Christian Terras notait comme en écho que « le malaise des catholiques d'Afrique s'est en effet aggravé. Les

¹ HEBGA, M., « Un malaise grave », dans *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 11.

tendances *au retour au centre*, lui même constitué par Rome, perceptible depuis quelques années, ne l'ont point dissipé, bien qu'il soit admis que les évêques africains comptent parmi ceux dont la docilité à l'égard de Rome est sans doute la moins discutée dans le monde »³.

Sur ce fond, notre étude porte sur l'Église catholique du Zaïre; une des plus importantes chrétientés d'Afrique noire. On la présente plus souvent comme un modèle de « succès » de l'évangélisation ou encore le « socle » du christianisme africain. Mais qu'en est-il réellement de cette Église ? Nous nous proposons de comprendre son cheminement dans une phase de ce qu'on appelle là-bas post-mission et qui correspond globalement à la post-colonisation. On sait que la mission se continue. Il peut paraître surprenant, sinon farfelu de parler de la post-mission en Église. Nous utilisons ce terme non pas dans son acception théologique, mais dans un sens restreint pour désigner la période ecclésiale qui commence avec l'avènement des indépendances des pays africains, période caractérisée par la mise à l'épreuve de l'influence des missionnaires occidentaux dans les Églises africaines et le transfert des postes de responsabilité aux autochtones. Dans l'Église du Zaïre, la post-mission va de 1960, année d'accession de notre pays à l'indépendance, jusqu'à nos jours. Notre étude scrute la post-mission allant de 1960 à 1995, année de promulgation des actes du Synode africain qui marque la fin d'une époque.

Cette thèse porte sur une dramatique se traduisant par un double sentiment qui nous habite en vertu de notre appartenance à l'Église, sentiment que partagent nombre de nos compatriotes ainsi que des Africains et Africaines d'ailleurs⁴. Il s'agit des sentiments de frustration et de désenchantement.

² Voir GEFFRÉ, C. et LUNEAU, R., « Les Églises d'Afrique: quel avenir ? », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 9.

³ TERRAS, C., « Pour comprendre la géopolitique du Vatican en Afrique. Les dix points-clés », dans TERRAS, L. et CAZIER (dir.), *Petit atlas des Églises africaines. Pour comprendre l'enjeu du christianisme en Afrique*, Lyon, Golias, 1994, p. 17.

⁴ Lire par exemple SEMPORÉ, S., « Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 11-24; ELA, J.-M., « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Églises », dans *Con-*

Frustration d'abord de se sentir comme des « intrus » dans l'Église, selon le mot de Jean- Marc Ela, des membres d'Églises « indignes » ou encore « mineures »⁵. Ainsi qu'a ironisé récemment le Professeur Vumbi Yoka Mudimbe: « Nous avons été admis dans la maison d'un hôte dont la générosité avait ses raisons, et toutes n'étaient pas d'ordre spirituel. Il nous a dit: soyez les bienvenus, entrez dans ma maison, faites comme chez vous. Et nous voilà, à présent, à bouleverser l'ordre des meubles et de l'organisation de l'espace d'une demeure »⁶. Être catholique en Afrique semble signifier parfois être une loque dont on se sert pour perpétuer un mode d'être et de croire, un cadre de pensée expansionniste, et finalement servir les intérêts hégémoniques d'une théocratie qui s'impose au nom du Seigneur.

Désenchantement ensuite face à l'ampleur du processus d'« autochtonisation » de l'Église enclenché au début de la période qui nous occupe. En effet, des phénomènes comme le transfert des postes de responsabilité aux autochtones apparaissent d'un point de vue critique comme des manoeuvres piégées conduisant à l'aliénation de la foi. La ferveur de la succession, si on peut l'appeler ainsi, s'est métamorphosée en une opération visant à tempérer les sentiments nationalistes. Elle a de la sorte engendré une insatisfaction, puis a globalement déçu. Il apparaît de plus en plus clair qu'il ne suffit pas d'avoir des responsables ecclésiastiques du terroir pour qu'une Église se targue d'être incarnée. L'édification d'une Église vraiment locale dans son essence, sa pratique et ses lieux d'engagement dans la société apparaît à plusieurs égards comme un rêve, un vœu pieux. Une trentaine d'années après le retrait massif des missionnaires occidentaux et leur glissement dans l'ombre au plan local, on a comme l'impression que l'espoir et l'enthousiasme suscités au départ s'effondrent, après s'être heurtés à des obstacles majeurs. L'avènement de la soi-disant post-mission s'est transmué en un vaste événement fonctionnant selon une logique que nous nommons volontiers « ecclesiastically correct »,

cilium, 126 (1977), p. 61-69; PENOUKOU, E. J., *Église d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

⁵ Voir la même indignation chez le Père Hebga. HEBGA, M., « Églises dignes et Églises indignes », dans *Concilium*, 150 (1979), p. 127-134; ID., « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans NGINDU MUSHETE, A. (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984* (AOTA), Kinshasa, Numéro spécial du *BTA*, Vol. 7, 13-14 (1985), p. 49-72.

⁶ MUDIMBE, V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la benédic-tine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994, p. 100.

par analogie avec une célèbre expression des milieux socio-politiques. Cela manifeste un inconfort qui range nos priorités locales au deuxième plan dans la construction de l'Église, quand elle ne les minimise pas tout simplement. L'Église de la post-mission, en effet, chemine en manifestant un conformisme choquant au regard de nos réalités et des appels de notre monde. La pression des « maîtres » d'une certaine orthodoxie dans l'Église du Christ côtoie la docilité des représentants autochtones mandatés auprès de notre peuple. Les allusions oratoires et épistolaires à ces « cris » de notre société claironnées par l'Église officielle ne réussissent pas à étouffer définitivement leur grogne. En outre, les rares baptisés qui se sont risqués à prendre ces réalités locales au sérieux en les soumettant au crible de l'Évangile et de la tradition se sont vus évincés et jetés hors des orbites ordinaires de l'Église avec une douce violence gravement déshumanisante. Une façon de leur faire comprendre peut-être que l'Église, même dans sa dimension locale, n'est pas d'abord leur « affaire », mais celle de ceux qui président à la charité dans les hautes instances situées ailleurs ou qui nous l'ont apportée dans une enveloppe culturelle... Tout se passe comme si le Nazaréen n'avait pas dit qu'on était tous frères et qu'il n'y avait plus ni juif, ni grec, ni païen, ni belge, ni romain...

Déconvenue encore dans la mesure où faire partie de l'Église paraît, en pays zairois, adhérer à un pari qui conduit à la négation totale ou partielle de sa propre identité locale et de ses aspirations profondes d'humain tout court. S'y trouvent démenties nos conditions d'existence géographiquement situées et contextuellement interpellantes au plan de la foi. Dans cette perspective, être en Église semble signifier opter pour une tranquillité d'âme qui contraste avec l'ébullition de la société ambiante où des humains ont perdu leur dignité, comme si l'Évangile n'avait pas la vocation de sauver et de libérer, à l'exemple même du Sauveur.

À la vérité, toute cette situation nous trouble et nous interroge profondément. Le temps des complaisances infantiles et dociles nous semble révolu. L'âge des responsabilités d'une pensée et d'une action engagées et engageantes est advenu. C'est pourquoi notre recherche se propose de mettre en lumière cette dramatique et son déploiement dans l'histoire, à partir de l'« ecclésiophanie » que sont les pratiques pastorales. Nous

essaierons de cerner cette « ecclésiophanie » à la base, d'en retracer l'histoire, d'en saisir les facteurs décisifs, de la thématiser et de lui ouvrir des voies de solution tant théologiques que pratiques.

Le cadre de pensée choisi est celui de la théologie pratique, mais dans sa branche disciplinaire d'ecclésiologie empirique. On le sait, la redécouverte de la dimension proprement locale des Églises particulières a engendré un foisonnement d'expressions pour désigner des ecclésiologies à prétention pratique. « Ecclésiologie pratique », « ecclésiologie dynamique », « ecclésiologie empirique », « ecclésiologie contextuelle », « ecclésiologie d'en bas »⁷, etc., sont autant de termes illustrant la saisie de la réalité d'auto-réalisation de l'Église. Toutes ces ecclésiologies situent l'auto-accomplissement de l'Église dans les activités ecclésiales concrètes, les pratiques, les dimensions socio-historiques où se lit la visibilité de l'Église réelle. Bien plus, elles sont conscientes des liens qui existent entre ecclésiologie et pratiques pastorales⁸. Au contraire de l'ecclésiologie dogmatique qui nous a habitués à privilégier la réalité mystique de l'Église souvent projetée dans l'eschatologie, les ecclésiologies empiriques fixent leur regard sur les Églises en actes d'accomplissement. C'est dans cette mouvance que tente de se situer notre étude.

Ce choix repose sur deux raisons. D'une part, il nous a semblé qu'on ne peut saisir autrement la réalité de la foi vécue qu'en nous penchant sur l'Église empirique, celle du réel et en suivant son cheminement historique. D'autre part, nous contenter des discours existants sur cette Église nous semble insuffisant pour pénétrer profondément les secrets de son pays réel. Tabler sur l'abstraction et les souhaits, si justifiables soient-ils en regard du réel concret, n'aboutira qu'à une abstraction d'un autre ordre. Outre que la distance entre le discours et la pratique est souvent évidente, celui-là est souvent por-

⁷ Voir notamment PELCHAT, M., « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans VISSCHER, A. M. (dir.), *Les études pastorales à l'université. Perspective, méthodes et praxis*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 1990, p. 159-176; ID., « Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence », dans BERNARD, R. et SORDET, J.-M., (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique (Le point théologique, 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 161-173.

⁸ Une remarquable illustration de ces liens nous est fournie par une étude de J.-G. Nadeau. NADEAU, J.G., « L'interaction entre ecclésiologie et pastorale. Un exemple: la pastorale de la prostitution », dans

teur des souhaits et des rêves dont on ne sait jamais avec précision s'ils sont réalisés ou pas. Par ailleurs, ignorer les discours serait également réducteur, mais nous avons choisi de les considérer sous leur aspect pratique. Bien entendu, nous aurions pu nous limiter à une seule pratique pastorale, la pratique liturgique par exemple. Mais celle-ci, tout comme d'autres du même genre, participe d'une logique globale du phénomène ecclésial entier, nous avons choisi de nous attaquer à ce dernier en nous appuyant sur un corpus de pratiques. La pratique ecclésiale et son histoire sont, heureusement, depuis quelques années des lieux théologiques fiables⁹. À propos de l'histoire par exemple, le Père Christian Duquoc écrivait il y a quelques années:

« Ainsi le caractère historique de l'Église représente-t-il ce à partir de quoi il faut penser son origine et son « utopie » mystique. C'est donc en fonction de l'histoire réelle des Églises que doivent être construits les concepts théologiques. Le théologien en évitera ainsi l'idéalisme auquel le pousse la tentation d'édifier. L'histoire représente un principe de réalité trop peu souvent respecté. (...) L'Église n'est pas séparable de son histoire. Aussi celle-ci entre-t-elle de droit dans la réflexion théologique »¹⁰.

Et d'ajouter: « L'histoire des Églises est donc ce à partir de quoi il peut en principe être parlé de l'Église *non idéologiquement* »¹¹.

De l'Église empirique, nous avons retenu quelques pratiques représentatives choisies non pas au hasard, mais à cause de leur caractère marquant et susceptible de refléter ce qui se fait, se vit et se dit vraiment en Église. Le concept de pratique désignera donc non seulement une action réfléchie, visant à atteindre un but, mais aussi les gestes, les discours, les comportements, les attitudes, etc., qui y sont liés et y sont en interaction.

CHAGNON, R., et VIAU, M. (éd.), *Études pastorales: pratiques et communautés*, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 146-166.

⁹ Voir par exemple: NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*. Tomes I & II, Montréal, Fides, 1987; DESOUCHE, M.-T., « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », dans *NRT*, 116 (1994), p. 396-417; VISSCHER, A. (éd.), *Op. cit.*; REYMOND, B. et SORDET, J.-M. (dir.), *Op. cit.*

¹⁰ DUQUOC, C., *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique*, Paris, Cerf, 1985, p. 36.

¹¹ ID. On lira avec intérêt « La fonction de l'histoire en ecclésiologie », *Ibid.*, p. 36-42. C'est nous qui soulignons.

L'attention à l'histoire nous a conduit à diviser les trente-cinq ans de cette époque en trois périodes.

Tout d'abord la décennie immédiate de l'après colonisation. Elle s'étend de l'accession du pays à l'indépendance, le 30 juin 1960, jusqu'en 1970. Période d'effervescence nationaliste, mais pleine de questionnements et d'ambiguïtés. C'est le début d'une transition qui mérite l'appellation de « post-chrétienté » au plan de l'Église.

Ensuite les décennies 1970-1990. Au plan politique, c'est à proprement parler l'âge d'or du nationalisme zaïrois dit « authentique », en fait idéologique, émaillé d'atrocités et de violences largement inhumaines, d'intrigues et de démagogies propres aux États post-coloniaux d'Afrique noire. L'Église y a pris un virage décisif qui marque son parcours post-missionnaire et dont on observe encore les marques aujourd'hui.

Il y a enfin la première moitié de la décennie en cours, période de bouleversements politiques décisifs, de soubresauts dans un espace démocratique qui n'en est pas vraiment un, de tentatives de conquête des libertés longtemps brimées et du pluralisme politique occasionné par la chute du bloc communiste avec ses avatars. Pour l'Église, c'est l'époque de l'euphorie d'actions à caractère politique et de risques dont on tentera de mesurer la portée à l'égard de l'Évangile et de la tradition.

Mais pourquoi cette étude ?

0. 2. COMBLER LES ATTENTES ET DÉSARMER LES SATISFACTIONS IDÉOLOGIQUES

Notre entreprise peut apparaître d'emblée comme un exercice de défoulement d'un homme traumatisé. Ce n'est peut-être pas totalement faux mais cela s'avère insuffisant comme explication. Aux yeux de beaucoup, elle peut sembler s'inscrire dans la foulée des discours de « colonisés en révolte », comme disait un nostalgique de l'époque coloniale; à quoi nous objecterons que nous n'avons pas connu la colonisation comme

telle sous sa forme primordiale. Nous sommes, en effet, un fils de l'après colonisation. La colonisation, nous ne la connaissons que de nom. Nous en subissons certes les effets, mais nous profitons aussi de ses bienfaits. Étrange jugement diront certains, réalisme désarçonnant diront d'autres. Soit.

Notre effort constitue une tentative de nous situer et de nous comprendre face à une histoire qui a commencé sans nous, malgré nous, mais dont nous participons à titre de simple baptisé devenu « ambassadeur » de l'Évangile par la grâce du sacerdoce dans une Église dont nous interrogeons la pratique pendant une période donnée.

L'intérêt de cette recherche réside d'abord dans sa genèse. En inaugurant l'option de la théologie pratique à la faculté de théologie des Facultés catholiques de Kinshasa, certains évêques épris du sens et de l'importance de la recherche universitaire avaient exprimé, à l'instar des recommandations faites aux autorités desdites facultés sur la nécessité de créer une section de pastorale au sein de la faculté de théologie, le souhait de voir les chercheurs contribuer à répondre aux attentes d'une intelligence des pratiques pastorales dans nos diocèses. Ces attentes portaient l'espoir que des études sur les réalités de notre Église locale aboutissent à des résultats de nature à nous aider à sortir de l'impasse. Les évêques du Zaïre conviaient les chercheurs à contribuer à un effort d'amélioration de la pratique ecclésiale dans la ligne de l'idéologie culturaliste véhiculée par l'institution. Le message était clair et noble: on avait besoin de neuf en matière de praxis ecclésiale. Cela dénote, au préalable, un malaise! Celui exprimé plus haut. Nous sommes parmi les premiers étudiants des FCK à vouloir relever modestement ce défi de taille¹².

Le premier aspect de l'intérêt de notre sujet prétend donc répondre à une attente, quelque vague soit-elle. Mais il y a plus. Nous estimons qu'à l'aube de l'an deux mille du christianisme, il est important de formuler plausiblement la problématique ecclésiale qui nous étrangle et de jeter les bases d'un accomplissement pertinent de l'Église locale,

¹² Nous sommes de la première promotion de cette section aux FCK et le premier à oser consacrer une thèse de doctorat dans cette foulée, tout en privilégiant une approche d'un ordre qui élargit les balises de départ.

ancré dans l'expérience du Sauveur et s'arrimant aux enjeux socio-historiques, culturels et politiques de notre terroir. C'est le deuxième aspect de l'intérêt de notre travail. Un troisième, enfin, vise à désarmer, sur la base d'une analyse défendable, les satisfactions idéologiques qui animent les esprits dans notre Église locale et tendent à masquer ou à tempérer le malaise évoqué plus haut. Nous voudrions bousculer les aisances ou certitudes trop sereines de nos congénères et les inviter à une réflexion approfondie sur le sens de notre Église en tant que projet pour notre société. À cet égard qui relève d'un effort de contextualisation, les conclusions de cette étude intéresseront aussi, nous l'espérons, les responsables et les gens d'autres Églises locales à travers l'Afrique et le monde, pour qu'ils assument leurs responsabilités de disciples de Jésus dans leur humus local.

0.3. QUAND LA PRAXÉOLOGIE PASTORALE CONJUGUE AVEC L'ECCLÉSIOLOGIE HISTORIQUE

L'ampleur du sujet et le souci de rester le plus possible collé à la réalité nous ont conduit à choisir une double méthode: la praxéologie pastorale et l'ecclésiologie historique. La méthode principale que nous appliquons est la praxéologie pastorale, telle qu'elle est préconisée à la section de théologie pratique de la faculté de théologie de l'université de Montréal¹³. C'est le cadre méthodologique général de notre étude.

À la vérité, plus qu'une méthode, la praxéologie pastorale est une approche de théologie pratique ou mieux un paradigme, comme dit Jean-Guy Nadeau¹⁴, s'articulant autour des pratiques chrétiennes qu'elle tente de saisir, en vue d'en identifier de façon critique et d'en croître l'intelligence et le coefficient d'efficience en regard des enjeux socio-humains et de la tradition chrétienne. La praxéologie pastorale se meut dans une ambiance interdisciplinaire qui en est comme un lieu de corrélation et d'interférence. En scrutant les pratiques de manière approfondie, son principe de base est de s'ancrer dans le pays réel des pratiques, se méfiant par le fait même d'un simple primat des abstractions discursives, sans jeter celles-ci aux oubliettes mais en les confrontant au vécu.

¹³ NADEAU, J.-G. (dir.), *Op. cit.*

¹⁴ ID., « La praxéologie pastorale: faire théologie selon un paradigme praxéologique », dans *Théologiques*, 1,1(1993), p. 79-100.

L'analyse critique des pratiques à laquelle se livre la praxéologie pastorale vise à cerner rigoureusement leurs méandres à partir des dits, gestes et discours des acteurs et actrices engagés dans l'action bien située, afin de les soumettre au crible de grilles de lecture issues des sciences humaines, de la tradition ecclésiale et des Écritures. Cet effort conduit à jeter les bases d'une intelligence de l'agir s'arrimant aux vecteurs culturels et aux enjeux marquant la vie desdits acteurs, tout en n'ignorant pas l'ouverture eschatologique.

Cette méthode comprend quatre coordonnées qui ne sont pas linéaires mais se tiennent et se complètent de façon cohérente: l'observation, l'interprétation que précède la problématisation, l'intervention et la prospective. L'observation nous permettra d'identifier d'emblée certaines pratiques pastorales illustrant l'auto-réalisation de l'Église catholique en pays zaïrois, selon le découpage de la période qui nous intéresse:

- a) La pratique du renouvellement ecclésial au lendemain de l'indépendance du pays englobant les politiques pastorales, la succession, les pratiques rituelles dites négro-africaines,
- b) La pratique d'insertion ecclésiale en contexte du nationalisme zaïrois authentique comprenant le combat de l'Église contre l'inféodation dans les structures du régime et la pratique des communautés ecclésiales de base (CEB), la pratique théologique,
- c) Les signes et interpellations dans la pratique ecclésiale de la première moitié de la décennie en cours.

Nous nous emploierons ensuite à interpréter ce matériau en organisant la recherche dans une dynamique cohérente. Cela nous conduira à déceler la dramatique et la problématique de l'Église post-missionnaire d'abord dans une «première naïveté» et ensuite dans une «seconde naïveté». Cette entreprise nous conduira à risquer une interprétation théologique pour préciser notre intuition. Sur ce fond, nous proposerons une voie d'issue que nous définirons avant de poser les jalons de sa concrétisation dans le réel en regard de certains germes du Verbe divin dans notre culture. Pour conclure le parcours, nous formulerons succinctement les rêves d'Église qui en découlent aussi bien que ceux qui déterminent notre projet.

En suivant pas à pas ce cadre méthodologique général, il sied de préciser toutefois que nous userons d'une certaine souplesse à son égard à cause de la complexité du sujet de notre étude. Pour cela, nous avons jugé utile de recourir à une autre méthode: l'ecclésiologie historique.

L'ecclésiologie historique constitue notre approche spécifique. Nous la comprenons et l'appliquons selon ce qu'en ont dit des théologiens de renom comme Joseph A. Komonchak et Roger Haight¹⁵. Cette méthode tente de cerner le phénomène ecclésial dans son histoire. Elle considère l'Église comme une réalité humaine et une réalité sociale s'inscrivant dans un contexte historique donné et ayant la conscience propre d'être une oeuvre de Dieu ici bas¹⁶. Comme méthode, l'ecclésiologie historique s'efforce d'intégrer le langage de l'analyse historique et sociologique dans les études sur l'Église. Cette intégration conduit à une « interprétation socio-historique », comme dit Roger Haight¹⁷, et prépare le terrain à l'élaboration des principes théologiques pertinents pour l'accomplissement de l'Église dans son contexte.

La conjugaison de ces deux méthodes, qui se rejoignent dans leur souci de la praxis présente tout autant que de la tradition et dans le recours aux sciences humaines, nous a servi de guide pour conduire cette recherche. Elles nous fournissent des outils d'analyse de la pratique ecclésiale attentifs à son sens dans l'histoire et dans l'ensemble des réalités sociales où elle s'inscrit.

¹⁵ KOMONCHAK, J., « Ecclesiology and social theory. A methodological essay », dans *The Thomist*, 45 (1981), p. 262-283; ID., « Lonergan and the tasks of ecclesiology », dans LAMB, M. L. (ed.), *Creativity and method: Essays in honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee, Marquette university press, 1981, p. 265-273; ID., « History and social theory in ecclesiology », dans LAWRENCE, F. (ed.), *Lorgan work II*, Chicago, Scholars press, 1981, p. 1-53; HAIGHT, R., « Historical ecclesiology. An essay on method in the study of the church. Part I », dans *Science et Esprit*, 39/ 1 & 2 (1987), p. 27-46. ID., « Historical ecclesiology. PartII. Axioms flowing from an historical-theology method », dans *Science et Esprit*, 49/3 (1987), p. 345-374. Nous citerons le premier article par « Historical ecclesiology I » et le second par « Historical ecclesiology II ».

¹⁶ KOMONCHAK, J., « Ecclesiology and social theory », p. 269-271.

¹⁷ HAIGHT, R., « Historical ecclesiology I », p. 31.

0.4. ENGRENAGE APORÉTIQUE D'UNE ÉGLISE APPELÉE À L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE

Notre hypothèse de travail comporte deux volets. Le premier concerne ce qui nous paraît être le profil de la problématique fondamentale du phénomène ecclésial de la post-mission, tandis que le second propose une possibilité d'en sortir.

D'une part, l'analyse praxéologique et ecclésio-historique nous a révélé que l'Église de la post-mission est coincée entre des réalités déterminantes qui la mettent dans une situation aporétique, c'est-à-dire engluée dans une série de contradictions apparemment insurmontables. Cette Église se trouve prise en tenaille entre d'un côté la main basse de Rome qui la téléguidé en brandissant la nécessité de la communion dans l'unité, l'impérativité d'une catholicité hégémonique, etc. S'y ajoute le poids des finances octroyées par les organismes romains et des Églises soeurs d'Occident qui alimentent et soutiennent nos oeuvres d'Église sur lesquelles reposent des pans entiers de notre pastorale locale. De l'autre côté pèse le fardeau de l'histoire encombrante d'un passé socio-religieux et politique officiellement répugné mais dont les signes marquent encore nombre de nos pratiques. Il y a aussi l'affrontement d'une modernité qui, au regard de la mondialisation, s'impose comme une loi presque naturelle. Elle est là cette modernité, avec ses exigences. Cependant, dans le cas de l'Église, cet affrontement se fait sur fond de la persistance et de l'irruption d'une culture locale tenace qui, tout en traînant une gamme de pratiques vétustes, se renouvelle et se recycle au fil de l'histoire.

Prise dans ces tenailles, l'Église de la post-mission s'édifie dans un engrenage d'apories. Sa pratique reflète, dans sa globalité, ce que son discours rejette à coup de concepts tranchants. Si son discours récuse l'adaptation et le recours aux pierres d'attente, sa praxis concrète n'en est pas encore sortie. De même, si l'inculturation semble être son leitmotiv théologico-pastoral, le concept même est non seulement entaché d'ambiguïtés, mais sa pratique porte de trop nombreux écarts en regard du contexte socio-politique et des urgences de la société. Enfin, comme signe du Royaume de paix, d'amour, de justice, etc., inauguré par Jésus de Nazareth, l'Église post-missionnaire,

dans sa pratique globale et ses lieux d'engagement, ne peut se targuer d'être à la hauteur de cette facette de son identité face à l'ébullition sociale en pays zaïrois.

D'autre part, pour sortir de cette gaine aporétique, il nous a paru impérieux de privilégier une voie que nous nommons « assomption auto-constructive ». Il s'agit du processus qui consiste à assumer courageusement notre conditionnement historique, socio-politique, culturel, pour permettre l'émergence d'une Église conçue par nous, pour nous et avec nos propres moyens, sous la mouvance de l'Esprit. Pareille entreprise serait une réappropriation critique et une actualisation dans notre société de l'expérience même du Jésus des Évangiles. Son fondement est le principe d'incarnation-surgissement compris comme un ancrage dans l'humus local et une émergence à partir de lui.

0.5. LE PARCOURS DE LA THÈSE

Notre étude comprend trois parties. La première partie comprend quatre chapitres. Le premier commence par nous familiariser avec l'univers de l'étude en présentant la diversité, la complexité et la richesse du Zaïre qui contraste, hélas, avec sa population étonnamment pauvre. Les trois autres chapitres rendent compte de l'observation du parcours ecclésial de 1960 à 1995. Dans le deuxième chapitre, nous portons d'abord notre regard sur la décennie 1960-1970. Après avoir établi l'arrière-fond historique de cette décennie, nous y explorons les premiers signes d'une pratique ecclésiale qui tente de s'accommoder aux mutations en cours et de faire peau neuve par rapport à l'ère missionnaire précédente. Le troisième chapitre couvre les années 1970-1990, celles de la révolution de l'authenticité. Nous y signalons d'importants aspects qui marquent la physionomie de la post-mission. L'analyse se focalise sur trois pratiques: la pratique d'insertion ecclésiale dans le nouveau contexte socio-historique, la pratique des communautés ecclésiales de base (CEB) et la pratique théologique. Ces pratiques ont été retenues à cause de l'importance qu'elles revêtent au regard des enjeux de ces deux décennies. Des signes de la différenciation identitaire dont se réclame la catholicité post-missionnaire sont examinés dans leur genèse, leur fonctionnement et leurs rapports avec la société.

Le dernier chapitre de cette première partie se démarque des deux premiers. Il ne porte pas sur des pratiques pastorales précises, mais il rend compte, sous l'angle critique, de certains signes et interpellations observés depuis la chute du bloc communiste en 1990: l'action politique de l'Église, l'émergence de certains groupes de combat pour la libération et la formation démocratique, le vécu local du Synode pour l'Afrique et le projet d'autosubsistance de l'Église. Étant donné les mutations socio-politiques engendrées par la fin de la guerre froide et leur impact décisif sur la vie des Églises africaines, il nous a semblé que ces éléments étaient porteurs d'un dynamisme qu'un projet ecclésial dans notre société ne peut se permettre d'ignorer.

L'ensemble des matériaux recueillis dans cette attention au réel concret de l'Église dans son histoire constitue la base sur laquelle se fonde la suite de notre travail.

La deuxième partie de notre étude tente d'organiser les éléments majeurs répertoriés dans la première partie. Elle s'échelonne sur trois chapitres. Le premier tente de comprendre la pratique ecclésiale de la post-mission à travers deux grilles de lecture. La première relève d'une théorie de l'action religieuse proposée par le dominicain français Jacques Audinet. La deuxième grille de lecture est construite à partir d'un roman de l'écrivain zaïrois Vumbi Yoka Mudimbe intitulé *Entre les eaux*¹⁸.

Le choix de la première grille de lecture tient au fait que le cheminement de l'Église que nous nous efforçons de saisir est une action qui se déploie dans un contexte bien défini. C'est à juste titre qu'on parle d'agir ecclésial. En effet, agir en Église c'est intervenir dans la réalité. Et toute intervention dans une société des humains exige une intelligence. Dans ce sens, il nous a semblé intéressant de comprendre le phénomène ecclésial de la post-mission sous l'angle d'une théorie de l'action. À cet égard, en dépit de la différence contextuelle, la grille de lecture de Jacques Audinet nous paraît bien appropriée pour notre analyse. Toutefois, nous avons voulu la compléter par une autre grille de lecture s'inscrivant dans l'univers zaïrois. Nous avons alors retenu l'itinéraire

¹⁸ MUDIMBE, V.Y., *Entre les eaux*, Paris, Présence Africaine, 1973.

du héros d' *Entre les eaux*. Outre que celui-ci reflète d'importants aspects du vécu de la foi dans le catholicisme en contexte post-colonial, il soulève aussi des questions de nature à éclairer le phénomène ecclésial chez nous.

L'intégration de ces deux grilles de lecture nous a dévoilé d'importantes dimensions de la « faillite » post-missionnaire qu'il était difficile d'apercevoir au départ. Nous y décelons quelques formes d'actions s'articulant autour des concepts de greffage, d'amateurisme et d'aléatoire.

Le deuxième chapitre vise d'abord à identifier les visages de cette Église sous formes de modèles ecclésiologiques et à établir un sommaire diagnostique de l'action ecclésiale. On s'est rendu compte que l'Église qu'on appelle hâtivement « inculturée » génère une multiplicité de visages qui sont tantôt dans la confrontation, tantôt dans la complémentarité, mais non sans heurts parfois. Il s'est avéré que cette Église se présente, sur le plan concret, avec les marques de l'héritage missionnaire tant décrié, de l'africanisation désirée, de la marginalité de la libération, mais aussi celles de la compassion et de l'impuissance. Le diagnostic établit d'un côté les forces du cheminement ecclésial et, de l'autre, les faiblesses apparentes. Nous avons constaté que dans leur tentative d'incarnation dans le milieu zaïrois, les pratiques ecclésiales post-missionnaires s'inspirent largement de celles de l'évangélisation missionnaire, qu'elles prétendent rejeter du moins en principe, auxquelles elles ajoutent des éléments culturels périphériques. Bien plus, tout en faisant allusion aux défis sociaux, elles tiennent très peu compte des réalités marquantes de la société zaïroise.

Fort de ces données, nous tentons une première formulation de la problématique ecclésiale en termes d'Église coincée. Dans le troisième chapitre, nous ciblons la problématique de fond qui nous apparaît être l'engrenage aporétique de l'Église de la post-mission en pays zaïrois. Nous montrons à quel point tout en étant coincée entre les réalités susmentionnées, l'auto-réalisation de l'Église se déroule en divorce avec les attentes des humains. Les phénomènes d'intrusion et de la carence de solidarité avec les humains y font leur apparition.

Le quatrième chapitre de cette partie est un essai d'interprétation théologique. Nous l'abordons par une analyse critique de l'ouvrage récent du nigérian Eugen Uzukwu portant sur la situation de l'Église catholique en Afrique noire¹⁹. Cet ouvrage a été retenu à cause de sa parenté d'approche et de contexte avec notre examen critique. Il nous enrichit sans nous assouvir. Nous poursuivons notre interprétation théologique en explorant rapidement les témoignages de certains théologiens occidentaux comme par exemple Y. Congar, R. Parent, E. Schillebeeckx, J.M. Tillard, non pas par crainte d'isolement dans la recherche, mais par souci d'ouverture non aliénante aux autres. Nous scrutons aussi certains données du magistère concernant les enjeux ecclésiaux hors du monde occidental. Vient ensuite l'examen du témoignage d'un élément de la tradition axé sur l'Église de Carthage au temps de Saint Cyprien. Nous nous attardons enfin sur la lecture socio-littéraire de quelques passages de l'Évangile selon Saint Marc telle que préconisée par l'Américain Ched Myers. Les passages retenus de l'Évangile selon Marc nous semblent situer la pratique de Jésus dans un contexte qui a des affinités avec le paysage zaïrois, tandis que l'approche socio-littéraire dévoile avec clarté les défis de l'aventure de la foi au coeur du monde de la Palestine romaine où a vécu le Jésus des Évangiles. À ce titre, notre relecture a l'avantage d'éclairer notre interprétation théologique. En articulant tous les éléments évoqués ci-dessus, celle-ci se résume finalement dans la saisie du choc de la particularité provoqué par les diverses tentatives d'appropriation de la mission chez nous. Le phénomène d'intrusion ainsi que la problématique de l'Église coincée et encastrée dans l'engrenage aporétique s'en trouvent enrichis. Cet effort prépare ainsi l'élaboration d'une voie théologique que nous estimons à la fois réaliste et arrimée sur les réalités humaines qui sont les nôtres.

Nous ne pouvons toutefois nous arrêter à d'amers constats. Il faut proposer d'autres alternatives. C'est à cela que se consacre la troisième partie qui comprend deux chapitres. Le premier tente d'échafauder une alternative ecclésiologique que nous estimons capable de contribuer à surmonter le caractère aporétique de l'Église et à résoudre la dramatique sous-jacente au processus ecclésial que nous essayons de cerner dans no-

tre étude. Nous la désignons « assomption auto-constructive ». Après avoir indiqué en quoi consiste cette alternative et en quoi elle se démarque des discours théologiques dominant l'espace théologique zaïrois et africain, nous en définissons les présupposés et le fondement théologiques. Un deuxième chapitre ouvre certaines avenues d'une effectuation concrète de cette assomption auto-constructive s'arrimant aux réalités du contexte zaïrois d'aujourd'hui. Son objectif vise à revivifier l'Église à partir d'en bas, en tenant compte de l'historicité dans toutes ses dimensions et avec le concours du peuple de Dieu. La palabre négro-africaine y est retenue à la fois comme cadre, fil conducteur et fer de lance de la dynamique d'intervention dans l'optique de l'assomption auto-constructive. Dans cette perspective, une série de propositions est faite, se voulant plus réalistes, plus proches du réalisable. Nous y proposons aussi un plan de réalisation du projet ecclésial d'assomption auto-constructive susceptible d'être amélioré et modifié par les acteurs et actrices engagés sur le terrain de l'action ecclésiale au niveau diocésain. Les possibilités d'émergence d'une Église vraiment locale sont envisagées avec la prétention du réalisme, en s'appuyant sur des expériences de la base jugées probantes.

Nous clôturons notre étude en formulant en quelques pages le(s) portrait(s) de l'Église dont nous rêvons en parlant de l'assomption auto-constructive, mais en tension avec la plénitude eschatologique. Dans la conclusion, nous récapitulons enfin le parcours de la recherche, et en résumons les acquis.

0.6. NOTA BENE

Notre pays a successivement reçu plusieurs noms durant la période qui nous concerne: Congo Belge, République Démocratique du Congo, Zaïre, puis finalement et encore République Démocratique du Congo. Cette instabilité nominale est, à elle seule, révélatrice de ce qui caractérise les « princes noirs » dont nous subissons les sautes d'humeur qui s'ajoutent à nos malheurs quotidiens. Le seul choix que nous ayons, c'est de ne pas choisir. Nous avons tenu à maintenir le nom du Zaïre non pas pour prendre

¹⁹ UZUKWU, E.E., *A listening church. Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll (N.Y.), Elochukwu E. Uzukwu, 1996.

parti politiquement, mais par souci de faciliter la compréhension du texte. Même si les recommandations que nous faisons concernent l'actuelle République Démocratique du Congo, Congo et Zaïre désignent le même pays concerné par notre étude. Nous les utilisons pêle-mêle, mais parfois sans rigueur pour rendre notre propos plus compréhensible. Là où la précision s'impose pour nous distinguer du Congo voisin, nous prendrons le soin de faire une mention explicite. Nous vous invitons maintenant à ce long voyage comme à travers l'immense forêt zaïroise.

PREMIÈRE PARTIE

MISE EN CHANTIER ET EXPLORATION DE QUELQUES PRATIQUES PASTORALES À TRAVERS LEUR DÉPLOIEMENT SOCIO-HISTORIQUE

Dans cette première partie de notre étude, nous nous proposons d'abord d'exposer quelques éléments importants de l'univers où elle s'inscrit. Plutôt que d'offrir une fresque complète du Zaïre et de ses réalités naturelles, sociales, politiques, économiques, culturelles et religieuses, nous présentons certains aspects susceptibles de faciliter la compréhension de notre propos en le situant d'emblée dans son contexte global. Il s'agit ensuite d'explorer le cheminement de l'Église de la post-mission à travers certaines de ses pratiques pastorales cernées dans leur historicité. Nous débutons cette exploration en saisissant la pratique du renouvellement ecclésial à travers la politique pastorale des années 1960, le phénomène de la succession et les premières ébauches des rites dit négro-africains. Cette première série de pratiques couvre la décennie 1960. Nous nous penchons ensuite sur le déploiement ecclésial pendant la période mouvementée de l'Authenticité (1970-1990). Notre attention s'arrête à la pratique d'insertion ecclésiale dans ce contexte, ainsi qu'à la pratique théologique. Nous examinons enfin quelques signes et interpellations de la première moitié de la décennie en cours qui se sont imposés à notre regard.

Cette partie relevant de l'observation offre une « ecclésiophanie » où foisonnent de renseignements sur le profil du mouvement ecclésial en post-mission. Pour ne pas perdre l'acuité de certaines questions soulevées par ce mode de réalisation de l'Église, il nous a paru utile, sinon impérieux de nous situer dans une perspective critique.

Chapitre I

ZAÏRE : APERÇU TOPOGRAPHIQUE, SOCIO-HISTORIQUE ET UNIVERS DE CROYANCE

« De la plage océanique à la haute montagne, de la plaine infinie à la houle immense des collines, de la savane désolée à la forêt sans limites, le Zaïre est un univers de sites. (...) Si vous avez la chance de survoler le pays, les spectacles les plus divers vous sont offerts, depuis les falaises de Muanda, au bord de la mer, jusqu'aux parcs nationaux, au pied des volcans du Kivu. Sous vos yeux, le Zaïre se déploie alors comme une prodigieuse carte de géographie qui défile lentement à travers le jeu des nuages, le ciel équatorial étant rarement dégagé. Le parcours aérien est le moyen par excellence de jauger l'immensité de la forêt, qui déroule le moutonnement uniforme des hautes cimes, durant des heures parfois, de Kinshasa à Mbandaka, à Kisangani, à Isiro, à Goma. D'autres axes, tel celui joignant la capitale à Lubumbashi, révèlent la mosaïque des brousses variées que pare le graphisme des galeries forestières, des rivières aux méandres fantaisistes ou des sentiers qui reliait, comme des fils d'araignée, les rectangles chauves des villages où l'on devine le sage alignement des cases »¹.

O. INTRODUCTION

La connaissance de l'univers de la pratique ecclésiale que nous essayons de saisir est un préalable indispensable à la compréhension de notre étude. En effet, ces deux pôles du milieu où s'inscrit notre recherche marquent la pratique ecclésiale de manière déterminante. L'acuité des questions ecclésio-pratiques que nous y soulevons en dépend largement. Dans ce premier chapitre, nous nous proposons de relever brièvement les premiers éléments globaux d'observation. Nous nous bornerons principalement à des indications de deux ordres. Tout d'abord, nous nous attarderons à la description des éléments de la géographie, de l'histoire et du visage socio-économique du Zaïre. Il s'agira là de dégager le profil du cadre naturel et socio-historique où s'inscrit notre étude. Il sera question ensuite de présenter son univers de croyance. Nous nous efforcerons d'indiquer quelques-unes de ses composantes les plus marquantes, ainsi que d'autres « signes » de sa visibilité. Tel est le plan de ce chapitre qui nous introduit aux enjeux de notre étude.

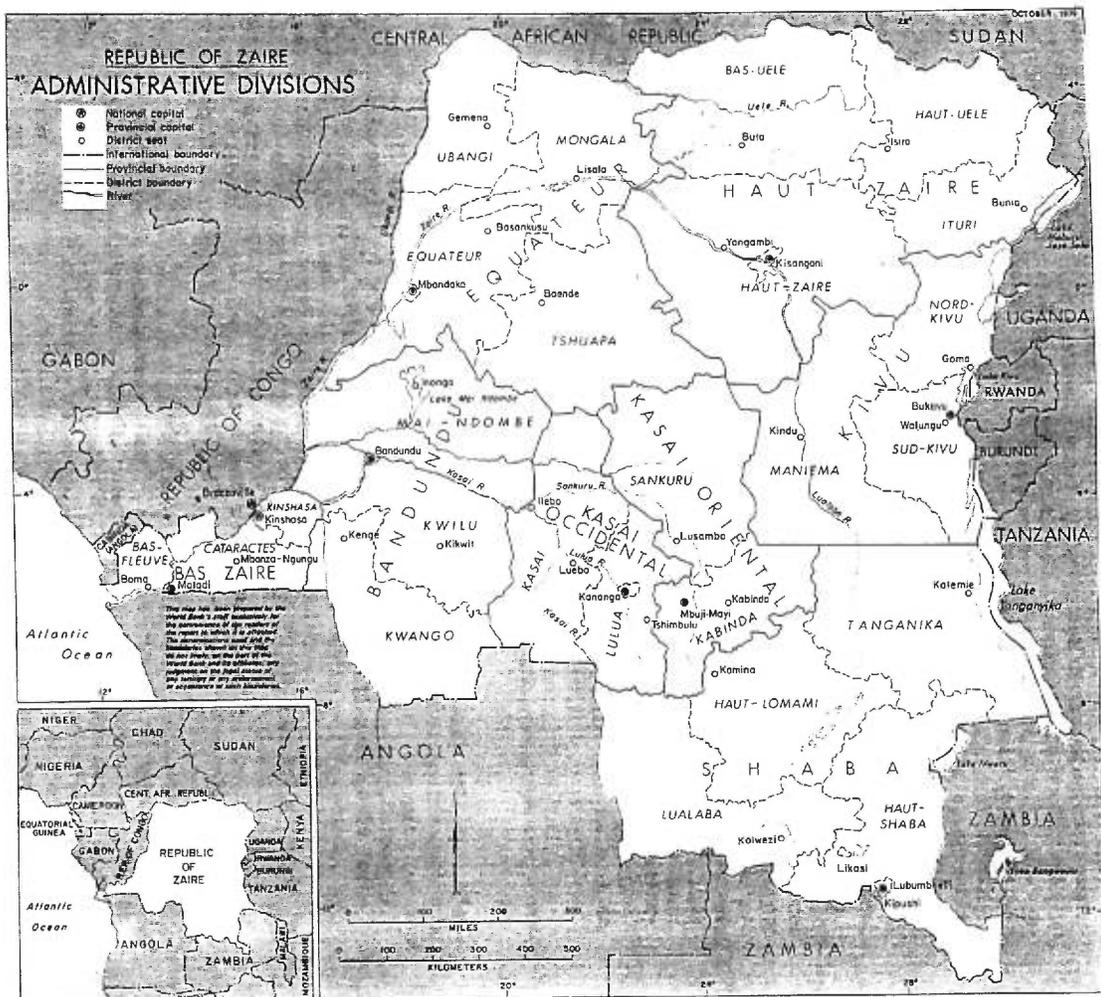
¹ CORNET, J., *Zaïre, terre de tous les trésors*(Grands Livres), Paris, Éditions Jeune Afrique, 1985, p. 15.

I. ÉLÉMENTS TOPOGRAPHIQUES DU ZAÏRE

Conformément au but de cette recherche, il ne saurait être question ici d'une fresque complète de la république du Zaïre. L'abondante littérature, autant de chercheurs étrangers que zairois, fournit en tous les cas des renseignements crédibles. Nous nous limitons, pour notre part, à quelques éléments géographiques et historiques qui intéressent nos investigations et qui sont propres à en établir la pertinence.

I.1. Situation géographique

I.1.1. Un immense pays au cœur de l'Afrique



(Source: BANQUE MONDIALE, *Zaïre: situation économique et contraintes*, Washington D.C., Banque internationale pour la reconstruction et le développement, 1980).

«L'Afrique a la forme d'un revolver dont la gâchette se trouve au Zaïre». Ce propos de Frantz Fanon indique, à lui seul, la position du Zaïre par rapport au reste du con-

minent noir. Indépendant depuis le 30 juin 1960, le Zaïre, dont la capitale est Kinshasa, s'étend sur une superficie de 2.345. 409 Km². Situé entre 5 degrés, 2' de latitude nord et 31 degrés, 28' de latitude sud, il est le troisième plus grand pays africain après le Soudan (2.500.000 km²), et l'Algérie (2.381.000 km²). Le Zaïre partage 9165km de frontières avec 9 pays. Il est bordé au nord par la République Centrafricaine (RCA) et le Soudan; à l'est par l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie; au sud par la Zambie et l'Angola; à l'ouest par la République du Congo-Brazzaville et l'enclave de Cabinda. Cet enclavement de notre pays laisse tout de même une étroite ouverture d'une cinquantaine de kilomètres sur l'Océan Atlantique.

Cette délimitation remonte à la conférence de Berlin (1885). Elle divise plusieurs ethnies, plus précisément en deux ou trois, les plaçant ainsi à cheval entre le Zaïre et ses pays limitrophes. C'est ainsi par exemple que les bakongo se retrouvent à la fois au Zaïre, au Congo et en Angola.

Le Zaïre appartient à deux fuseaux horaires. La région occidentale de son territoire se rattache au 15e méridien est de Greenwich, tandis que l'est se situe au 30e méridien est.

L'espace géographique zaïrois est divisé en onze provinces administratives²: à l'est, le Haut-Zaïre (Kisangani), le Nord-Kivu (Goma), le Sud-Kivu (Bukavu), le Maniema (Kindu) et le Shaba (Lubumbashi); à l'ouest, l'Équateur (Mbandaka), le Bas-Zaïre (Matadi) et le Bandundu (Bandundu); au centre, se trouvent le Kasai Oriental (Mbuji-mayi) et le Kasai Occidental (Kananga). Kinshasa, la capitale, a le statut de province autonome.

² Les noms entre parenthèses désignent le chef-lieu de chaque province.

I.1.2. Relief

Le relief du Zaïre présente des traits caractéristiques exceptionnels. Le pays repose sur une immense «cuvette»³ drainée par le fleuve Zaïre et ses affluents, couverte par la forêt équatoriale et ceinturée par un bourrelet montagneux. Celui-ci présente une architecture naturelle impressionnante qui s'harmonise avec le paysage lacustre. A l'ouest s'élèvent les Monts de Cristals qui longent la côte atlantique. A l'est, les Monts Ruwenzori (5.119m d'altitude), Virunga et Mitumba (3100m) rivalisent avec les volcans dont certains sont encore actifs. Le sud est recouvert en grande partie de plateaux que côtoient quelques massifs montagneux. Les plateaux de Lunda et ceux de Samba s'entrelacent avec les Kibara (1.890m) et les Monts Bianco (1650m). Au nord, la cuvette est bordée des plateaux de l'Ubangui.

I.1.3. hydrographie

Le territoire zaïrois correspond presque entièrement au bassin du fleuve Zaïre. Long de 4.700 km, ce qui en fait le cinquième du monde pour la longueur et le deuxième pour le volume après l'Amazone, le fleuve Zaïre domine l'espace zaïrois qu'il traverse presque entièrement. Ce fleuve est alimenté par d'innombrables affluents. Il constitue, avec ces derniers, un réseau navigable de 14.500 kilomètres; ce qui en fait un atout naturel indispensable au développement.

Jalonné de 32 chutes et rapides, ce majestueux et poissonneux fleuve est aussi un potentiel touristique de grande valeur économique. Les impressionnantes «portes d'enfer» de Kongolo dans le Shaba et le magnifique site du barrage d'Inga dans le Bas-Zaïre sont quelques-uns de ses joyaux.

Outre ce grand fleuve et ses affluents, les lacs représentent un autre trait caractéristique important de l'hydrographie zaïroise. Il en existe de deux types: les lacs résiduels

³ Bien que la dépression d'altitude moyenne de cette immense plaine ne soit que de 400 mètres, certains géographes s'accordent à parler de «cuvette». Elle est justement appelée «cuvette centrale», à cause de sa position par rapport au reste du continent.

et les lacs tectoniques. Les premiers sont peu profonds (3 à 6 mètres). A cette catégorie appartiennent les lacs Tumba, Maindombe, Kisale, Upemba et Moëro. Ils sont généralement très poissonneux. Les lacs tectoniques, par contre, sont concentrés dans le fossé d'effondrement de l'est du pays. Le plus imposant est le Tanganyika qui sépare le Zaïre de la Tanzanie et du Burundi. Le lac Tanganyika s'étend sur 650km avec près de 60km de largeur et a une profondeur avoisinant les 1435 m. Il bat le record mondial de profondeur après le lac Baïkal en Sibérie. Le lac Kivu, quant à lui, loge dans la région des Virunga dans le Kivu. Ses profondeurs hébergent d'énormes quantités de gaz méthane. Le lac Mobutu (620m d'altitude), quant à lui, peut être considéré comme une expansion «incontrôlée» du Nil en terre zaïroise. Il se situe dans le Haut-Zaïre.

I.1.4. Le climat

Le Zaïre est à cheval sur l'Équateur. Conjugée à sa position par rapport aux océans Atlantique et Indien d'une part, et au désert de Sahara d'autre part, cette situation détermine forcément son climat. Le pays appartient à quatre espaces climatiques.

a) Deux zones climatiques tropicales

Inégales en étendue, ces zones climatiques ont des latitudes supérieures à 3 degrés autant dans le nord que dans le sud de l'Équateur. Ces deux régions climatiques alternent leurs saisons avec une harmonie naturelle qui assure la régularité permanente du débit du fleuve Zaïre.

b) Une zone climatique équatoriale

Il s'agit de l'espace que traverse l'Équateur. Humide et pluvieux presque toute l'année, cet espace est caractérisé par une température annuelle oscillant entre 26 degrés celcius (la plus basse) et 28 degrés celcius (la plus haute). Les villes de Mbandaka, de Kisangani et leurs environs appartiennent à cet espace climatique.

c) Une zone climatique d'altitude

Ce climat couvre la partie orientale du pays, soit plus précisément la région des grands lacs. Le climat y est tempéré à cause de l'altitude du rebord montagneux et de l'influence du paysage lacustre.

d) Une zone océanique

Elle est moins importante, mais quand même présente. Localisée dans la région de l'embouchure du fleuve Zaïre, cette zone est caractérisée par la baisse de température et la diminution pluviométrique dues au courant froid de Benguela.

I.1.5. Végétation

Tributaire du climat et du relief de l'ensemble du pays, la végétation du Zaïre est constituée principalement de forêt et de savane. Toujours verte, la forêt zaïroise recouvre quelque 122.000.000 d'hectares, soit 47% des forêts tropicales de toute l'Afrique. Cette forêt dense recèle d'innombrables types de plantes allant des plus rampantes aux gigantesques arbres de grande variété. La forêt de Mayumbe dans la région du bas-fleuve, par exemple, épouse naturellement le paysage de galeries forestières qui longent les cours d'eau du bassin du fleuve Zaïre. Le reste de l'espace national est recouvert de savane, boisée dans la région septentrionale et plutôt herbeuse dans le sud. Comme on peut le constater, il n'existe pas, au Zaïre, de végétation de type sahélien qu'on trouve dans les régions nordiques du continent noir.

I.1.6. Faune

La faune du territoire zaïrois dépend, elle aussi, du climat et de la végétation. Elle est particulièrement remarquable et diversifiée. Elle regorge d'espèces rares, et parfois même uniques sur la planète. L'espace équatorial héberge une population de grimpeurs

et de ruminants à courtes cornes. On y rencontre une variété de singes, de buffles, d'éléphants nains, etc.

Par contre, la zone tropicale à savanes boisées est le domaine des rhinocéros, des éléphants à grandes défenses, des carnassiers comme les léopards, les lions... Les mammifères herbivores s'abritent dans la savane herbeuse. Les différentes espèces d'antilopes, les zèbres, etc, y vivent au rythme quotidien de la loi de la jungle. Notons, en passant, la présence de l'Okapi dans la partie orientale de la république. Ce mammifère élégant proche de la girafe est une espèce unique au monde.

Certaines espèces de cette variété faunique sont protégées dans les réserves naturelles dites «parcs nationaux» et qu'on trouve dans le Shaba, le Haut-Zaïre et le Kivu. La politique de protection d'espèces animale et végétale est issue de la colonisation. Les principaux parcs sont Garamba, Virunga, Upemba, Kundelungu, Salonga, Maiko et Kaozi-Biega.

I.1.7. Géologie

Le Zaïre est, selon le mot du géologue belge Cornet lâché à propos du Shaba en 1892, un vrai «scandale géologique»⁴. La variété et l'abondance des richesses de son sous-sol en font un des pays les plus convoités au monde par les grandes puissances économiques. La grande partie de ces richesses est particulièrement concentrée dans le sud du Shaba. Les ressources minières du reste des provinces ne sont cependant pas négligeables.

Le cuivre, le cobalt, le zinc, l'étain sont exploités au Shaba. Les gisements de cuivre du Shaba s'étendent sur une longueur de 320 km et sur une largeur de 60 km jusqu'à la frontière de la Zambie. C'est ce que d'aucuns appellent «Arc du cuivre». L'or et l'uranium sont également des perles du sous-sol shabien. Trois sociétés para-étatiques sont chargées de l'exploitation minière au Shaba: la Générale des carrières et des mines

⁴ Cité par CORNEVIN, R., *Le Zaïre* (Que sais-je), Paris, PUF, 1972, p.7.

(Gécamines), la Société de Développement Industriel et Minier au Zaïre (Sodimiza) et le Consortium de Tenke-Fungurume (Smtf). Ces sociétés industrielles sont principalement implantées dans les villes de Lubumbashi, Likasi, Kolwezi, Kambove et Kipushi.

Le diamant est exploité dans le Kasai par la Société Minière des Bakwanga (Miba). Le diamant zaïrois est industriel et le Zaïre en est le premier producteur mondial. L'or est la spécialité des provinces du Haut-Zaïre et du Kivu. Outre ces richesses minérales, le Zaïre produit aussi la manganèse, le charbon, la cassitérite, la pechblende, le wolfram, le colombo-tantalite, le plomb, le tungstène, le pétrole, etc.

I.1.8. Production agricole

Comme la richesse minérale, la production agricole est abondante et variée. Au regard de la diversité du relief et du climat, la production agricole du Zaïre abonde à travers tout le territoire national. Le maïs, le manioc, l'arachide, le riz, le haricot, la banane, l'ananas, la mangue, l'orange, le citron, le café, le thé, le cacao, le tabac, etc, sont produits au Zaïre. La pêche et l'élevage sont pratiqués en beaucoup d'endroits. Les graves problèmes de circulation routière et de conservation de ces produits empêchent souvent leur évacuation vers les grandes villes.

Ces quelques indications, nécessairement sommaires, donnent une idée du contexte environnemental de notre étude. Il nous revient, dans la rubrique qui suit, de décrire la partie de l'humanité qui mène son existence dans cette région de l'Afrique centrale.

I.2. Groupes humains

Sans prétendre à l'exhaustivité, les lignes qui suivent présentent les différents peuples qui occupent l'espace zaïrois, quelques-uns de leurs traits caractéristiques et leur importance numérique.

I.2.1. Classification

La classification des populations du Zaïre se fait selon le critère linguistique⁵ ou celui de la morphologie. Au regard des circonstances qui marquent le parcours historique des pays africains, la qualification à partir de la parenté linguistique passe pour la plus populaire. Dans une étude fouillée, le professeur Théophile Obenga a montré de façon plausible que toutes les langues locales du monde négro-africain se rapportent à un référentiel linguistique commun qu'il appelle le «proto-bantu»⁶. En outre, aussi juste que paraisse quelquefois le critère morphologique, son poids scientifique ne nous paraît pas supplanter celui du critère linguistique⁷. Toutefois, nous retenons ce critère. Dès lors, il y a lieu de distinguer, dans le peuplement du Zaïre, des grands ensembles et des groupements plus modestes dits ethnies.

a) Les grands ensembles

On en distingue quatre:

- les Pygmées

Premiers occupants de la terre zaïroise, les pygmées constituent une population particulière. Ils sont minoritaires et disséminés dans les régions forestières où ils vivent encore aujourd'hui de la pêche et de la cueillette. On les trouve parfois dans la savane. Leur mode de vie constitue une espèce de résistance farouche à la modernisation qui est en train de transformer l'Afrique. Très attachés aux coutumes ancestrales, les pygmées vivent dans une atmosphère d'Afrique traditionnelle. Ils sont nomades et se déplacent selon les mouvements migratoires du gibier, tributaires de l'alternance saisonnière. Les hommes et les femmes pygmées sont généralement de petite taille (environ 1,44m); dans

⁵ Les anthropologues et les ethnologues semblent s'accorder sur cette classification. Voir par exemple: VANSINA, J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, 1966.

⁶ OBENGA, TH., *Le Zaïre. Civilisations traditionnelles et culture moderne* (Archives Culturelles d'Afrique Centrale), Paris, Présence Africaine, 1977, p.33-34. Les signes de parenté linguistique sont exposés aux pages 34-36;49-206.

leurs rapports avec les autres peuples zaïrois, il arrive qu'ils incarnent une symbiose de mentalités des plus frappantes. Pareilles situations sont rares.

- les Soudanais

Ce sont des populations qui occupent la savane du nord (Ubangui et Uele). On les trouve principalement dans la région comprise entre l'Ubangui et le fleuve Zaïre, dans la province de l'Équateur. Ils ont beaucoup de parenté avec la population de la République centrafricaine (RCA). Les Ngbandi, les Ngbaka et les Mbaja sont parmi les plus majoritaires des soudanais du Zaïre.

- les Nilotiques

Groupe numériquement moins important par rapport au précédent, les nilotiques sont concentrés dans le nord-est du Zaïre. Comme en témoigne leur morphologie, ils sont rattachés aux peuples de l'Ouganda et du Soudan actuels. Les Alur et les lugbara sont les plus importants des groupes nilotiques zaïrois.

- les Bantous⁸

La population zaïroise bantoue est la plus nombreuse de toutes, soit les 4/5 des habitants du Zaïre. Les bantous vivent autant en forêt qu'en savane. Ils pratiquent l'agriculture et l'élevage. Cependant, les bantous riverains sont pêcheurs. Les peuples auxquels ils se rattachent débordent l'Afrique des grands lacs.

⁷ Il est vrai qu'un pygmée présente certains traits morphologiques généralement différents d'autres groupes humains du Zaïre. Toutefois, parmi ces derniers, beaucoup ressemblent aux pygmées.

⁸Le vocabale «bantou»est une invention du linguiste allemand Bleek. Selon Robert Cornevin qui le paraphrase, ce terme désigne «la parenté des quelque 360 langues parlées dans l'Afrique centrale et australe au sud d'une ligne sensiblement horizontale qui part de Douala sur l'Atlantique et se confond plus ou moins sur le territoire du Congo avec la limite septentrionale de la grande forêt équatoriale. Il s'agit d'un terme linguistique et non de caractéristiques physiques et c'est un grossier contresens que de parler de «race» bantoue.» CORNEVIN, R., *Op. cit.*, p. 17. Dans la plupart des langues locales du Zaïre, «bantou» désigne des personnes humaines dont le singulier est «muntu». Les hema du Shaba parlent de «muntou» ou «mundou»; tandis que les bangala du nord-ouest du Zaïre disent «moto»...

b) Les groupements humains moyens ou ethnies

Il est important de noter que les Zaïrois et Zaïroises ont une forte conscience ethnique. Le repli sur la base ethnique est une situation normale chez beaucoup d'entre eux. La plupart des regroupements humains qui existent sont de type ethnique. Faire Église dans un tel contexte ne s'avérera pas une mince affaire. Bornons-nous à découvrir leurs configurations.

Un deuxième volet de cette classification se fonde non seulement sur la parenté linguistique, mais aussi sur l'affinité culturelle et psychique⁹. Bien que ne figurant pas à l'avant-plan, le critère territorial n'est pas innocent dans cette classification. Il en résulte près de 250 ethnies, ayant chacune son dialecte. Ces ethnies constituent quatorze ensembles humains peuplant le Zaïre¹⁰.

- *Les ethnies de l'ubangi*: elles sont composées des habitants des savanes du nord. Parmi elles figurent les ngbandi, les ngbaka, les mbandja, les Gobu, les buraka... On note chez ces ethnies, une reconnaissance explicite de la parenté avec certaines ethnies de la République Centrafricaine.

- *Les ethnies de l'uele*: elles occupent l'Uele et comprennent entre autres les zande, les avungara, les abandiya, les abarambo, les amadi, les mangbetu, etc.

- *Les ethnies de la région d'Itimbiri-Ngiri*: agriculteurs et pêcheurs, les gens de ces ethnies appartiennent à la région Équatoriale. On trouve dans ce groupe les apagibeti-boa, les mba, les binza, les ngombe, les ese, les ngiri, etc.

- *Les ethnies de la cuvette centrale*: il s'agit du groupe d'ethnies que beaucoup de chercheurs appellent Mongo. On y classe les mongo de l'actuelle province de l'Équateur, les nkundo, les nsongo, les sakanyi, les nkutsu, les ngandu, etc.

⁹ Voir OBENGA, Th., *Op. cit.*, p.41-206. Cet ouvrage est une énorme contribution à la connaissance des composantes du peuple zaïrois. Son procédé scientifique et la qualité des résultats de sa recherche ont permis de dissiper certaines erreurs palpables de l'histoire humaine du Zaïre.

¹⁰ Nous nous limiterons à citer et à situer ces ethnies. Pour une étude approfondie, nous renvoyons à BOONE, O., *Carte ethnique du Congo. Quart sud-est* (Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences humaines, n. 37), Tervuren, 1961; BOONE, O., *Carte ethnique de la république du Zaïre. Quart sud-ouest* (Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Sciences humaines, n. 78), Tervuren, 1973.

- *Les ethnies de basele-Komo*: habitant la forêt équatoriale, ces ethnies sont installées à l'est de la ville de Kisangani et occupent une partie de la savane de ses alentours. On compte parmi elles les bali, les lika, les mbo, les mbeke, les budu, les nyari, les bira, etc.
- *Les ethnies du maniema*: Elles comprennent les peuples bembe, nyitu, lega, binja, lengola et autres petits groupes occupant le voisinage du lac Tanganyika.
- *Les ethnies Kongo*: descendant du célèbre royaume kongo précolonial, ces ethnies étendent leurs populations jusqu'en Angola, en république du Congo et à l'Enclave de Cabinda. Les tribus kongo du Zaïre sont constituées notamment des yombe, ndibu, ntantu, zombo, mbata, sundi, mpangu, etc.
- *Les ethnies du bas-kasaï*: il s'agit d'un groupe assez homogène d'ethnies comprenant cinq peuplades: les tio (tio, mfumu, ngenge, etc.), les boma-sakata (nunu, sakata, dza, tow, bai, tere...), les yans-mbum (yans, tsong, lwer, ngul, ding, etc.), les kuba (leele, njembe, bushong...), les bena lulua (bena-tshofa et bakwa-mbilai).
- les ethnies de l'entre Kwango-kasaï : elles englobent les yaka, les mbala, les pende et les lunda.
- *Les ethnies kasaï-shaba*: elles sont composées de trois sous-groupes suivants: les luba du shaba et les peuples qui les entourent comme les kanioks, les kalundwe et les lomotowa; les songye et les bangubangu ; et enfin les luba de la province kasaïenne, les lulua, les luntu, les binji, les mputu et les kete du nord.
- *Les ethnies lunda*: ce sont les mbagani, les mbal, les lwalwa, salampu, les rund, les ndembo et les tskokwe.
- *Les ethnies du Tanganyika-haut shaba*: elles comptent trois peuplades importantes: d'abord les tribus sanga c'est-à-dire les nweshi, les lembe, les lembwe, les lamba, les seba, les yeke... Il s'agit ensuite du sous-groupe formé par les hembra, les lumbu, les zela et les kalanga. On y trouve enfin les bamba aux côtés desquels figurent les shila, les aanza, les tabwa et les tumbwe.
- *Les ethnies de la région des grands lacs*: elles regroupent les furiiru, les shi, les havu, les hunde, les tembo, les yira, les nyanga, les hutu et les rundi.
- *Les ethnies du nord-est*: ce sont notamment les ethnies lugbara, les logo, les avukaya, les keliko, les kakwa, les alur, les moru, les madi, les pajulu, etc.

Face à ce foisonnement d'ethnies, les colonisateurs belges ont tôt imposé quatre langues nationales qui facilitent la communication interethnique: le Lingala, le Swahili, le Tshiluba et le Kikongo. Ces langues constituent de fait les langues liturgiques les plus utilisées au Zaïre. Le français demeure la langue officielle.

I.2.2. Quelques statistiques

Depuis les années 1945, la population du Zaïre connaît une augmentation très remarquable¹¹. Au moment où le pays accédait à la souveraineté internationale, en 1960, sa population était de 14.825.903 habitants. En dépit des rébellions des premières années de l'indépendance (1960-1965) et de la persistance de certaines maladies tropicales comme la maladie du sommeil, dix ans plus tard, cette population se chiffrait à 19.531.722 habitants¹². Les résultats des recensements révèlent qu'en 1980¹³, la croissance démographique s'est poursuivie, malgré la détérioration des conditions de vie économique; on dénombrait alors 26.377.260 Zaïrois et Zaïroises. Ce chiffre passa à 37.316.796 en 1990, puis 42.475.399 en 1994, soit une augmentation de près de 16 millions d'habitants en 34 ans.

I.2.3. Milieu de vie

L'occupation de l'espace zaïrois par sa population présente un clivage tridimensionnel¹⁴:

- *Le milieu urbain*: il concentre plus de la moitié de la population. Sièges des industries et des institutions politiques et administratives caractérisant les États modernes, les villes zaïroises sont des mégalo-poles où s'entrechoquent visiblement les succès et les échecs de

¹¹ Sur l'évolution démographique du peuple zaïrois, le Professeur Léon de Saint Moulin nous paraît être une référence fiable. Voir notamment "Essai d'histoire de la population du Zaïre", dans *Z-A*, 217 (sept. 1987), p.389-407.

¹² de SAINT MOULIN, L., *Art. cit.*, p.301.

¹³ Voir NGONDO, a P., de SAINT MOULIN, L. et TAMBASHE, O., «La population du Zaïre à la veille des élections de 1993 et 1994», dans *Z-A*, 268 (oct. 1992), p.489. L'invasion d'une partie de l'est du Zaïre par les réfugiés rwandais depuis la crise de 1995 ne facilite pas de nouvelles statistiques.

l'urbanisme. En effet, Kinshasa, Lubumbashi, Kisangani, Kolwezi, Likasi, Matadi, Boma, Bukavu, Isiro, Kananga, Mbujimayi, etc., ont paradoxalement le visage de la modernité et celui de l'urbanité sauvage. Certaines cités de ces villes construites après l'indépendance illustrent une véritable urbanisation anarchique, tandis que leurs périphéries sont de vrais villages en pleines villes¹⁵. Cela n'exclut pas non plus l'émergence de quartiers de la nouvelle bourgeoisie négro-africaine, arborant une architecture d'un luxe insolent. Les quartiers «Binza» de Kinshasa et «Golfe» de Lubumbashi, où s'élèvent des antennes paraboliques transmettant des émissions de télévisions européennes et américaines, sont les figures les plus représentatives du paysage paradoxal des villes africaines d'aujourd'hui.

Les villes zaïroises sont construites autour de centres industriels et miniers. Leur évolution et leur déclin ont souvent été liés à la prospérité ou à la faillite des compagnies qui les ont bâties.

- *Le milieu rural*: il est constitué d'innombrables villages. attachés aux coutumes ancestrales, ils sont le «reste» de l'Afrique traditionnelle. Bien que non négligeable, l'influence des mentalités citadines n'altère pas complètement la spécificité des villages du Zaïre. Contrairement aux villes où les originaires de plusieurs ethnies cohabitent côte à côte, les villages eux sont fortement homogènes. Ceci facilite la transmission et l'observance des coutumes et des traditions encore en vigueur. La population zaïroise des villages est essentiellement composée d'agriculteurs, de pêcheurs ou d'éleveurs de gros ou de petit bétail.

- *Le milieu rurbain*: il correspond au milieu intermédiaire entre les milieux rural et urbain déjà évoqués. Ce milieu est caractérisé par une symbiose de l'apport de la civilisation moderne et celle de l'Afrique traditionnelle. Les cités zaïroises rururbaines comportent quelques milliers d'habitants, souvent à proximité de villages. Kongolo, Kilwa, Kisantu, Mwene-Ditu, etc, font partie de cette catégorie.

¹⁴ Concernant cette triple réalité, voir MBAYA, K. et STREIFFELER, *Zaïre. Village, ville et campagne* (Alternatives paysannes), Paris, L'Harmattan, 1992.

¹⁵ L'étude de Jean-Marc Ela sur les villes est vraie pour le Zaïre, Cf. *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.

Cette esquisse des populations zaïroises souligne une diversité incontestable qui soumet à un dur questionnement les prétentions d'efficacité de toute politique centralisatrice de quelque ordre. Bien entendu, au-delà des différences linguistiques et environnementales, les peuples zaïrois affichent une unité culturelle qui n'exclut sans doute pas des particularités parfois décisives. Être Église dans un pareil univers est loin d'être évident. Jetons un regard rapide sur le parcours historique du pays de ces peuples.

1.3. Aperçu historique

L'histoire de notre pays a une influence décisive sur le cheminement de l'Église que nous essayons de cerner. Il nous paraît important de la connaître, fût-ce dans ses grandes lignes, afin de mieux apprécier la portée de notre étude.

L'histoire du Zaïre comporte trois volets de durées très inégales: l'avant-colonisation, la colonisation et l'après-colonisation. Bien que passées et même dépassées, les deux premières étapes continuent d'influencer, de plusieurs manières, l'évolution socio-politique et économique en cours. Comme nous le démontrerons par la suite, cette influence marque aussi le processus ecclésial; c'est à ce titre qu'il nous semble utile de l'évoquer à cette étape de la recherche. Notre propos s'en tiendra aux généralités.

3.1. La pré-colonisation

Souvent évoquée avec une nostalgie sans bornes, la période précoloniale a été rétablie grâce aux recherches archéologiques. Celles-ci révèlent l'existence d'une civilisation en terre zaïroise depuis la période préhistorique. L'analyse des fossiles découverts dans les régions du Shaba, du Kasai et du haut-Zaïre témoigne de l'existence des industries lithiques. Les «Pebble tools»¹⁶, par exemple, supposent l'existence de toute une civilisation dont les configurations sont perdues dans la nuit des temps. Tout compte fait,

¹⁶ C'est une catégorie de galets dont se servaient les australopithécidés.

les historiens pensent que ces galets ont facilité l'implantation des populations humaines dans les contrées d'Afrique centrale.

On note aussi les traces de l'industrie acheulienne. Développée par les Néandertaliens, cette industrie est réputée pour le traitement du bois. Elle explique l'occupation des régions forestières. En outre, on pense que des agriculteurs et des éleveurs de cette époque ont peuplé l'Uelé et le Bas-Zaïre. Fuyant la désertification du Sahara, les Bantous, quant à eux, seraient venus du nord pour s'installer dans la cuvette centrale entre 2.500 et 500 ans avant Jésus-Christ. Leurs organisations donnèrent lieu, plus tard au XIV^e siècle, à la naissance des royaumes Kongo, Kuba et Lunda.

I.3.2. La colonisation

Tout comme les autres pays africains, le Zaïre a connu, dès le 15^e siècle, la colonisation des Belges. Période d'exploitation des humains et de leurs richesses naturelles, la colonisation est paradoxalement aussi l'ère où s'est érigé l'État zaïrois moderne. C'est en effet à cette époque que le Zaïre est entré dans le concert des nations de cette planète. La quasi totalité d'infrastructures dont jouit la république aujourd'hui remonte à cette époque.

En revanche, la pratique coloniale a laissé des plaies béantes qui se cicatrisent difficilement. Les états d'âme et les mentalités collectives qu'elle a suscités chez les Zaïrois et Zaïroises de l'époque traquent encore l'imaginaire collectif. Le fait de mettre les maux actuels de la société à la charge de la colonisation n'en est qu'un exemple. Il n'est pas rare, en effet, d'entendre dire que «si ça va mal, c'est la faute des blancs»¹⁷.

Conformément à l'esprit de l'époque, l'Église et l'État ont travaillé côte à côte pour introduire cet immense pays dans l'aire de la «civilisation»¹⁸. L'Église catholique a

¹⁷ Le Père Van Parys a récemment fait allusion à cet état d'esprit qu'il nomme tout simplement «alibi». Voir VAN PARYS, J. M., «La situation actuelle de l'Église catholique du Zaïre: une interpellation», numéro spécial de *Mbegu*, 35, 1994, p. 16-24.

¹⁸ C'est la fameuse trilogie coloniale.

joué un rôle brillant dans cette aventure périlleuse dont les conséquences marquent encore le processus ecclésial d'aujourd'hui. La rage missionnaire contre le paganisme et le mépris des traits humains profonds des évangélisés ont conduit à la destruction de l'identité du peuple zaïrois.

L'avènement des mouvements d'émancipation des peuples a débouché sur la déconfiture, puis sur la cessation de la colonisation. C'est le 30 juin 1960 que s'est levé le «soleil» de l'indépendance dans le ciel zaïrois. Depuis, les autochtones ont pris le levier des commandes du destin du peuple zaïrois. À travers les méandres historiques de toutes sortes, le Zaïre poursuit sa course vers l'avenir, en titubant, voire en rampant.

I.3.3. La post-colonisation

Cette période va de l'indépendance (1960) à nos jours. D'abord époque de multiples espoirs de libération socio-politique et économique, la post-colonisation a vite sombré dans une atmosphère cauchemardesque. Elle a consacré un État-monstre qui affiche toutes les caractéristiques d'un pays du tiers monde: instabilité politique, débâcle économique, détérioration des conditions de vie, violation constante des droits de la personne, etc. Ce moment de l'histoire du Zaïre peut être subdivisé en trois sous-périodes:

a) La décennie d'après-colonisation (1960-1970)

Cette décennie est marquée par deux faits majeurs. D'une part la tourmente des rébellions qui a coûté des milliers de vies humaines¹⁹. Les assassinats politiques et la violence qui s'en est suivie ont tôt dissipé l'euphorie de la souveraineté nationale. Le pays s'est alors engluë dans un cycle de violence sans précédent. Tous les prétextes étaient alors permis pour pêcher en eaux troubles. Deux provinces, une partie du Kasai et l'actuel Shaba, firent sécession.

¹⁹ Parmi ces morts, on note un certain nombre de missionnaires «blancs». Le groupe de vingt missionnaires spiritains tués le 1er janvier 1962 à Kongolo constitue le cas le plus regrettable de cette tragédie. Considérant le respect et le prestige dont jouissaient les clercs en Afrique, et surtout les missionnaires de l'époque, cet odieux assassinat laisse beaucoup de points d'interrogation. Ce qui s'est passé il y a quelque temps au Rwanda, où 80% de la population est baptisée, invite davantage à la réflexion.

La pacification par le Haut commandement militaire amena le Général Mobutu au pouvoir, le 24 novembre 1965. C'est alors que commença la planification politique d'une dictature qui deviendra plus tard vorace et meurtrière. Accablé par la barbarie des rebelles et des fractions d'activistes armés qui avaient semé la terreur et l'insécurité pendant les années précédentes, le peuple zaïrois appuya fortement le régime Mobutu pendant ses premières années de règne. Cet appui massif, auquel participa l'Église catholique²⁰, servit de soubassement à une aventure politique dont on ne soupçonnait guère les ravages.

b) L'ère de l'idéologie de l'authenticité (1970-1990)

Le régime Mobutu s'est forgé une idéologie néo-coloniale incarnée dans le concept de l'«authenticité». Cette idéologie s'inscrit dans la mouvance du prolongement de la négritude de Léopold Sédar Senghor et du «consciencisme» de Nkwame N'krumah. L'idéologie de l'authenticité a déclenché un processus dit «du recours» aux racines de la tradition africaine. À ce titre, elle a été une révolution culturelle vouée à extirper les rémanences du colonialisme et à «restituer» aux Zaïrois et Zaïroises leur«âme» flouée, aliénée par la domination des occidentaux.

L'application du principe de l'authenticité était axée sur certains aspects de la vie sociale. Les noms sonnait l'occidentalisme ont été remplacés par ceux d'origine africaine²¹, l'esthétique vestimentaire a elle aussi changé, au profit d'une élégance jugée «authentiquement africaine». Fut aussi amorcée, une nationalisation systématique des entreprises et de certaines institutions sociales dénommée «zaïrianisation». L'ampleur

²⁰ Une étude du Bulletin *Pro Mundi vita* issue d'une enquête de 1969, stipule que le Zaïre de cette décennie « est un des pays où l'entente entre l'Église et l'État est des plus satisfaisantes»; Cf. *Congo-Kinshasa*, dans *Pro Mundi vita*. Bulletin, 32, 1970, p.43.

²¹ Comme nous l'avons souligné plus haut, c'est à cette époque que Congo-Kinshasa est devenu Zaïre, Léopoldville a pris le nom de Kinshasa, Élisabethville celui de Lubumbashi, etc.

de cette vaste opération engendra une grave crise entre l'Église et l'État²². Par ailleurs, elle s'accompagna d'une crise économique qui ne fait que s'aggraver²³.

L'État se structura fortement autour d'un parti unique, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), auquel on adhérait par le simple fait de naître de parents zaïrois. En conséquence, se développa un culte de la personnalité du Président Mobutu. Celui-ci s'attribua, ou se vit attribuer, des titres faramineux comme «le messie», «le sauveur», «le pacificateur»... Les mandarins de sa cour, dont la plupart sont soit d'anciens séminaristes, soit d'anciens élèves catholiques, constituèrent une bourgeoisie qui continue de prospérer jusqu'à ce jour.

c) L'aube de la démocratie(les années 1990)

Déclenché par la vague de la Perestroïka, cette période cristallise tous les enjeux qui marquent la société zaïroise d'aujourd'hui: quête démocratique, crise politique, effondrement économique, anomie, déliquescence de l'État, violence, montée de la religiosité, etc. Les bouleversements socio-politiques de cette époque rappellent sans nul doute l'atmosphère de l'indépendance du pays dans les années 60. Si cette période est porteuse d'espoirs, notamment celui de sortir de la dictature de Mobutu, il faut reconnaître qu'elle est aussi grevée de déceptions de plusieurs ordres. L'importance de cette période pour notre travail nous pousse à l'explorer davantage, mais nous ne pouvons en présenter ici que quelques éléments dont la dynamique d'ensemble souligne l'acuité du questionnement qui s'impose ici.

²² Nous nous pencherons sur cette crise plus tard.

²³ Pour mesurer la gravité de cette crise, voir GRAN, G. and HULL, G. (éd.) , *Zaire. The political economy of underdevelopment* , Gran Guy, New York, 1979.

c.1. Une société en ébullition²⁴

La société zaïroise est, selon le célèbre mot de René Dumont, «malade». Cette «maladie», qui date de quelques décennies, s'est aggravée de manière spectaculaire avec l'avènement des pressions populaires en faveur de la démocratie. Jour après jour, le Zaïre des années 90 est devenu une société de tensions.

c.1.1. Une quête démocratique dans le flou politique

Le règne du MPR a plongé le pays dans une crise économique et politique grave. Après avoir affiché une certaine indifférence face aux effets politiques de la tempête soulevée par la chute du bloc communiste en milieu zaïrois, le régime Mobutu fondé sur le parti unique a tenté de les contrer. Il s'est heurté au mur d'une résistance populaire vague²⁵. Face à une population exténuée par une dure oppression et étranglée par une crise économique contrastant avec les richesses scandaleuses évoquées plus haut, le régime Mobutu a choisi d'instaurer une «dictature démocratique» que d'aucuns appellent «médiocratie»²⁶. Celle-ci consiste à accepter en principe la démocratie et à la nier dans les faits, ou encore à adhérer aux accords politiques et à les saboter dans la pratique.

C'est en effet depuis le 24 avril 1990, au terme d'une série de consultations populaires, que le Président Mobutu, dans un discours tonitruant, larmes aux yeux, annonça sa volonté d'engager le Zaïre dans une aventure démocratique. Cette date consacra la

²⁴ Au regard de l'importance que revêt cette agitation sociale et ses corollaires, le centre d'étude et de documentation africaines (CEDAF) a ouvert une collection sur le Zaïre des années 90. L'on consultera avec intérêt: de VILLERS, G., *Zaïre 1990-1991: faits et dits de la société d'après le regard de la presse*, numéro spécial des cahiers du Cedaf-asdoc, 1-2, 1992 ; WILLAME, J.-C., De la démocratie «octroyée» à la démocratie enrayée (24 avril 1990-22 septembre 1991), numéro spécial de Cedaf-Asdoc, 5-6, 1991; NDAYWEL à NZIEM, I., *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux* (1990-1993), Cedaf-Asdoc, 6, 1993.

²⁵ Le qualificatif «vague» a ici tout son poids. Bien que bénéficiant d'une certaine organisation, cette résistance s'est souvent faite en ordre dispersé et sans préalables efficaces. Ainsi en est-il des manifestations étudiantes, des marches de protestation de syndicalistes, de chrétiens, de certains partis politiques ... On en trouvera quelques illustrations dans CIERVIDE, J., «Zaïre 1990-1992: éveil du peuple», dans *Z-A*, 264 (1992), p.219-226.

²⁶ L'expression est courante dans le langage zaïrois. Pour en avoir une idée, on lira notamment DJUNGU-SIMBA, Ch., *Sandrumba: on démon-cratise ! . Recueil de nouvelles*, Kinshasa, Les Editions du Trottoir, 1994.

liquidation constitutionnelle du monopartisme régnant et inaugura la «transition» vers une république plus «démocratique»²⁷.

Une pléthore de plus de 250 partis politiques vit le jour. Créés dans l'euphorie de la «liberté retrouvée», nombre de ces partis politiques portent des couleurs ethniques. Faisant et défaisant sans cesse des alliances politiques, ils se sont retrouvés en cartels qui indiquent un clivage bipolaire. D'un côté, les partisans du statu quo mobutiste, soutenus par l'armée; de l'autre les forces dites de changement. Entre les deux protagonistes flottent un certain nombre de partis satellites, qui se clament centristes.

Ces partis politiques se livrent une «guerre» acharnée. La première phase de cette lutte s'est déroulée à la Conférence nationale souveraine (CNS), un forum politique convoqué par Mobutu en 1991 sous la pression populaire et dirigé par l'évêque catholique Laurent Monsengwo²⁸. D'autres phases ont suivi: des marches«pacifiques» sévèrement réprimées par l'armée, le combat d'harmonisation des textes juridiques au parlement, etc.

Vautré dans une corruption quasi-institutionnelle, l'État zaïrois est devenu incapable d'exercer ses fonctions les plus élémentaires comme la protection des citoyens, le paiement du salaire des fonctionnaires, l'entretien des routes et de l'environnement... Dans ce décor, la personne humaine est à la solde d'un clientélisme politique exacerbé. Le champ politique a vampirisé les autres secteurs de la vie sociale; on est ainsi en présence d'une société en ruine qui semble préluder à une apocalypse.

²⁷ Sur les péripéties de cette transition, on se référera à TABLE DE CONCERTATION SUR LES DROITS HUMAINS AU ZAÏRE, *Zaire 1992-1996: Chronique d'une transition inachevée* (Préface de J.-F. Ploquin et postface de P. Rosenblum), Vol. 1 & 2, Paris, L'Harmattan, 1996.

²⁸ Nous reviendrons sur la portée théologique de cette présence épiscopale en milieu politique.

c.1.2. Une économie moribonde

Dans les années 1980, on parlait déjà d'une «crise» de l'économie zaïroise. L'aggravation de cette crise a abouti aujourd'hui à une économie moribonde²⁹. Malgré les richesses du sous-sol, la situation économique est l'une des plus pauvres de la planète. Le circuit économique normal est complètement chaotique. Les politiques suicidaires du FMI et de la Banque Mondiale, imposées par le brandissement des ajustements structurels, ont essuyé un échec cuisant. Face à l'impasse économique, se multiplient des stratégies informelles qui tentent de répondre tant bien que mal aux besoins élémentaires de la population. C'est ainsi qu'on se retrouve avec deux types d'économies: l'économie apparente et l'économie réelle.

- L'économie apparente

La première est celle qui suit les règles classiques de l'économie occidentale. Cette économie est systématiquement asphyxiée. La production minière sur laquelle elle repose largement est en décroissance. Les prix des minerais sur le marché mondial ne favorisent guère la moindre croissance économique. Depuis 1990, l'inflation monétaire cause une sérieuse dégradation économique³⁰. En conséquence, il existe un foisonnement de taux de change. Les devises étrangères, en particulier le dollar américain, sont désormais des monnaies de référence qui se changent en pleine rue. Le circuit bancaire en souffre beaucoup; des masses d'argent sont stockées hors des banques. Sur ce fond chaotique, s'est ajouté le déchirement du tissu économique causé par les pillages dans plusieurs villes du Zaïre, à la suite des jacqueries militaires de 1991 et 1992. La dernière guerre est venue amplifier une situation déjà très grave.

²⁹ Pour comprendre la gravité de la situation économique des années 1990, il nous paraît intéressant de suivre son évolution depuis les années 1960. Voir notamment SEGERS, J., «L'économie congolaise», dans *Congo-Zaïre*, 15 (1963), p. 143-160; ID., «L'économie congolaise après cinq années d'indépendance», dans *Congo-Zaïre*, 31, (1965), p. 243-251; BEECKMANS, R., «La croissance de l'économie congolaise depuis le 24 juin 1967», dans *Z-A*, 53 (1971), p. 147-156; KABUYA, K., «Stabilisation économique et financière au Zaïre: limites et exigences», dans *Z-A*, 145 (1980), p.263-274; KIKASSA M., «Les problèmes actuels de l'économie zaïroise», dans *Z-A*, 124, (1978), p.195-205; ID., »Conjoncture économique du Zaïre 1983-1984», dans *Z-A*, 193 (1985), p.133-144.

- L'économie réelle

La débâcle du système économique structuré a engendré une autre forme d'économie déjà très connue des spécialistes: l'économie informelle³¹. Elle apparaît comme une panoplie d'activités de subsistance émergeant du vide et de la crise créés par la déconfiture de l'économie structurée. Issue de la «base», cette économie est entièrement véhiculée et alimentée par des gens «simples» qui luttent quotidiennement contre la misère. En voici quelques formes et activités:

Le petit commerce: il est présent partout au Zaïre. Les cités zaïroises n'ont jamais connu autant de commerce de débrouille. C'est une activité monopolisée par les revendeurs qui s'approvisionnent auprès des grossistes. Le nombre de kiosques en pleine rue, sur les places publiques et au marché en témoigne. Cette branche de la «seconde économie» concerne les biens de première nécessité accessibles à toutes les bourses, y compris les produits pharmaceutiques. Elle recouvre aussi le commerce ambulancier. Ainsi, il est fréquent de voir déambuler des camelots surchargés de petits articles qu'ils vendent à des prix concurrentiels. Le «petit commerce à domicile» s'occupe de la revente de la bière, de boissons sucrées, de beignets, de braises, du pétrole, de la farine, du riz, de légumes, etc. Parmi les tenants de ce genre de commerce, les revendeurs de carburant appelés «Kadhafi» sont une catégorie remarquable qui inonde toutes les villes du Zaïre³².

Les petits métiers: il s'agit d'une série de «professions» qui illustrent le sens du débrouille du peuple zaïrois face à la «mort» de l'Etat. Ces petits métiers sont l'écho de

³⁰ Le pourcentage de cette dépréciation monétaire est effroyable. Selon l'Ambassade des USA à Kinshasa, l'inflation était de 242% en 1990, 3.747% en 1991, 3031 % en 1992, 8828 % en 1993, 6030 % en 1994, 382 % en 1995, 250 % au 1er trimestre de 1996. Cf. *La Référence Plus*, 805 (13 juillet 1996), p.3.

³¹ Il n'existe pas encore d'unanimité sur l'appellation exacte de ce type d'économie. On l'appelle tour à tour «économie populaire», «seconde économie», «économie non structurée», «économie marchande», etc. Sur la nature et l'état de cette économie en milieu zaïrois, voir MAC GAFFEY, J., *Entrepreneurs and parasites. The struggle for indigenous capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; de VILLERS, G. (dir.), *Économie populaire et phénomènes informels au Zaïre et en Afrique* (CEDAF, 3-4 (1992)), Bruxelles, 1992; LECLERCQ, H. «L'économie populaire informelle de Kinshasa, approche macro-économique», dans *Z-A*, 271 (1993), p.17-36; MUBAKE, M., «Économie souterraine et secteur informel au Zaïre: caractéristiques et fonctions», dans *Z-A*, 188 (1984), p.263-272.

³² Sur la réalité des «Kadhafi», voir OMASOMBO, T., MURHEGA, M., NAGIFI, D. et SHABANZA, K., «Les kadhafi: revendeurs «non-officiels» de carburant», dans de VILLERS, G. (dir.), *Op. cit.*, p. 60-80.

«l'article 15», non inscrit dans la Constitution de la république mais connu de tout le peuple. Cet article dit: «Débrouillez-vous»³³. L'artisanat, la plomberie ambulante, le service «quado» ou le rechapage, le jardinage³⁴, les charretiers, les vendeurs du bois de chauffage, les bagagistes, les cireurs de souliers, les recycleurs, etc, représentent autant de ces métiers dont les revenus annuels sont difficilement calculables et qui demeurent hors taxes.

L'épargne informel: c'est le système par lequel circule l'argent entre les mains de la population. Ce système d'épargne et de crédit rotatif fonctionne au sein des tontines appelées «Moziki» ou «Likelemba»³⁵. Son système de prêt dit «banque Lambert» alimente une forme de solidarité pour contrer les déboires de la crise économique. Les membres cotisent régulièrement une certaine somme d'argent et la confient tour à tour à chacun d'entre eux. Ce phénomène n'est pas l'apanage des acteurs de l'économie informelle, les fonctionnaires, les collègues de travail y recourent massivement.

La contrebande frontalière: elle est effervescente dans tous les postes frontaliers, d'où elle se répand avec une ampleur incalculable. Ce phénomène est un exemple éloquent de la corruption qui règne en terre zaïroise. Kasumbalesa, Muanda, Kinshasa(Beach), Dilolo, Luozi, Goma, Bukavu, Kalemie, etc, connaissent cet aspect de l'économie souterraine³⁶.

Le paysage économique du Zaïre des années 1990 inspire beaucoup d'inquiétudes. Il s'agit, en effet, d'une économie de lutte de survie quotidienne. Dans un tel uni-

³³ Selon les témoignages recueillis sur le terrain, ce serait le Président de la république qui aurait lancé ce slogan au cours d'un meeting populaire avant les années 1975.

³⁴ Depuis les années 1990, le jardinage a pris des proportions qui ne peuvent qu'attirer l'attention des économistes. Les espaces verts de certaines villes ou le moindre lopin de terre soupçonné de produire quelque légume sont littéralement envahis et mis en valeur.

³⁵ Pour une étude approfondie, nous renvoyons à OMASOMBO, T., «Exclus des prêts bancaires, ils sont ailleurs », dans de VILLERS, G. (dir.), *Op. cit.* p.81-96; NTAMBWE, K., «Le «Likelemba» et le «Moziki»: nature et problèmes socio-juridiques en droit privé zaïrois», dans *Z-A*, 177(1983), p.431-440; ID., «Le prêt usuraire: son histoire en général et sa pratique dans la société zaïroise. À propos de la pratique dite «banque Lambert» », dans *Z-A*, 175 (1983), p.281-293.

³⁶ Pour illustrer cette composante de l'économie informelle, qu'il suffise de lire MAKWALA, M., «The trade in food Crops, manufactured goods and mineral products in the frontierzone of Luozi», dans MAC GRAFFEY, J. and others, *The real economy of Zaïre: The contribution of Smuggling and other unofficial activities of national wealth*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 97-123.

vers, comment l'Église catholique accomplit-elle sa mission ? Avant d'approfondir cette question, présentons globalement l'univers de croyance dans lequel elle baigne.

II. UNIVERS DE CROYANCE

En tant qu'organisation institutionnelle d'un vécu religieux, l'Église catholique romaine au Zaïre s'insère dans un vaste ensemble de croyances professées et vécues. Elle n'a pas le monopole de la croyance en un Être invisible, moins encore en un idéal religieux. Cela la met dans une position par rapport à d'autres formes de croyances vécues et institutionnalisées qu'il importe de signaler, ne fût-ce qu'à grands traits. Après une mise en place de l'univers religieux zaïrois, nous présenterons brièvement, dans cette rubrique, la trajectoire historique et la «carte postale» de cette Église dont nous voulons saisir la problématique d'auto-réalisation.

II.1. Religions en république du Zaïre

L'univers de croyance au Zaïre comprend trois types de religions réellement pratiquées: les religions traditionnelles africaines, les religions chrétiennes et l'Islam. Nous les présenterons brièvement sans tenir compte de l'ordre de leur importance sur le terrain.

II.1.1. Les religions traditionnelles africaines

Toute la vie traditionnelle des négro-africains est imprégnée du religieux. La religion, en effet, s'entrelace tellement avec les autres secteurs de la vie qu'il est logiquement incorrect de parler de la religion traditionnelle tout court. C'est avec un réalisme exemplaire qu'un Ernest Damman note qu'«il est bon de renoncer à classer systématiquement les phénomènes religieux à la façon occidentale; l'Africain vit dans et de la totalité»³⁷. Au contraire des grandes religions du monde, les religions traditionnelles

³⁷ Voir DAMMAN, E., *Les religions de l'Afrique* (Les religions de l'humanité), Paris, Payot, 1964, p. 54.

africaines ne possèdent ni sources écrites, ni fondateur(s), ni code doctrinal précis. Il s'agit de religions vécues qui se transmettent oralement, de génération en génération, à travers les rites, les proverbes, les devinettes, les mythes, les légendes, les contes, les us et coutumes. La pratique de ces religions s'intensifie avec une force particulière aux moments cruciaux de la vie tels la naissance, l'initiation, la mort, la maladie, le deuil, la sécheresse, etc. Toutefois, on ne peut non plus supposer un «vide religieux» à des moments de tranquillité et de prospérité.

Nombre d'ethnologues, d'anthropologues, d'historiens des religions et de théologiens sont passés comme par enchantement de la condamnation pure et simple de ces religions à la reconnaissance de leur «valeur». La disqualification primordiale n'a pas suffi pour signer leur certificat de mort. Loin de survivre, comme d'aucuns l'ont souvent, hélas, pensé, ces religions sont vivantes, en dépit des mutations du contexte.

Bien entendu, les religions traditionnelles sont menacées et influencées par les religions importées, en l'occurrence le christianisme et l'Islam, mais tout autant par l'urbanisation, la modernisation, etc. Nous ne donnons ici que le sommaire de l'architecture et du contenu, tels qu'ils apparaissent dans la pratique, les gestes et le discours de ceux qui en vivent³⁸.

a) Au-dessus de tout, un Être Suprême

Les religions traditionnelles africaines du Zaïre sont fondées sur la croyance en un Dieu Unique. Selon les témoignages des adhérents, et les missionnaires sont unanimes là-dessus, ce monothéisme n'a rien à voir avec une quelconque influence de la conception chrétienne de Dieu. Cet Être Suprême est nommé: «Nzambi» (Bangala , Bakongo...), «Imana» (Bashi, Havu), «Nvidye» ou «Leza»(Luba du Shaba), «Maweja» (Luba du Kasai, Lulua), «Mungu»(Swahili), «Ngwilmpwu », «Nkiir ou Kalunga» (Mbiem)...

³⁸ Pour plus de détails, on lira avec intérêt les publications du CERA. Voir en particulier MULAGO, G. C. M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, PUZ, 1973.

Maître de la vie et de la mort, le Dieu négro-africain est avant tout Créateur. Il habite là-haut et ses desseins sont insondables. Transcendant, cet Être unique est hors de l'espace et du temps. Les adeptes des religions traditionnelles ne peuvent le «sentir» et l'«adorer» que par l'intermédiaire des ancêtres du clan.

b) Le culte des ancêtres

Les ancêtres occupent une place de choix dans le phénomène religieux en société zaïroise. Leur rôle est d'autant plus prépondérant qu'ils constituent une véritable plaque tournante dans les religions traditionnelles. Dans le langage courant, les religions traditionnelles sont appelées «religions des ancêtres». Le Père Josef Franz Thiel, missionnaire chez les Mbiem dans le Bandundu, note par exemple que: «les ancêtres ont une importance si grande pour la vie des Mbiem qu'on ne peut guère imaginer un aspect de celle-ci qui ne soit dominé par eux. Aucun domaine, qu'il soit religieux ou magique, économique ou social, ne peut être étudié sans tenir compte des ancêtres.»³⁹ Intermédiaires entre l'Être Suprême et les humains, ils veillent constamment sur les vivants et ils sont garants de la fertilité de la terre, de la fécondité des humains, de la cohérence sociale, du succès dans la vie...

Les ancêtres vivent dans l'au-delà, dans le monde invisible, d'où ils exercent leur influence sur les vivants. Tous les morts ne deviennent pas ancêtres. Parmi les conditions pour l'être, on signale généralement⁴⁰: la renommée historico-sociale, l'incontestable crédibilité morale, les rites funéraires conformes aux coutumes et accomplis en terre natale, le fait de laisser parmi les vivants un ou des héritiers pour perpétuer la mémoire du défunt...

Les vivants vénèrent les ancêtres. Ils leur offrent des sacrifices variés: animaux, nourriture, boisson, vêtements, etc. C'est à eux qu'ils adressent leurs supplications, qu'ils

³⁹ THIEL, J.F., *La situation religieuse des Mbiem* (CEEBA, II, 1), Bandundu, Centre d'Études Ethnologiques, 1972, p.89. Ceci est vrai pour tous les négro-africains.

⁴⁰ Cf. THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., *Terre africaine et ses religions*, Paris, L'harmattan, 1975, p. 100-101.

confient leurs soucis, leurs projets pour qu'ils les exaucent ou les transmettent à l'Être Suprême. C'est aussi à eux qu'ils offrent des sacrifices expiatoires pour réparer les torts comme l'inceste, la transgression des lois coutumières qui perturbent la cohésion sociale, etc. Des rites spéciaux sont prévus pour ce culte. Ils se déroulent soit dans les cases sacrées⁴¹, soit dans des lieux tenus secrets, soit encore devant des statues représentant les ancêtres.

Les «bakulu» ou les «mbuta» (les anciens), «cadets» des ancêtres, sont chargés de présider le culte des ancêtres. En ville comme au village, ils en détiennent le monopole. Si le milieu rural est fréquemment le théâtre de ce culte, les villes ne s'en dispensent pas. On y rencontre souvent des cultes en «formule abrégée». Au début d'une cérémonie socio-religieuse comme la clôture d'un deuil, la conclusion d'une alliance matrimoniale, l'aîné verse toujours quelques gouttes de bière en terre, comme part réservée aux ancêtres. Une personne qui entreprend un long voyage se fait frotter quelques gouttes de salive sur le front par le chef du lignage ou son représentant, comme bénédiction des ancêtres. Beaucoup de chrétiens et chrétiennes pratiquent ce culte abrégé des ancêtres, sans y percevoir un inconvénient ou une menace pour leur foi.

c) Les esprits

L'univers métaphysique des religions traditionnelles africaines en milieu zaïrois est dominé par la croyance aux esprits. La nature de ceux-ci, leur rôle dans la vie des humains ainsi que leur «position» par rapport à l'Être Suprême et aux ancêtres sont en rapport étroit avec la cosmogonie négro-africaine. Les esprits des morts, croit-on, planent sur le monde des vivants. Parmi eux, il y a de bons et de mauvais esprits.

Les esprits habitent certains éléments de la nature: les montagnes, les grands rochers, certains arbres géants, la forêt, les eaux... Ils peuvent prendre plusieurs formes animales pour nuire aux impénitents ou manifester la colère des ancêtres. Certains es-

⁴¹ On trouve encore aujourd'hui des cases des ancêtres à l'entrée des villages ou dans les coins des maisons.

prits bénéficient de cultes. Il en est ainsi du culte de Lyangombe dans la région interlacustre.

d) Pratiques frontières

La vitalité et l'essence des religions traditionnelles s'étendent sur certaines «pratiques parareligieuses»⁴²: le fétichisme, la sorcellerie et la divination⁴³. Sans être forcément l'apanage des adeptes des religions traditionnelles, ces pratiques connaissent aujourd'hui une expansion aux dimensions de la société zaïroise. Nos enquêtes démontrent que le chrétien le plus fervent tout comme le plus juré des «païens» y croient, sans nécessairement y recourir avec la même intensité.

Le fétichisme apparaît, dans le comportement des gens aujourd'hui, comme une pratique qui consiste à recourir aux gris-gris pour sortir d'ennuis de quelque ordre, s'en protéger ou les éviter carrément. Avant de monter sur le ring, un boxeur ou un catcheur zaïrois «fait» ses fétiches. Il en est de même des footballeurs. Chaque équipe de football zaïroise a son détenteur de fétiches, le «nganga» qui cuisine ses chances de performance. Le cas le plus classiquement connu au Zaïre est celui des politiciens. Nombreux sont ceux qui ont leur féticheur pour se maintenir en poste et se «protéger» contre les forces maléfiques.

La sorcellerie est un phénomène qui hante davantage le monde zaïrois. Entendue comme une pratique qui consiste à jeter un mauvais sort sur quelqu'un, la sorcellerie est le phénomène le plus imposant de l'univers magico-religieux en pays zaïrois. Selon l'imaginaire collectif, les sorciers et les sorcières «opèrent» souvent la nuit et mangent la chair de leurs victimes. Ils se servent, pense-t-on, des objets magiques et de certains animaux comme le hibou, le chat, etc, pour nuire à leurs victimes. La plupart d'entre eux sont du troisième âge; toutefois, on dénombre aussi quelques jeunes dans leurs rangs.

⁴² L'expression est empruntée au Professeur MULAGO, Cf. *Op.cit.*

⁴³ Sur la définition et la distinction techniques des notions connexes, nous renvoyons aux ouvrages spécialisés. L'on consultera avec intérêt: MULAGO, G.M., *Op.cit.*; BUAKASA, T.K.M., *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, Unaza-Cedaf, 1973; THOMAS, L-V. et LUNEAU, R., *Op. cit.* p.159-170.

On peut devenir sorcier ou sorcière, «ndoki», «mulozi» en subissant une initiation ultra-secrète, ou par héritage, consciemment ou inconsciemment. La sorcellerie est très redoutée: elle conduit souvent les gens à la méfiance, à l'exil ou à l'errance.

La divination est aux antipodes de la sorcellerie. Elle consiste à dépister les sorciers. Les devins ou «nganga-nkisi», ces voyants habiles qui débusquent la ruse des sorciers et sorcières, sont très fréquentés par la population zaïroise. Leur clientèle se recrute autant en milieu chrétien qu'en milieu païen. Certains devins sont aussi guérisseurs ou thérapeutes. On aperçoit leurs cabanes aussi bien en villes que dans les villages. Certains s'appellent «docteurs du bois» et arborent des panneaux publicitaires exhibant leurs spécialités. Il y en a même qui prétendent «guérir» le sida.

e) Sectes «païennes»

En marge des religions traditionnelles proprement dites se trouve une série de confréries ésotériques qui s'y rattachent de quelque manière. Il s'agit de groupes plus ou moins organisés dont le «code doctrinal» comprend des éléments magiques mêlés à certains aspects des religions traditionnelles africaines telle que l'offrande de sacrifices d'animaux. Elles se présentent généralement comme des cercles cabalistiques auxquels on accède par une initiation rigoureuse. Leur langage est hors du commun des mortels. La danse est au centre de leur apparition en public. Qu'il s'agisse des «Mbuli» en pays hembra ou des «bifwebe» chez les luba et les songye du Shaba la réalité demeure la même.

II.1.2. L'Islam

L'Islam est l'une des religions minoritaires présentes au Zaïre. Il y a été introduit au moment de la traite négrière qui a sévi au Zaïre avant la colonisation belge. Son expansion en territoire zaïrois est étroitement liée à l'histoire de la traite. C'est dans la partie est du pays que sont concentrées les plus grandes communautés musulmanes. La ville de Kasongo et ses environs sont le fief naturel de l'Islam. Toutefois, on trouve des groupements islamiques importants dans les villes. Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani, par exemple, connaissent une présence musulmane pas très impressionnante mais significative. On estime généralement les adeptes de l'Islam à moins de 5% de l'ensemble de la population zaïroise⁴⁴.

Les musulmans du Zaïre se recrutent bien sûr parmi les Zaïrois et Zaïroises. En ville, les immigrants ouest-africains, les expatriés libanais et pakistanais gonflent leurs rangs. Depuis quelques décennies, la COMIZA (communauté islamique du Zaïre) est l'organe officiel représentant les musulmans du Zaïre.

II.1.3. Les religions chrétiennes

Depuis près de cinq siècles, les religions traditionnelles africaines sont bousculées, défiées, concurrencées par des religions venues essentiellement de l'Occident et de l'Orient. Ces religions leur livrent une bataille sans merci et les influencent nettement. On en distingue quatre: le christianisme protestant, le Kimbanguisme, le catholicisme, les sectes et les gnoses ésotériques. Encore une fois, nous les parcourons sans tenir compte de l'importance numérique qu'elles représentent auprès de la population.

⁴⁴ Le caractère minoritaire de l'Islam dans l'univers religieux du Zaïre fait que beaucoup de chercheurs le classent parmi les "autres religions". Voir par exemple, de SAINT MOULIN, L., «Les résultats de l'évangélisation au Zaïre. Analyse de quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain», dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa-Gombe, Édition du Secrétariat général de l'épiscopat, s.d., p. 343-381. Il est curieux de constater le manque d'engouement pour cette religion, en dépit de la possibilité de polygamie qu'elle offre.

II.1.3.1. Le christianisme protestant

Le protestantisme zaïrois occupe, pour des raisons historiques⁴⁵, le deuxième rang en importance après le catholicisme. Il comprend un certain nombre de communautés issues des missions anglo-saxonnes et scandinaves, regroupées depuis mars 1970 au sein de l'Église du Christ au Zaïre (ECZ)⁴⁶. Mises ensemble, ces communautés constituent une seule entité ecclésiale où les lois de la synodalité sont de mise. Qu'elles soient baptistes, évangéliques, presbytériennes ou méthodistes, les diverses communautés de l'ECZ sont parfois désignées par un nombre. Ainsi en est-il de la 32e communauté baptiste du nord-Shaba, 40e communauté adventiste du 7e jour, etc. En 1988, l'ECZ comptait 62 communautés ayant chacune sa dénomination. Sa population se chiffrait à 12 millions d'adhérents pour l'ensemble du territoire national zaïrois.

Les communautés membres de l'ECZ sont supervisées par leurs représentants locaux. Elles disposent chacune d'une certaine autonomie quant à l'organisation culturelle et même à certains détails doctrinaux. Cela amène à constater un net pluralisme ecclésial qui laisse parfois planer un anarchisme à peine dissimulé. Bien plus, les fréquentes scissions de ces communautés fragilisent leur communion et favorisent la naissance des sectes.

Dans son organigramme actuel⁴⁷, l'ECZ se présente comme suit: au sommet de la hiérarchie se trouve le président. Actuellement, c'est «Monseigneur»⁴⁸ Bokeleale. Il est assisté d'un synode national. Viennent ensuite le secrétariat général de l'ECZ, d'une part

⁴⁵ Ayant été une colonie belge, le Zaïre était avant tout un territoire d'évangélisation catholique. De fait, c'est d'abord et avant tout aux missionnaires catholiques belges que la responsabilité d'évangéliser a été confiée par le roi Léopold II. Alors que la mission catholique de l'actuel Zaïre a commencé au 15e siècle, c'est seulement en 1878 que la première station missionnaire protestante tenue par les baptistes sème sa première graine d'Évangile. Pour une vision d'ensemble du protestantisme zaïrois, voir BRAEKMAN, E., *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, Éditions des Éclaireurs unionistes, 1961; MAKANZU, M., *L'histoire de l'ECZ*, Kinshasa, Cedi, 1973.

⁴⁶ Sur les enjeux de cette appellation, voir KABONGO-MBAYA, P., *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature* (Homme et Sociétés), Paris, Karthala, 1992.

⁴⁷ Cf. KABONGO-MBAYA, P., *Op. cit.*, p. 293.

⁴⁸ Cette appellation, que certains membres de l'ECZ contestent, est chargée d'ambiguïtés théologiques très sérieuses. Il en est de même de titres semblables qu'on trouve dans certaines communautés protestantes: «patriarche», «apôtre», «évêque»...

et, d'autre part, le comité exécutif national, qui dépendent directement du synode national. Le secrétariat général supervise les départements et commissions synodales. Il y a également les synodes régionaux, et enfin les communautés locales.

Le culte protestant, largement centré sur la prédication de la Parole de Dieu, célèbre de temps en temps la «sainte cène» avec les matières locales. La vie ecclésiale elle-même s'articule principalement autour de la méditation de la Parole de Dieu, de la prière et, en certains cas, de l'exorcisme. Parmi les communautés de l'ECZ, certaines se distinguent par l'apparat de leurs costumes. C'est le cas des «mamans protestantes» qui portent un pagne élégant, exhibant cette inscription: «muklisto azali muinda» (un(e) chrétien(ne) est une lumière luisante).

L'ECZ dispose d'un réseau important d'activités sociales soutenues par les Églises soeurs d'Occident à travers certaines institutions. Elle participe activement au développement de la nation dans divers domaines: l'éducation, la santé, l'alimentation, l'agriculture, etc. Dans le domaine sanitaire par exemple, l'ECZ comptait, en 1988, 63 hôpitaux et 500 centres de santé et maternités. L'Armée du salut et les méthodistes, pour ne citer que ceux-là, assurent, dans ce secteur, une présence non négligeable autant en milieu urbain qu'en milieu rural.

L'engagement de l'ECZ dans le social s'étend aux coopératives et à l'épargne. Le crédit Luymas créé par un laïc baptiste à Kinshasa en est un exemple éloquent. Il dessert quelque 12.000 personnes jusque dans la province du Bas-Zaïre.

Sur le plan de la formation avancée, l'ECZ dispose des Facultés protestantes (Kinshasa) et des instituts supérieurs de formation pastorale (Kinshasa, Kimpese...). Dans la plupart des Églises membres de l'ECZ, les femmes peuvent être ordonnées pasteurs et il en est qui les acceptent à l'«épiscopat».

L'ECZ, comme organisation ecclésiale, n'est ni membre de la CETA, ni du Conseil oecuménique des Églises, ni même de l'Alliance évangélique universelle. La respon-

sabilité d'adhésion à l'un ou l'autre de ces organismes est laissée à chaque communauté membre.

II.1.3.2. Le Kimbanguisme

Le Zaïre compte un certain nombre d'Églises afro-chrétiennes issues de l'évangélisation missionnaire. Ces Églises sont dites «indépendantes africaines»⁴⁹, à cause, entre autres, de leurs «distances» par rapport aux «Églises-mères» et de leur naissance en terre africaine à l'initiative des africains. Bien plus, leur message est souvent teinté d'un messianisme politique, ou tout au moins d'un syncrétisme s'enracinant dans la tradition africaine. Dans le cadre modeste de cette étude, nous nous limitons à la présentation sommaire d'une de ces Églises indépendantes africaines qui nous semble la plus importante et la plus influente de cette catégorie: le Kimbanguisme. Tout en notant leur présence dans l'univers religieux zaïrois, nous laissons de côté le «Kitawala», le «Matsouanisme» et autres mouvements prophétiques de cette obédience.

a) Note historique: la «pentecôte noire» à Nkamba⁵⁰

Le kimbanguisme, ou «Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu» (E.J.C.S.K.), est né en 1921 à Nkamba dans la province du Bas-Zaïre. Comme l'indique clairement son nom, le Kimbanguisme a été fondé par Simon Kimbangu, un catéchiste baptiste du village Nkamba. A l'origine, Simon Kimbangu dit avoir bénéficié d'une «vision» le 18 mars 1921 qui l'autorise à fonder une Église. En 1921, Nkamba, la «nouvelle Jérusalem», et ses environs sont sous l'effet de la pentecôte. Le prophète noir multiplie les actes extraordinaires qui secouent les coeurs de ses compatriotes. Les guérisons en masse - et même les «résurrections»- s'ensuivent. La prédica-

⁴⁹ Pour un exposé technique sur cette appellation, voir NGALULA TSHIANDA, J., «L'expression «Églises indépendantes africaines»: un usage problématique dans le contexte zaïrois», dans *RAT*, 18(1994), p.249-260.

⁵⁰ Pour une étude approfondie, voir SINDA, M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme, Matsouanisme-autres mouvements. Précédé de Les Christ noirs par BASTIDE R.* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1972; DIANGENDA, K., *L'histoire du Kimbanguisme*, Kinshasa, Editions Kimbanguiste, 1984...

tion de la Parole biblique embrase des foules innombrables et les amène à se convertir à la «nouvelle religion».

Bien que centré sur la Bible, le message du prophète Kimbangu est imprégné de l'idée de l'indépendance et de l'égalité entre blancs et noirs. Son prophétisme est, à coup sûr, mêlé de nationalisme. Le contexte socio-politique étant colonial, le prophète sera écroué sans pitié par le pouvoir en place, à la grande satisfaction des missionnaires occidentaux qui, du reste, n'étaient pas épargnés par les feux de sa prophétie. Il mourra prisonnier à Lubumbashi en 1951, après avoir subi l'humiliation et la persécution⁵¹. Un témoin rapporte que du fond de sa prison, il avait déclaré en toute simplicité: «Je ne suis qu'un serviteur du Christ, rien de plus».

L'emprisonnement de Simon Kimbangu et la proclamation de la dissolution de son Église n'arrêteront pas l'expansion de sa religion. C'est sa femme, affectueusement appelée «Maman» Mwilu Marie, entourée de quelques amis fidèles du prophète noir et de ses fils, qui en assurera la pérennité dans une parfaite clandestinité. Les adhérents traverseront les heures sombres de la persécution, la dispersion et même l'interdiction, sans faiblir. Le 24 décembre 1959, le kimbanguisme reçut du régime en place la reconnaissance comme Église. Son Éminence Joseph Diangenda, fils de Kimbangu, fut reconnu comme son chef spirituel. Cette religion sortit alors de la clandestinité.

La trajectoire du kimbanguisme ressemble à plusieurs égards à celle du christianisme des temps de la persécution. Aujourd'hui, cette Église compte plus de 3.000.000 d'adeptes zairois, sans compter ceux des pays voisins du Zaïre.

⁵¹ Selon une certaine opinion, le prophète noir se serait converti au catholicisme peu avant sa mort. Malgré l'abondance des énergies investies dans cette allégation, pas grand monde n'en est convaincu, à part ses auteurs. Le contexte de naissance et du déroulement de ce qu'il convient d'appeler l'"affaire Kimbangu" est en lui même assez éloquent pour qu'il soit possible de formuler différentes hypothèses. Un fait est cependant vrai, et c'est là notre intérêt, le kimbanguisme existe. Il se réclame du Simon Kimbangu d'avant la prétendue conversion au catholicisme. Sur l'opinion de cette conversion, voir RAYMAEKERS, P. et DEROCHE H., *L'administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1921-1957)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 1983, p.323-346; voir aussi ce qu'en pense Martial Nsinda, *Op. cit.*, p.84-86.

Le régime Mobutu, a réhabilité Simon Kimbangu. La dimension socio-politique de l'expansion prophétique de sa religion a tourné en complaisance à l'égard du pouvoir en place. Depuis, l'opinion populaire pense que la hiérarchie de son Église s'est davantage rapprochée du pouvoir. Le jet de pierres qui a accompagné le cortège autour de la dépouille mortelle de Diangenda (mort en Suisse en 1993) lors de son rapatriement à Kinshasa en est une forme de dénonciation.

b) Quelques aspects du kimbanguisme

La prière occupe une place de choix dans le Kimbanguisme. On y note une insistance particulière sur la purification intérieure par la confession publique et le jeûne. La quête du salut intégral est une priorité. L'exorcisme y est assez courant. Un accent particulier est mis sur la vie communautaire. Une liturgie rythmée par la symphonie de la fanfare accompagne souvent la célébration cultuelle. L'uniforme vert et blanc ainsi qu'un mouchoir de tête vert pour les femmes sont de rigueur pendant la célébration et les cérémonies officielles. Ce costume constitue un signe distinctif des kimbanguistes. Le temple kimbanguiste et sa cour sont considérés, à l'instar du village Nkamba, comme des lieux sacrés. Les fidèles y accèdent et y circulent pieds nus.

Si les méthodes d'évangélisation kimbanguistes sont proches de celles des missionnaires, certaines facettes de sa doctrine s'en distinguent. Ainsi en est-il de la conception de la Trinité. Pour le Kimbanguisme, la place de Simon Kimbangu se confond tantôt avec celle du Saint-Esprit, tantôt avec celle de Jésus-Christ lui-même. Dans tous les cas, rien ne paraît clair. Il arrive souvent qu'on invoque et honore plus Kimbangu que les personnes de la Trinité.

Notons en outre que le kimbanguisme a combattu vigoureusement les religions traditionnelles tout en redonnant un tonus au culte des ancêtres⁵².

⁵² «Quand Kimbangu, reconnu sauveur de son peuple, imposa la destruction des nkissi (fétiches), il fut obéi non seulement par ses adhérents conscients mais par des populations entières, qui n'avaient aucun contact direct avec lui et les siens. Et avant lui, lors du mouvement Kiyola déclenché dans le Nord de l'Angola vers 1872, tous les fétiches furent brûlés (yoka) avec enthousiasme. Mais ni Kimbangu ni un autre meneur n'a jamais lancé un appel pour l'abandon du culte des ancêtres. Au contraire, le kimban-

Par ailleurs, le kimbanguisme se veut un mouvement pentecôtiste. Il stipule qu'on peut accéder aux vérités divines sans intermédiaire. Mais, depuis 1971, les kimbanguistes célèbrent la sainte cène avec du pain et du vin locaux.

L'Église kimbanguiste est réputée pour son autonomie financière. Elle s'estime comme étant une Église des opprimés et des pauvres présents dans toutes les couches de la société. Cette Église s'autofinance et entretient ses structures et ses institutions sans trop de peine. Ses cadres sont formés à l'école théologique kimbanguiste de Kinshasa. Elle comprend en son sein des mouvements de femmes très actifs. L'Église kimbanguiste fait partie du Conseil oecuménique des Églises et elle a des sympathisants en Europe et en Amérique.

II.1.3.3. Sectes et gnosés ésotériques

L'univers religieux du Zaïre d'aujourd'hui est très marqué par une panoplie de mouvements religieux difficiles à définir. Dans le langage courant issu de nos enquêtes sur le terrain, il s'agit d'une part de «sectes»⁵³ et d'autre part de gnosés exotiques.

II.1.3.3.1. Les sectes

a) Le phénomène

Le phénomène des sectes a pris une ampleur incalculable⁵⁴ au Zaïre, au point qu'il serait approprié de parler d'une véritable «cohue sur le marché du salut». Les grou-

guisme s'appuya sur le culte des ancêtres; leurs tombes furent nettoyées, les chemins qui y menaient ar-rangés, leur retour à la vie allait amener l'âge d'or». Voir WING, V., *Études Bakongo, sociologie, religion et magie*, Bruxelles, 1959, p. 423.

⁵³ Le caractère péjoratif de cette appellation est connu de tous. Par pudeur et pour ne pas frustrer les adeptes de ces groupes religieux, d'aucuns les appellent «nouvelles Églises», «nouveaux mouvements religieux», «Églises de guérison», etc. Voir entre autres DEVISCH, R., ««Le pillage de Jésus»: les Églises de guérison et la villagisation de Kinshasa», dans de VILLERS, G. (éd.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique* (Cahiers africains, 19-20 (1996)), p.91-138; *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent*. Actes du 4e colloque international du CERA (14-21 novembre 1992), Kinshasa, F.C.K., 1994.

pements religieux appelés «sectes» sont majoritairement issus des missions chrétiennes, protestantes et catholiques, mais aussi du kimbanguisme. Ils sont le résultat d'une appropriation de la Bible et d'un brigandage de son interprétation au gré, dit-on, de l'Esprit Saint. En ce sens, les sectes sont le sous-produit d'un schisme. Dans certains cas, cependant, elles sont fondées par quelque «prophète» illuminé ou importées d'autres cieux.

Témoins d'une religiosité effervescente, les sectes sont devenues un phénomène qui préoccupe non seulement les Églises institutionnelles, mais aussi, en un sens, l'appareil étatique. Elles naissent à tout moment, en ville tout comme à la campagne, au point qu'il est presque impossible d'en connaître le chiffre exact. Toutefois, selon certaines enquêtes, Kinshasa par exemple regorgeait de quelque 500 sectes en 1985, au même moment le reste du pays en comptait près de 1000⁵⁵; Lubumbashi en comptait 103 en 1983, 149 en 1984⁵⁶...

Si certaines d'entre elles sont reconnues officiellement par l'État, beaucoup restent dans l'ombre. Elles se dissimulent parfois derrière des appellations «groupe de prière», «association religieuse», «mouvement d'évangélisation», «nouveau groupe religieux», etc. Les noms qu'elles se donnent vont des plus populaires comme les "témoins de Jéhovah" aux plus insolites comme l'"Église du troisième Testament».

b) Vie de sectes

La vitalité de sectes est une évidence. La ruée des masses qu'elles suscitent, l'ambiance de leurs cultes ainsi que leurs incidences sur des populations en témoignent. Parmi ces incidences, nous avons observé: la généralisation des appellations «frère» et

⁵⁴ Voir BUA KASA, T. k. M., «Fête des religions au Zaïre», dans *L'Église en Afrique et le pluralisme en théologie*, RAT, 12, 23-24 (avril-octobre 1988), p. 239-250; de HAES, R., *Les sectes, une interpellation*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1982 ; VAN PARYS, J.M., «Les sectes religieuses, encore...», dans *Z-A*, 247-248 (1990), p. 369-374.

⁵⁵ BUA KASA, T.k.M., *Art. cit.*, p. 241.

⁵⁶ Concernant ces estimations et les dénominations de ces sectes à Lubumbashi, voir MUSASA, K., «Réflexions sur la prolifération des sectes à Lubumbashi», dans *Sectes, cultures et sociétés*, p.305-314. Le Zaïre dispose d'un cadre juridique assez clair sur ce genre de groupements, incorporés globalement dans les associations à but non lucratif. Les groupes recensés ne sont que ceux qui sont en quête d'une person-

«soeur» pour désigner monsieur et madame, le foisonnement de la musique religieuse jusqu'à concurrencer la très populaire musique zaïroise moderne (Kinshasa, par exemple, compte une pléthore d'orchestres de musique religieuse depuis quelques années), l'introduction de la prière jaculatoire en début de rassemblements politiques ou de réunions des associations culturelles, la vente de la Bible partout, la popularité du slogan «alléluia-Amen», l'effervescence des autocollants exhibant des versets bibliques, etc. Il faut y ajouter des slogans presque névrotiques qu'on entend de la bouche de beaucoup de Zaïrois et Zaïroises: «Ngai nasambelaka na'ngai»(Moi, je prie)⁵⁷, «je commence à prier», «Je commence à lire la Parole»... Le nombre de personnes qui déambulent la Bible à la main est effarant.

La prière, l'écoute de la Parole de Dieu, le jeûne, la lecture biblique, les chants, la danse sacrée, le contact humain, l'assistance mutuelle, sont quelques-unes des activités essentielles des sectes. De toutes ces activités, le récit public du «témoignage» est un moment fort dans les rencontres de ces groupes. Ces rencontres ont généralement lieu, soit dans un hangar très modeste fait parfois de branches de palmiers ou dans tout autre local loué, soit en plein air. Une chorale ou un orchestre est souvent présent pour agrémenter le culte. De puissants hauts parleurs lançant une vague de sons à tout vent sont placés pour proclamer la «Parole de Dieu» non seulement aux adeptes présents, mais aussi à tous les voisinages. Le tout se déroule sous la direction d'un pasteur s'exprimant tantôt en français avec traduction spontanée en langue locale, tantôt directement dans l'une des langues indigènes. La prédication de la Parole de Dieu centrée sur «le combat spirituel», ponctuée par des prières dites à haute voix, l'exorcisme, l'imposition des mains, les témoignages narratifs, la quête des offrandes en argent sont autant de moments importants du culte des sectes. L'action du Saint-Esprit est au coeur de la liturgie. La glossolalie est souvent au rendez-vous.

nalité juridique, et donc d'une reconnaissance officielle. Voir LUDIONGO, N. «Rapports sectes et pouvoirs politiques: aspects juridiques des sectes», dans *Sectes, cultures et sociétés*, p. 355-374.

⁵⁷ Bien que rendu populaire par un orchestre zaïrois de la musique moderne, ce slogan vient de la clientèle de sectes. On se rapportera aussi à «Voisin», une chanson de l'orchestre zaïrois T.P. O.K. Jazz des années 90.

Les «campagnes d'évangélisation», ces cultes publics en plein air, constituent un moment-clé de la vie de sectes. Elles sont précédées d'une publicité tapageuse faite à la radio et à la télévision, auxquelles s'ajoutent les panneaux publicitaires. Des «prophètes» d'autres cieux y sont parfois conviés. Ces campagnes se conjuguent à un «télévangélisme» tonitruant où défilent les grandes «stars de Dieu» du monde pentecôtiste comme l'Américain Jimmy Swaggart, ou l'Allemand Renart Boonke.

Selon les témoignages concordants, les femmes forment la majorité de la clientèle des sectes. Par ailleurs, la plupart des adeptes proviennent des Églises catholique et protestante. Les intellectuels sont, dans certains cas, très nombreux. Il en est ainsi en tout cas dans la secte pentecôtiste «La Borne» de Kinshasa ainsi que dans la plupart des sectes d'origine américaine. Les témoignages recueillis auprès des adhérents révèlent qu'ils sont attirés par: la chaleur humaine, la lecture de la Bible, la liturgie entraînante, la quête de solutions aux problèmes sociaux (mariage et fécondité pour les femmes, chômage pour les jeunes, etc), la délivrance de la sorcellerie et de la malédiction, la chance, la protection contre les esprits maléfiques, la «faim spirituelle», etc.

Les pasteurs des sectes font figure d'illuminés qui proclament la Parole de Dieu avec vigueur. Qu'ils s'appellent Sekatenda ou Kutino Fernando, ils ont un discours habile, séducteur, capable de provoquer l'ivresse du Saint-Esprit sur d'immenses foules. Leur manière d'exploiter les drames humains en fait, sans contredit, des vedettes de Dieu. Parmi ces nouveaux prophètes, il s'est ajouté, depuis le début de la décennie 1990, quelques vétérans du régime Mobutu⁵⁸. De nombreux charlatans, véritables marchands de bonheur «éternel», s'activent ainsi auprès des populations. Ils prêchent dans les autobus, les marchés et dans beaucoup d'autres lieux publics. L'attention qu'ils suscitent auprès de gens est étonnante. Certains d'entre eux se sont distingués par l'escroquerie que

⁵⁸ C'est le cas notamment de Sakombi Inongo, l'excellent chantre de l'idéologie politique de l'authenticité, surnommé Frère Jacob. Le cas Bofassa W'Amb'ea Nkoso, dit «farceur du Seigneur», entre aussi dans cette catégorie. Sur le témoignage de ces deux ex-politiciens, voir NDAYWEL à NZIEM, I., *Art. cit.* p. 30-54. Le cas le plus stupéfiant est sans doute celui du Pasteur Honoré Ngbanda, le sanguinaire et tortionnaire de Services de sécurité du régime Mobutu à l'époque du parti-État. Lui aussi est «Pasteur» d'une secte qui ne manque pas d'adeptes.

masque leur zèle. Malgré tout, ils ne manquent pas d'ouailles. La prière est devenue aujourd'hui, au Zaïre, une sécurité sociale⁵⁹.

Toutefois, ces nouveaux mouvements religieux semblent répondre aux attentes de certaines catégories de gens insatisfaits par nos manières de faire et d'être Église. Grâce à eux, la bible est dans la rue, à la portée de tous et toutes. Peut-être, est-ce un signe des temps ?

Si les sectes exercent leurs activités au grand jour, d'autres mouvements religieux oeuvrent dans la discrétion. Découvrons quelques-uns de ces mouvements dont la présence en paysage religieux du Zaïre ne passe pas inaperçue.

II.1.3.3.2. Les gnoses exotiques

En marge des sectes chrétiennes, des croyances cabalistiques et ésotériques émergent dans la société zaïroise d'aujourd'hui. Il s'agit de spiritualismes exotiques importés de l'Occident et de l'Orient: Rose-Croix, Maikari, «prima curia», Message du Graal, Franc-maçonnerie, maraboutage...

Le caractère ésotérique de ces gnoses limite l'accès aux informations quant à leur essence et à leur nature. Selon nos enquêtes, il apparaît que ces croyances sont occultes. Elles s'enracinent dans les vieilles religions du monde oriental (hindouisme, bouddhisme et les sectes qui en émanent) ou occidental (religions de la Grèce ancienne) et s'inspirent de certains principes philosophiques.

Ces gnoses sont un syncrétisme issu du mysticisme de ces religions et philosophies d'une part, et d'autre part de l'héritage des religions traditionnelles africaines. Leur doctrine secrète est réservée aux initiés qui, eux-mêmes, sont liés par un pacte de sang

⁵⁹ Cf. NDAYWEL à NZIEM, I., *Op. cit.*, p. 28-30. Dans un contexte de crise politique et d'instabilité économique, cette dimension sécuritaire de la prière n'épargne pas les Églises catholique et protestante. L'atmosphère qui règne dans les groupes de prière de ces Églises le suggère éloquemment. Nous reviendrons plus tard sur cette épineuse question.

estimé inviolable. Une éthique d'un rigorisme draconien guide les comportements des adeptes. On nous a rapporté, dans nos enquêtes, que tout membre de ces mouvements spiritualistes doit par exemple poser certains gestes à des heures déterminées, avec une extrême précision: commencer par poser le pied droit en se levant de son lit, porter une bague magique à tout moment, aller prier au cimetière à minuit, etc.

Les sacrifices tiennent une place de choix dans ces mouvements religieux. Leur nature est variée. Ils consistent en l'offrande d' animaux, de fortes sommes d'argent et même, semble-t-il, d'êtres humains, de préférence les proches de la famille. Les talismans sont d'usage fréquent.

Les chefs charismatiques de ces mouvements occultes sont pour la plupart en Asie ou en Egypte. Chaque adepte est personnellement lié à son chef asiatique à qui il a juré l'obéissance totale et l'observance scrupuleuse des règles gnostiques. Selon certains témoignages cependant, des chefs intermédiaires existent. Illustrons par le témoignage de Dominique Sakombi Inongo, ex-maire de Kinshasa et ex-président de l'Association des anciens élèves des Pères de Scheut:

«...un jour , en 1983, une très grande Maison de magie, le Cercle Mondial Invisible, m'écrivit d'Asie. J'étais leur grand adepte. Ils m'apprirent qu'il y avait un nouvel article fabriqué en douze exemplaires et qu'il y avait un exemplaire de cet article disponible pour moi. Voyez à quel point j'en étais arrivé. J'étais l'un des plus fervents de la magie dans le monde ! L'on me donna comme instruction de me trouver le lendemain au cimetière de Kintambo (une commune de Kinshasa), à minuit, avec l'un des représentants de ladite Maison à Kinshasa. Le lendemain minuit, avec le Représentant, nous marchions sur les tombeaux comme d'habitude quand j'entendis d'un des tombeaux une voix ! «Mon fils, Dominique, c'est moi le Grand-Prêtre». Je répondis: «Oui papa». Il me dit de demander au Représentant de rentrer dans la voiture car ce qu'on allait faire était confidentiel. Je le fis partir. Le «Grand-Prêtre» me dit: «Ta vie va changer ! voici que tu vas devenir un des plus riches du monde. L'article que je vais te donner tout à l'heure s'appelle la malette magique. Ta vie va être «transformée». «Ce sera comment ?», interrogeai-je. Il me dit que la mallette magique avait la propriété de multiplier par le nombre souhaité toute richesse et toute monnaie(...). Il me dit de prier. Après l'avoir fait, je vis apparaître un grand paquet emballé dans lequel se trouvait une grande malette noire. Je l'ouvris et je vis une notice. On me dit de ne la lire que lorsque je serai arrivé au Bureau. J'avais une montre en or et je voulus m'en servir à titre d'essai mais j'eus peur car elle était de très grande valeur. Je fis alors sortir un billet de banque de ma poche et je demandai qu'il soit multiplié par dix. Cela se fit ! J'étais très content.

«A mon bureau lorsque je lus la notice, je découvris qu'on m'exigeait en compensation deux enfants par an. Je me mis à m'énerver seul dans mon bureau jusqu'à ce que j'entendis des voix. Je fus saisi de frayeur car jamais je ne les avais entendues comme ça ! Jusque là soit j'allumais ma radio au cimetière et j'entendais la voix du Grand-Prêtre à partir des Indes, soit je trouvais des lettres sur

mon lit, soit encore j'allais au fleuve(Zaire, à proximité de Kinshasa), et recevais ce que j'avais demandé»⁶⁰.

Les adeptes de ce genre de mouvements au Zaïre sont majoritairement des intellectuels, des artistes, des hommes de culture, des hommes d'affaires et surtout des politiciens⁶¹. A propos de ces derniers, on rapporte depuis 1990 l'existence, au sein de l'appareil le plus haut de l'État, d'une Association mystico-gnostique dénommée «Prima curia»⁶². Ses membres, tous dignitaires du régime dictatorial en place, sont liés par une alliance diabolique basée sur les sacrifices humains et la solidarité, afin de pérenniser le règne de Mobutu. Fondée sur les rites maçonniques, la «Prima curia» retient prisonniers des gens qui, pour la plupart, sont soit protestants, soit catholiques⁶³.

Le «Maïkari», gnose mystique d'origine japonaise séduit, lui aussi, quelques membres de l'élite zaïroise. Il est surtout reconnu pour l'acquisition des pouvoirs extraordinaires que procurent ses «amulettes magiques» telles les chaînettes, les bagues, le tapis magique, la poudre mystérieuse, etc. La Franc-maçonnerie et sa Rose-Croix comptent également des membres dans cette catégorie de la société zaïroise.

Un autre courant de ce mysticisme mérite d'être signalé: le maraboutage. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un courant spiritualiste comme ceux évoqués précédemment. Il se présente, en milieu zaïrois, plus comme une pratique ou une attitude

⁶⁰ Témoignage rapporté par NDAYWEL à NZIEM, I., *Op. cit.*, p. 45-46. Nous avons nous même entendu ce type de récit effroyable de la bouche même de son auteur en 1992 à Kinshasa. Aujourd'hui pasteur d'une Église, Dominique Sakombi Inongo, dit «Frère Jacob», se dit sauvé de cette tanière diabolique par Jésus-Christ.

⁶¹ Le récit de Bofossa Charles Daniel, mandarin du Parti Unique (MPR), déguisé en «Farceur de Dieu» en est un témoignage éloquent. Voir NDAYWEL à NZIEM, *Op. cit.* p.33-37.

⁶² La primeur de la révélation au public de cette confrérie satanique revient au journal kinois Umoja, dans sa livraison du 3 décembre 1990. Un autre journal de Kinshasa, *Le Potentiel* du 16 janvier 1991 entérina cette révélation et en donna d'amples précisions. Les signes de cet occultisme furent détectés entre autres sur un billet de banque de 50 zaires que la Banque centrale venait de mettre en circulation à la même époque. Une exégèse très populaire au Zaïre dévoila que des symboles sataniques étaient gravés sur ce billet envoûté. On y reconnaissait les «cornes de satan», le «léopard diabolique» qui est le totem du Maître-Inspirateur (Mobutu), etc. Voir à ce sujet *Actualité Zaïroise*, 14 (25 mars 1991, spécialement p.13. Sur la généralisation de cette problématique en Afrique noire, il importe de consulter BAME BAME, M., *Le chrétien face aux puissances du mal. Réflexions pastorales sur Ephésiens 6:10-18* (Défi africain), s.l., CETA, 1995, p.45-53.

⁶³ Il est curieux de constater que les fervents adeptes des mouvements gnostiques au Zaïre se disent membres à la fois des Églises institutionnelles et des mouvements spiritualistes, sans apparemment y voir des incompatibilités.

plutôt qu'une gnose codée, principielle et mysticiste. Le maraboutage répond à une hantise qu'exercent les sectes musulmanes sur les non musulmans et à une soif d'expérience spirituelle engageante. À ce titre, il nous apparaît, après enquête, que le recours au marabout complète, par goût d'exotisme et par fascination, le sorcier et le féticheur.

Lors d'une de ses multiples dissidences, Nguza Karl I Bond, ami, puis ennemi, puis encore ami de Mobutu, note ceci: «En face de la villa où je fus placé(prisonnier), logeait le féticheur-marabout du président Mobutu, Kébé de son nom et de nationalité sénégalaise»⁶⁴.

Les causes principales de cet engouement pour ces mouvements ne peuvent être décelées avec précision à première vue. Toutefois, on peut les deviner à partir des préoccupations fondamentales des membres. Selon les avis concordants des personnes intéressées à cette question, il s'agirait du goût immodéré du prestige, du pouvoir, de l'argent, de domination, de la promotion sociale, de la connaissance supérieure, de la sécurité, etc.

Nul, à moins d'être aveugle et sourd, ne peut ignorer l'influence des courants spiritualistes qui inondent l'univers religieux zaïrois. Ces gnosés mystico-religieuses, tout comme les sectes évoquées plus haut, se heurtent et se frottent bien sûr aux Églises membres de l'ECZ, mais surtout à l'Église catholique. Il s'agit maintenant de présenter quelques traits caractéristiques de cette Église.

II.2. Église catholique du Zaïre

Dans cet immense pays au relief et au climat diversifiés, l'Église catholique, établie depuis le quinzième siècle, poursuit tant bien que mal l'accomplissement de sa mission. Les péripéties de son cheminement ainsi que leur signification théologique appa-

⁶⁴ NGUZA KARL I BOND, J., cité par THASSINDA UBA THASSINDA, H., *Zaïre: les princes de l'invisible. L'Afrique bâillonnée par le parti unique*, Caen, Éditions c'est-à-dire", 1992, p.112-113. Les témoignages de Boffossa et de Sakombi évoquent par ailleurs ce culte maraboutique.

raîtront tout au long de notre étude. Nous nous proposons d'en donner un avant-goût, afin de bien mesurer la portée de la problématique d'auto-réalisation. Avant d'exposer les composantes et les structures de cette Église, nous nous pencherons sommairement sur quelques éléments d'histoire.

II.2.1. Aperçu historique

L'histoire de l'Église catholique au Zaïre est généralement divisée en deux moments: la mission et la post-mission.

a) La mission⁶⁵

Le temps des missions est à son tour subdivisé en deux: la première évangélisation et la deuxième évangélisation, qui débouchera sur la post-mission.

Le début de la première évangélisation remonte à 1483, à l'époque où le navigateur portugais Diego Cão débarqua à l'embouchure du fleuve Zaïre⁶⁶. L'aumônier qui l'accompagnait, puis, plus tard, les clercs portugais de l'expédition de 1490, jetèrent, non sans difficultés, la première semence de l'Évangile. Les résultats du «feu» de l'Évangile ne tardèrent pas à se manifester auprès du peuple Kongo: le baptême de plusieurs bakongo dont quelques-uns de la famille royale en 1491, l'ordination épiscopale du prince Dom Henrique alias Kinu a Mubemba, fils de Dom Afonso, dit «Apôtre du Kongo», etc. L'effervescence du christianisme conduisit à la création, le 25 juin 1640, de la Préfecture apostolique du Kongo, confiée aux missionnaires capucins. À cause des fluctuations historiques en Europe, particulièrement au Portugal, principal sinon unique fournisseur des missionnaires, et pour d'autres raisons plus profondes encore, cette première évan-

⁶⁵ Même si notre étude porte sur l'époque post-missionnaire, nous pensons qu'il est utile de connaître cette époque de la mission, parce qu'elle est, comme dit le jésuite René Beeckmans, «riche en renseignements valables pour l'Église en Afrique centrale aujourd'hui et demain». Voir son article: «La première évangélisation au Zaïre (1483-1835)», dans *Z-A*, 147 (septembre 1980), p. 389.

⁶⁶ Sur cette période, l'on consultera avec intérêt : BONTINCK, F., «La première évangélisation du Zaïre», dans *Telema*, 21 (janvier-mars 1980), p.25-37; ID., «Ndoadiki Ne-kinu a Mubemba, premier évêque Kongo», dans *RAT*, 3, 6 (octobre 1979), p. 149-169 ; BEECKMANS, R., *Art. cit.*, p.389-411; CORNET, J.,

gélisation se solda par un «échec» provisoire au début du 19^e siècle(1835)⁶⁷. Ce fut alors la fin de la première évangélisation. Toutefois, les vestiges de la vie chrétienne resteront.

La deuxième évangélisation débute en 1880. Au départ, elle est une oeuvre des Pères du Saint-Esprit (dans la région du bas fleuve) et des Pères Blancs d'Afrique (à l'est, au bord du lac Tanganyika). Plus tard, elle bénéficia du concours de plusieurs autres congrégations religieuses qui implantèrent une Église de type européen. Les moments forts de cette deuxième évangélisation coïncident avec l'invasion coloniale qui, du reste, ne manquera pas d'offrir ses bons offices pour l'expansion du Saint Évangile. Dès lors, comme nous l'avons signalé plus haut, évangéliser signifiera aussi civiliser, mission chrétienne équivaudra à mission civilisatrice. La pratique ecclésiale préconisée est calquée sur le modèle de la chrétienté euro-américaine. Ses activités sont concentrées dans les paroisses, mais aussi dans les écoles, les hôpitaux, les mouvements chrétiens, etc. Elle livre une lutte féroce contre les signes du «paganisme», en l'occurrence les religions traditionnelles africaines. Les théologies en vogue sont celles du «salut des âmes», de «l'implantation de l'Église», de l'«adaptation», et «des pierres d'attente»⁶⁸. Cet état de la mission prendra un virage décisif à la naissance des mouvements d'émancipation des peuples dominés⁶⁹ qui ont conduit à l'indépendance du Congo-Belge en 1960. Peu avant, la Propagande érigea la Hiérarchie ecclésiale du Congo en 1959. La création de cet organe consacre, selon beaucoup d'acteurs ecclésiaux au Zaïre, la fin de la mission et le début d'un nouvel âge de l'Église, à savoir la post-mission⁷⁰.

«Vestiges matériels de la première évangélisation au Zaïre», dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat de l'épiscopat, p. 43-59.

⁶⁷ Pour un regard rapide de ces raisons, voir BEECKMANS, R., *Art. cit.*, p.407-410.

⁶⁸ Pour un aperçu critique de ces théologies, on se référera à BIMWENYI, K., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p.154-182.

⁶⁹ Au Zaïre, alors Congo belge, cette vague émancipatrice se traduit au grand jour par la publication du *Manifeste de la Conscience Africaine*, en 1956. Cet écrit devrait se mesurer au plan de trente ans pour l'émancipation politique de l'Afrique Belge, imposante oeuvre du professeur Van Bilsen, publiée une année plus tôt.

⁷⁰ Nos enquêtes révèlent qu'il n'y a pas d'unanimité quant à la date exacte du début de la post-mission. Pour beaucoup de gens, elle coïncide avec l'accession du pays à l'indépendance politique en juin 1960. Selon eux, la post-colonisation amènerait à parler automatiquement de la post-mission. D'autres la situent à l'érection de la hiérarchie de l'Église en 1959. Un évêque théologien abordé à ce sujet nous a même déclaré que la situation est variable selon les diocèses; il y en a qui ne sont même pas encore entrés en post-mission. Pour nous, la post-mission correspond à l'ère post-coloniale.

b) La post-mission

«Une Église indépendante dans un État indépendant !» disait le regretté Cardinal Malula, archevêque de Kinshasa. Cette allégation, alors ardent souhait, est porteuse d'une charge théologique d'emblée insoupçonnable. Ses présupposés théoriques et sa mise en route peuvent être considérés comme un réel accouchement, non sans douleur, d'une Église post-missionnaire. Il s'agit de cette Église où le clergé local a succédé aux missionnaires, où des congrégations religieuses masculines et féminines dirigées par des supérieurs négro-africains oeuvrent sous la coordination d'un épiscopat également africain, une Église enfin où les missionnaires expatriés continuent de mener discrètement l'oeuvre qu'ils ont façonnée et vu grandir, en se situant entre l'«effacement» et l'absence présente. Bref, c'est l'Église «africaine» par les africains.

On le voit, il s'agit du cheminement ecclésial dans l'univers post-colonial, avec tout ce qu'il implique: effort de liquidation des rémanences de l'évangélisation civilisatrice, réhabilitation de la culture locale, «autochtonisation» des cadres, quête de voies nouvelles d'être Église. Dans le cas précis du Zaïre, la post-mission, c'est aussi un temps d'Église en contexte de dictature et d'accouchement douloureux d'une démocratie à la zaïroise. La post-mission, c'est finalement le temps de l'africanisation de l'Église...

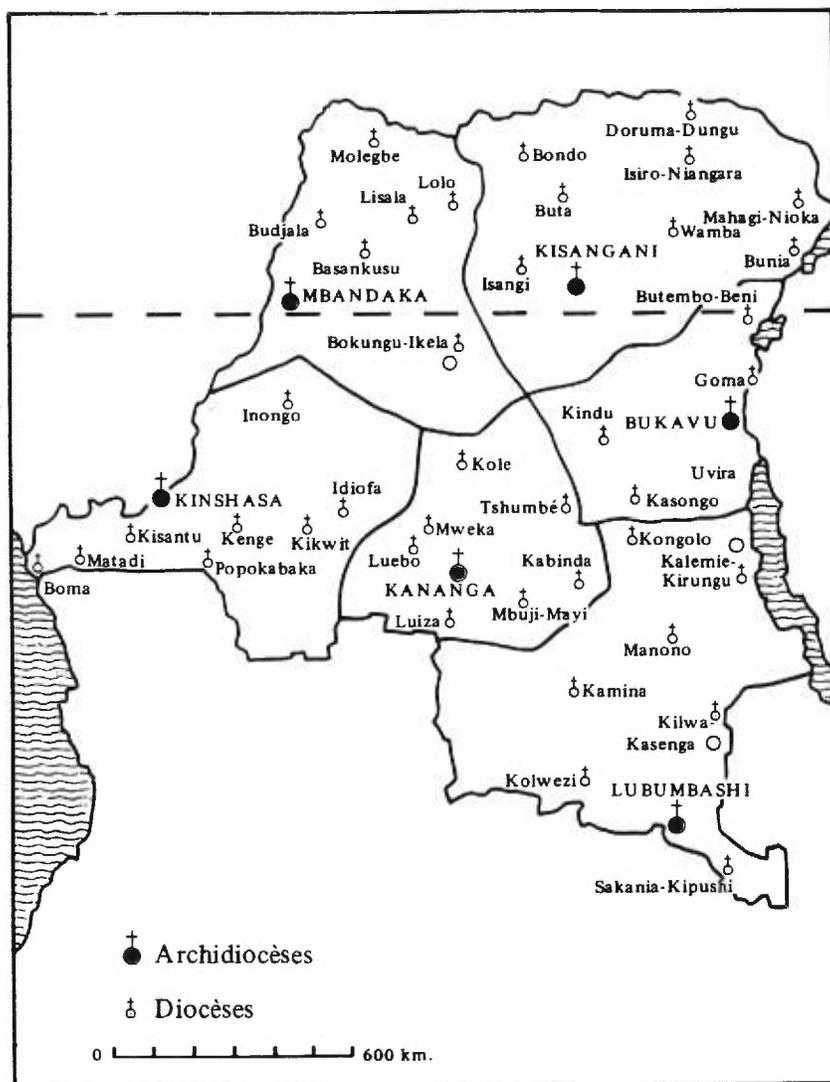
II.2.2. Quelques données

L'Église catholique du Zaïre c'est une communion des communautés de près de 18 millions de chrétiens et chrétiennes, repartis dans 47 diocèses⁷¹. Ceux-ci sont à leur tour regroupés en 6 provinces ecclésiastiques:

- La province de Kinshasa comprend 9 diocèses: Kinshasa, Kisantu, Boma, Matadi, Kenge, Kikwit, Idiofa, Popokabaka et Inongo.
- La province de Mbandaka est composée de 7 diocèses: Mbandaka-Bikoro, Lisala, Molegbe, Basankusu, Lolo, Budjala et Bokungu- Ikela.

⁷¹ Ce nombre bat le record dans toute l'Afrique.

- La province de Kisangani comprend 9 diocèses: Kisangani, Buta, Bunia, Dongu-Doruma, Isangi, Wamba, Mahagi-Nioka, Isiro-Niangara et Bongo.
- La province de Bukavu est constituée de 6 diocèses: Bukavu, Goma, Beni-Butembo, Kasongo, Uvira et Kindu.
- La province de Kananga comprend 8 diocèses: Kananga, Mbuji-Mayi, Kole, Lwiza, Kabinda, Tshumbe, Lwebo et Mweka.
- La province de Lubumbashi est constituée des diocèses de: Lubumbashi, Kolwezi, Sakania-Kipushi, Kamina, Kilwa-Kasenga, Kalemie-Kirungu, Manono et Kongolo.



(Source: *Die katholischen Missionen*, 4(Juli/August 1978), p. 28).

Plus de 50 évêques, tous zaïrois, réunis au sein d'une Conférence nationale et de conférences régionales, dirigent les 47 diocèses. En 1988⁷², l'Église du Zaïre comprenait alors 1.020 prêtres diocésains, 1700 prêtres religieux dont 120 zaïrois, 1.200 religieux non-prêtres, 4.700 religieuses dont 2.600 zaïroises, 2.200 séminaristes repartis dans 20 grands séminaires, une armée de 50.000 catéchistes et missionnaires laïcs. Jusqu'à ce jour, il y avait, dans l'Église du Zaïre, 130 congrégations missionnaires et 31 congrégations diocésaines. Les Zaïrois et Zaïroises en mission à travers le monde étaient au nombre de 100. En 1995, l'Église catholique comptait 18.583 000 catholiques, soit près de 51% de la population globale. Aujourd'hui, on estime la population catholique à 20.797.000 baptisés, soit 50, 44 % de la population. Dans ce contexte, il y a 6.166 baptisés pour un prêtre⁷³.

La conférence épiscopale du Zaïre, la plus importante d'Afrique, a son siège à Kinshasa. Ses services techniques sont basés au Centre Interdiocésain de Kinshasa. Outre le secrétariat général de la conférence, 8 commissions épiscopales y fonctionnent: commission doctrinale, commission pour l'évangélisation, commission du développement, commission pour l'éducation chrétienne, commission des séminaires et clergé, commission justice et paix, commission pour les religieux et la commission pour l'apostolat des laïcs.

Les diocèses du Zaïre sont depuis quelques années divisés en doyennés. Ceux-ci sont constitués de plusieurs paroisses qui, à leur tour, comprennent des secteurs regroupant des communautés ecclésiales de base (CEB).

⁷² Voir *Missi*, 2, 1989, p.48.

⁷³ Cf. *Alamach populaire catholique*, Sainte Anne de Beaupré, 1997.

CONCLUSION

Au terme de ce chapitre préliminaire, il apparaît évident que l'univers naturel, sociétaire, culturel et religieux de la pratique ecclésiale que nous nous efforçons de cerner est bien complexe. Ses multiples visages et le caractère polymorphe des réalités singulières qu'on y décèle se dessinent d'emblée. Ces quelques éléments topographiques et socio-historiques nous mettent un tant soit peu en assez bonne position pour aborder la problématique des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation de l'Église dans les communautés catholiques.

Chapitre II

UNE ÉGLISE AU CREUSET DU CHOC INDÉPENDANTISTE (1960-1970)

« Il ne suffit pas de répéter que, conformément à la catholicité de l'Église, la foi chrétienne doit s'incarner dans chaque culture. Il faut commencer par soumettre à une interrogation fondamentale les comportements pratiques de l'Église et ses prises de position théorique »¹.

0. INTRODUCTION

Dans la complexité et la diversité d'un contexte comme celui du Zaïre, il n'est pas aisé de saisir la trajectoire et les « méandres » de l'accomplissement de l'Église locale. Les cerner, même succinctement, apparaît non seulement risqué mais aussi prétentieux. Le théologien suisse Hans Küng n'a-t-il pas reconnu opportunément qu'il est irréaliste, sinon impossible, d'appréhender la totalité de la réalité d'une Église, serait-ce dans un lieu circonscrit ?². Le risque de s'aventurer dans un « *Presque rien sur presque tout* », selon le titre d'un ouvrage récent³, nous semble grand. Tout en reconnaissant les limites de notre recherche, nous voudrions éviter cette écueil combien menaçant.

Fort des données esquissées dans le chapitre précédent, il nous semble opportun d'aborder, un tant soit peu, la problématique de la présence et de l'action de l'Église post-missionnaire dans sa réalisation en ce pays. Il s'agit de « voir », d'« écouter » l'Église post-coloniale, de « lire » son cheminement dans son historicité et son réel.

Ce « réel » ecclésial peut être saisi de plusieurs manières⁴. Nous avons choisi, pour notre part, de le cerner à travers la pratique du renouvellement ecclésial que nous estimons

¹ GEFRE, C., « Introduction » à *Théologie et choc des cultures. Colloque de Paris*, Paris, Cerf, 1984, p.7.

² Voir KUNG, H., *L'Église.I.* (traduit de l'allemand par H.Rochais et J. Evrard), 4e éd., Paris, DDB, 1968, p.54-55; ID., *Qu'est-ce que l'Église ?* (traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Évrad), Paris, DDB, 1972, p.34.

³ Il s'agit de D'ORMESSON, J., *Presque rien sur presque tout*, Paris, Gallimard, 1996.

⁴ D'entrée de jeu, cette précision s'impose. Le théologien hollandais Edward Schillebeeckx, familier des questions théologiques sous-jacentes à la saisie de l'Église, fait une importante mise en garde pour éviter une méprise imminente: « Du fait que l'Église dans sa concrétude est une réalité que l'on peut aborder à partir de beaucoup de points de vue, chaque théologie déterminée de l'Église risque d'apparaître comme irréaliste ». Voir SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (*Cogitatio Fidei*, 166), Paris, Cerf, 1992, p.318.

assez représentative de l'auto-réalisation de cette Église locale de cette décennie. Nous entendons par là un ensemble d'actions, de stratégies et d'initiatives mises en route pendant cette époque pour renouveler la physionomie de l'Église dans le contexte post-colonial par rapport à l'époque missionnaire. Considérés dans la dynamique de leur ensemble, ces éléments se présentent comme une pratique pastorale d'envergure. Le propos d'un Viktor Schurr est, à cet égard, éclairant: « la pastorale est auto-réalisation de l'Église »⁵. Au surplus, la pastorale est, comme le dit si bien le Père Liégé, « actualisation concrète et actuelle du mystère du Christ et de l'Église »⁶. Bien entendu, comme lieu théologique, une pratique pastorale ne peut être bien perçue que si elle est insérée dans son contexte et dans ses structures de fonctionnement. Nos investigations s'efforceront de ne pas faire l'économie de cette dimension qui nous paraît être un cadre porteur de sens et de pertinence de la pratique retenue.

Notre tâche ici ne se limitera pas seulement à cerner le « corps » de cette pratique, moins encore les discours, les activités et les gestes qui en rendent compte, mais aussi son

⁵ CHURR, V., *Pastorale constructive* (Chemins de la foi), Lyon, Éditions du Chatelet, 1963, p. 65. Le concept d'auto-réalisation, ses « pièges » et son extension ont un long parcours en théologie pratique et en dogmatique. L'on consultera notamment: KAEMPF, B., « La théologie pratique selon Schleiermacher », dans BERNARD, R et SORDET, J.-M. (dir.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique (Le point théologique, 57), Paris, Beauchesne, 1993, p.8; ARNOLD, F., KLOSTERMANN, F., RAHNER, K., et les autres, *Handbuch der pastoraltheologie, Praktische theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg, Verlag Herder, 1964; RAHNER, K., « Pastorale », dans RAHNER, K. et VORGRIMLER, H., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 7e éd., 1970, p. 341; LAVALETTE, H., « Réflexion sur la théologie pastorale », dans *NRT*, 83 (1961), p. 593-603; SCHUSTER, H., « Caractère et mission de la théologie pastorale », dans *Concilium*, 3 (1965), p.11-20; LIEGE, P.-A., « Positions de la théologie pastorale », dans *Recherches actuelles 1* (Le point théologique, 1), Paris, Beauchesne, 1971, p.51-72; LEGRAND, H., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans LAURET, B. et REFOULE, F. (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III: Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1985, spéc. p.145-149; NOCENT, A., « L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.-P., (éd.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 285-302; KOMONCHACK, K.A., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.-P., (éd.), *Op. cit.*, p.107-126, GUNTERN, A. et GUELLY, R., *Compte rendu du Handbubuch der pastoraltheologie*, dans *RTL*, 5 (1974), p.231-235; etc.

⁶ LIEGE, P.A., cité par SCHURR, V., *Op. cit.*, note 1, p.41. L'on se rapportera aussi à un article de l'auteur lui-même, LIEGE, P.-A., « Pour une théologie pastorale et catéchétique », dans *RSPT*, 29 (1959), P.3-17. Il en découle une interpénétration manifeste entre ecclésiologie et pastorale. Dans une recherche savamment fouillée, le Professeur Jean-Guy Nadeau en a fourni un exemple fort intéressant. Voir NADEAU, J.-G., « L'interaction entre ecclésiologie et pastorale. Un exemple: la pastorale de la prostitution », dans CHAGNON, R. et VIAU, M. (éd.), *Études pastorales: pratiques et communautés*, Montréal, Bellarmin, 1979, p. 147-166.

mode, ses tendances, ses objectifs, ses résultats, etc., à travers lesquels se profilent les images, l'expérience et la trajectoire de la croissance ecclésiale.

Quatre points jalonnent ce chapitre. Le premier donne un condensé du procédé d'observation utilisé pour rassembler les éléments ici exposés et ceux des deux autres chapitres qui suivront. Ce point aura l'avantage d'éclairer un aspect important de l'originalité de l'approche préconisée dans cette étude. Le deuxième point, quant à lui, tentera de saisir la pratique du renouvellement ecclésial à travers trois foyers: les politiques pastorales, l'autochtonisation des cadres et les nouveaux rites religieux. À la vérité, chacun de ces foyers peut être saisi comme une pratique particulière, mais nous les considérons ici comme participant d'une seule pratique, celle du renouvellement ecclésial. Le troisième point est un regard sur la praxis ecclésiale dans ses dimensions concrètes. Nous tentons de mesurer l'impact du projet d'Église défini tout au long de la décennie 60. Un dernier point visera à faire ressortir les écarts observés et les indices du problème qu'ils recèlent.

I. ESQUISSE DE L'HISTORIQUE, DES OBJECTIFS ET DES MÉTHODES D'OBSERVATION

Au seuil de la description des pratiques pastorales retenues dans cette étude, il est important d'éclairer la spécificité de notre approche. La double nature de l'Église, visible et invisible, nous impose en quelque sorte une rigueur analytique dont ne saurait se passer toute recherche sérieuse. Cet effort vise à se garder des prises de position fanatiques ou, tout au moins, simplistes qui ne se contenteraient que d'évoquer l'«extrados» de la dimension observable de l'Église locale sans aucune allusion à son inéluctable invisibilité et vice versa.

Le danger est menaçant, autant chez les ecclésiologues chevronnés que chez les « critiques » et les « analyseurs de l'Église »⁷. Chez les uns et les autres, on est souvent pris soit avec des essais platoniques, soit avec des sociologies de l'Église à forte prétention

⁷ Sur ces expressions, voir POULAIN, C. et WAGNON, C., *L'Église. Essai de critique radicale*, Paris, Epi, 1969; LOURAU, R., *Les analyseurs de l'Église. Analyse institutionnelle en milieu chrétien*, Paris, Anthropos, 1972.

théologique et largement utopiques. Le professeur Jacques Audinet a récemment révélé son étonnement face aux études se rapportant à l'Église dans le monde francophone:

« Voici quelques années, j'avais entrepris un inventaire concernant les ouvrages de vulgarisation traitant de l'Église. Quelle ne fut pas ma surprise de découvrir l'abondance d'ouvrages à caractère utopique. « L'avenir de l'Église », « l'Église de l'an deux mille », etc. Chacun proposait une sorte d'image idéale censée être celle vers laquelle s'avance l'Église. Image idéale dont il apparaît qu'elle était bien évidemment en contraste avec la réalité »⁸.

Plus près de notre champ de recherche, au terme d'une étude patiente, le Professeur Léon de Saint Moulin affirme, non sans surprise, que « les CEB du Zaïre, étudiées à partir de la base, sont assez différentes de l'image qu'on s'en est souvent faite à partir des documents de l'épiscopat »⁹.

Loin de vouloir « canoniser » sans procès l'approche de l'Église « à partir d'en bas », précisons les contours de l'observation dont il est ici question. Pour en saisir le sérieux au plan scientifique, nous en esquisserons d'abord brièvement le tableau historique. Ensuite, nous indiquerons ses objectifs prioritaires. Nous décrirons enfin les méthodes utilisées.

I.1. HISTORIQUE

D'entrée de jeu, il est important de noter qu'il a déjà été question d'observation dans le chapitre précédent. De fait, les données de ce chapitre préliminaire relèvent d'une observation globale à une large échelle. Une observation poussée a été organisée pour cerner les éléments du phénomène ecclésial que nous tentons de comprendre. Cette observation comprend deux volets, à travers lesquels émerge son histoire. Le premier est celui de

⁸ AUDINET, J., *Écrits de théologie pratique* (Théologie pratique), Ottawa, Novalis, 1995, p. 192. Le courant contemporain de l'ecclésiologie empirique s'efforce de plus en plus, dans le sillage de la théologie pratique, de relever ce défi. On se rapportera à PELCHAT, M., « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans VISSCHER, A. (éd.), *Les études pastorales à l'université. Perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa-Londres-Paris, Les presses de l'université d'Ottawa, 1990, p. 159-176; ID., « Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence », dans BERNARD, R. et SORDET, J.-M. (dir.), *Op. cit.* p.161-173.

⁹ DE SAINT MOULIN, L., « Les CEB au Zaïre. Résultats d'une enquête », dans *RAT*, 16 (1992), p.215. Nous rappelons que CEB signifie communautés ecclésiales de base. On les désigne parfois par CEV, c'est-à-dire communautés évangéliques vivantes.

l'observation embryonnaire, tandis le second concerne l'observation systématique ou structurée.

1.1.1. L'observation embryonnaire

Le premier moment de cette observation, qui remonte aux années 1970, a provoqué chez nous un choc émotif, alors que nous étions en milieu scolaire catholique. Ces années marquent, en effet, un tournant décisif dans l'histoire du Zaïre: l'application des principes de zaïrianisation (nationalisation) et de « radicalisation » de l'idéologie politique de l'« Authenticité » de l'ancien président zaïrois Mobutu. La panique et les ravages causés par cette vague nationaliste dans la société et dans l'Église produisirent en nous un bouleversement d'une grande intensité¹⁰. Ce qui réveilla chez nous un premier intérêt, certes diffus, face au problème urgent de la pratique ecclésiale dans notre milieu. En tout état de cause, ce choc nous sensibilisa au phénomène d'Église dans le catholicisme zaïrois. Le contact avec les questionnements ecclésiologiques d'Afrique noire dans les cours de théologie aux Facultés catholiques de Kinshasa est un autre moment important de la mise en route de cette catégorie d'observation.

Cette attention à la pratique ecclésiale a rebondi quand, devenu prêtre en 1990, nous nous sommes heurté aux graves questions du vécu de la foi dans les communautés chrétiennes que nous visitons autant à Kinshasa qu'au Shaba¹¹. Évoluant aux Facultés catholiques de Kinshasa, un milieu hétérogène à caractère international, nous eûmes la possibilité de nous rendre compte de la similitude et de l'ampleur d'enjeux ecclésiaux dans d'autres diocèses du Zaïre et d'Afrique¹².

¹⁰ Sous l'étendard de la laïcisation africaniste, le pouvoir nationalisa toutes les écoles; l'enseignement de la religion y fut interdit au profit de l'éducation civique mobutiste, la croix fut supprimée et remplacée par le portrait de Mobutu dans tous les lieux publics. Dans cette atmosphère, nombre d'instituteurs, reconnus bons catholiques, s'engouffrèrent dans la polygamie et dans l'inconduite. Beaucoup d'entre eux, jusqu'alors d'excellents catéchètes, désertèrent l'Église. La réaction chez le jeune élève catholique que nous étions ne pouvait qu'être inévitable.

¹¹ A Kinshasa, nous avons été de 1990-1993, vicaire dominical dans les paroisses Sainte Maria-Goretti (Kauka), Saint-Esprit(Livulu), et Reine des apôtres (Righini). Au Shaba, notre expérience s'enracine surtout dans l'archidiocèse de Lubumbashi pour le milieu urbain, et dans le diocèse de Kongolo, pour les milieux rurbain et rural. Nous reviendrons sur certaines des questions rencontrées sur le terrain.

¹² Deux travaux inédits abordèrent quelques aspects du problème. Voir MUTEBA M., *L'inculturation pastorale dans l'annonce de l'Évangile. Paradigmes bibliques et africains*, Kinshasa, Faculté catholiques

1.1.2. L'Observation systématique

Ce volet de l'observation est le plus décisif. Il a débuté après l'apprentissage de la **praxéologie pastorale**¹³ en 1994. Cette méthode nous a permis d'affiner notre intuition et de cibler les points par lesquels nous pensons mieux saisir le phénomène d'Église en milieu catholique zaïrois. En outre, nous avons amorcé une relecture de notre propre expérience d'entrée en Église et de ses questions connexes. Ce bagage nous a conduit à redescendre sur le terrain zaïrois à l'été 1995. Imprégné de la préoccupation praxéologique, nous nous y sommes employé à écouter, enregistrer et rassembler ce qui se dit et se fait en Église et à propos de l'Église. Nous avons sillonné certains diocèses en respectant le triple clivage du contexte environnemental du pays, à savoir villes, villages et campagnes. Notre participation à la rédaction du feuillet d'informations *Info-Zaïre*¹⁴ nous branche constamment sur l'actualité brûlante du Zaïre, où s'alimente régulièrement notre recherche. Une immense correspondance privée avec des collaborateurs se trouvant dans différents coins du Zaïre complète, critique et enrichit notre matériel.

1.2. OBJECTIFS

D'entrée de jeu, il est utile de rappeler que c'est l'observation praxéologique qui est ici de mise¹⁵. Cette observation vise à atteindre deux types d'objectifs. Le premier objectif, essentiellement général, consiste à saisir les faits, activités, discours, attitudes, etc., qui

de Kinshasa, 1991; ID., *L'auto-réalisation de l'Église catholique du Zaïre à l'avènement de l'idéologie politique de l'authenticité*, Kinshasa, F.C.K., 1993. Ces travaux ont été ponctués par nos visites dans les diocèses de Kisantu, Matadi, Goma et Brazzaville (Congo).

¹³ Plus qu'une simple méthode, la praxéologie pastorale est une approche de théologie pratique façonnée à la faculté de théologie de l'université de Montréal. Le présent travail s'inscrit dans la logique de cette «école» de théologie pratique nord-américaine, tout en y intégrant des éléments d'ecclésiologie empirique. Cf. NADEAU, J.-G., (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours, Tomes I & II* (Cahiers d'études pastorales, 4 & 5), Montréal, Fides, 1987.

¹⁴ C'est l'organe de presse de la *Table de concertation sur les droits humains au Zaïre*, basé à Montréal.

¹⁵ L'affinité de ce type d'observation avec celle en vogue en sciences sociales, dont elle est somme toute issue, est une évidence. Cependant, sa nuance «théologique», telle qu'elle apparaît en théologie pratique dans l'espace nord-américain, lui confère une portée significative en théologie. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter: NADEAU, J.-G., (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome I* (Cahiers d'études pastorales, 4), Montréal, Fides, 1987; BROWNING, D.S., *A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

tissent la pratique ecclésiale dans le catholicisme post-missionnaire zairois. Au-delà du simple regard et des opinions éparées, nous voudrions saisir le profil de la réalisation de l'Église de Dieu, en restant collé à la réalité, en vue de problématiser et de formuler des hypothèses à partir d'elle. On le voit, il est ici question d'appréhender la forme bien concrète de la praxis ecclésiale comme phénomène visible lié et même inspiré par une convocation du peuple par Dieu, en son Fils Jésus-Christ. Toutefois, en vertu de l'ecclésiologie historique qui se conjugue au cadre méthodologique général de la praxéologie, nous restons attentif au registre historique.

Trois objectifs spécifiques se proposent de « concrétiser » cette visée générale:

- a) Le premier s'intéresse au mystère vécu de l'Église par le biais de ses « indicateurs »¹⁶ dans l'univers catholique que sont entre autres les composantes de la pratique du renouvellement ecclésial ici retenue.
- b) Il s'agit ensuite de les disséquer selon la grille des six pôles structurels de l'analyse praxéologique d'une pratique¹⁷. Précisons toutefois qu'au regard de la teneur de cette étude, nous ne faisons pas ressortir tous les pôles de la même façon. Nous nous laissons souvent guider par le souci de la clarté et de la cohérence de l'ensemble du matériau présenté. Cet effort nous amènera à saisir leurs articulations majeures, à la lumière d'un jeu d'interactions et de distanciation critique.
- c) Un dernier objectif spécifique, enfin, veut aider à faire émerger sur la base des données concrètes les rapports de la dynamique d'ensemble de ces pratiques au regard des réalités et des questionnements humains du milieu dans ses multiples dimensions. Si tels sont les objectifs poursuivis dans l'observation, quelles en sont les méthodes ?

¹⁶ Le concept d'« indicateur », utilisé par certains spécialistes des sciences sociales, nous semble mieux illustrer ce à quoi se consacre notre observation. Madame Madeleine Grawitz définit ce concept comme « une donnée observable permettant d'appréhender les dimensions, la présence ou l'absence de tel attribut dans la réalité étudiée »; voir *Méthodes des sciences sociales*, 7e éd., Paris, Dalloz, 1986, p.408. Voir aussi QUIVY, R. et VAN CAMPENHOUDT, L., *Manuel de recherche en sciences sociales*, 2e éd., Paris, Dunod, 1995, p. 110.

¹⁷ Sur ces pôles, nous renvoyons volontiers à NADEAU, J.-G., « Les agents de pastorale et l'observation du réel », dans NADEAU, J.G. (dir.), *Op. cit.*, p. 91-106; RAYMOND, G., « Les six pôles d'exploration d'une pratique », dans NADEAU, J.-G.(dir.), *Op. cit.*, p. 107-126; NADEAU, J.-G. et RAYMOND, R., «

I.3. MÉTHODES D'OBSERVATION

La complexité et la globalité du phénomène d'Église dans le vaste territoire zaïrois exigent que soient minutieusement précisées les méthodes d'observation. Dans un tel contexte, il nous a paru pertinent de recourir à un ensemble de méthodes qui s'articulent autour de deux pôles: l'observation directe et l'observation indirecte¹⁸.

I.3.1. *Observation directe*

La participation aux différentes pratiques et activités de la vie de l'Église particulière au Zaïre constitue le moment privilégié de ce type d'observation. À titre de chrétien puis de prêtre, nous avons pris personnellement part à certaines activités ecclésiales allant de la célébration de la foi à l'animation des CEB, en passant par l'accueil des «païens» en Église. Cette étape nous a amené à rassembler, dans un processus de relecture distanciée, un certain nombre de renseignements sur la pratique ecclésiale post-missionnaire. Toutefois, pour parer à une éventuelle interférence de nos propres préjugés sur les données de l'observation, il nous a paru prudent, sinon impératif, de les soumettre au regard critique d'autres acteurs et actrices ecclésiaux. Dans certains cas, nous avons recouru à une confrontation avec les opinions existantes.

Par ailleurs, nous avons mis à profit notre participation aux rencontres de réflexion et d'analyse de questions ecclésiales. Outre les rencontres proprement scientifiques comme les colloques¹⁹, les réunions des CEB, des conseils de paroisse ou de secteur auxquelles

Dossier de travail en praxéologie pastorale», dans NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours* Tome II (Cahiers d'études pastorales, 5), Montréal, Fides, 1987, p. 283-294.

¹⁸ La notion d'observation directe et indirecte est très controversée dans les sciences sociales. Madame Madeleine Grawitz, pour ne citer qu'elle, y décèle une énorme ambiguïté. Cf. *Op. cit.*, p. 540-542. En optant pour cette appellation, nous ne voulons aucunement trancher le débat. Nous qualifions d'observation directe l'ensemble de démarches qui nous ont permis de recueillir *personnellement* les éléments d'observation de la pratique ecclésiale en milieu zaïrois. Le pôle indirect, quant à lui, renvoie à la collecte de données par des intermédiaires. Ceux-ci sont de diverses natures. Les témoignages verbaux ou écrits d'autres observateurs en constituent la composante majeure.

¹⁹ Parmi ces rencontres figurent les Semaines théologiques organisées par les Facultés catholiques de Kinshasa, les colloques du CERA de 1986 à 1993, les sessions des derniers synodes de l'archidiocèse de Kinshasa et de Lubumbashi...

nous avons assisté nous ont fourni assez de matière pour constituer le matériel de l'observation sur le terrain.

Pour recueillir les opinions des acteurs ciblés sur la question ecclésiale, les interviews, les entrevues et les causeries occasionnelles nous ont paru de grande importance. Des interviews ont été réalisées dans différents milieux de pratique, notamment à Lubumbashi, Kipushi, Kinshasa, Kisantu, etc. Le magnétophone, les notes et la mémoire ont été mis à profit pour la récolte des données. Notons toutefois la réticence de la plupart des interviewés dans l'usage du magnétophone. Dans une société où la parole n'est pas encore libérée, cette attitude nous a semblé révélatrice d'une conception de l'expression libre comme un risque. Bien plus, se prononcer sur les questions de l'Église particulière, les questions cruciales en l'occurrence, paraît être, en pays zaïrois, un exercice peu habituel qui dévoile toute une vision du rapport des forces au sein de l'Église. Pour des raisons stratégiques, nous avons très peu utilisé le magnétophone. Au surplus, nous avons parfois été forcé d'utiliser des détours pour aborder les questions intéressant notre recherche.

Les interviews ont été de type directif et semi-directif. Malgré leurs limites scientifiques, les premières nous ont conduit à une collecte de renseignements se rapportant directement au sujet de la recherche. Par contre, les interviews semi-directives ont souvent déblayé des espaces de questionnement qui ont servi à relativiser ou à renforcer l'importance accordée à certaines constantes de notre étude.

En Afrique noire, une causerie est toujours une occasion propice où on aborde des questions vitales de plusieurs ordres. Nous y avons recouru pour enregistrer des informations de grande utilité. En famille comme chez les amis, nous sommes resté attentif aux éléments de la vie ecclésiale issus de ces rencontres fraternelles. Le monde négro-africain est fortement caractérisé par l'oralité. En milieux ruraux, le récit a été un moyen efficace pour la récolte des données. Les entrevues, dans ces milieux, se sont organisées autour des récits de l'expérience chrétienne où émergeaient des éléments culturels et psychologiques des baptisés, ainsi que les questions épineuses auxquelles ils sont confrontés.

Le recours aux « verbatims » et à la mémoire ont complété notre entreprise. Conjugées aux notes prises dans les entretiens par petits groupes réalisés autant en milieux ecclésiaux comme les paroisses, les CEB, les grands séminaires, les couvents, les centres de pastorale, etc., qu'en milieux séculiers²⁰, ces deux techniques ont largement contribué à enrichir notre observation.

Au regard des milieux explorés, deux catégories d'interviewés ont contribué à notre enquête. Il s'agit d'une part de personnes ou de groupes censés connaître la vie de l'Église ou s'y intéressent. Dans cette foulée, les chrétiens et chrétiennes, les jeunes, les responsables des CEB ou de toute autre institution d'Église, les théologiens, les prêtres, les religieux et religieuses, les Évêques, etc., ont été parmi nos informateurs attitrés. Notons en passant qu'un équilibre entre les autochtones et les étrangers, notamment les missionnaires, s'est imposé au cours de nos investigations. Dès lors, nous avons tenu à rester attentif à la situation de nos interlocuteurs non seulement par rapport à leur nationalité, leur culture de base, mais aussi à leurs liens avec la hiérarchie de l'Église. Cependant, il n'a pas fallu un long moment pour nous rendre compte que les opinions des uns et des autres étaient de beaucoup intra-ecclésiales. Force nous a été de nous entretenir, d'autre part, avec ceux et celles qui soit ont pris officiellement leur distance vis-à-vis de l'Église, soit ne s'y reconnaissent pas du tout. Les distants, les membres de sectes et de mouvements mystico-ésotériques, les « gardiens » et « gardiennes » des religions traditionnelles africaines composent cette clientèle. Avouons toutefois que bien que numériquement moins significatives par rapport aux groupes susmentionnés, les informations issues de ces personnes nous ont paru très enrichissantes.

La complexité de l'enquête nous a mis devant une évidence: l'impossibilité d'interviewer tous les acteurs et d'atteindre tous les milieux concernés par la recherche. Face à cette limite due à la grandeur du champ à explorer, nous avons été amené à complé-

²⁰ Cette expression ne veut pas seulement désigner le lieu de rencontre, elle suggère surtout la clientèle interviewée. Il s'agit en effet de gens qui participent moins à la vie active de l'Église, sans nécessairement ne pas vivre une expérience de la foi en Christ. Dans cette catégorie, nous nous sommes entretenu avec des militants des droits de l'homme, des politiciens, des avocats et des fonctionnaires de l'État... Lubumbashi et Kinshasa ont été principalement le théâtre de ce volet de la recherche.

ter les données de l'observation à partir des « dits » et des expériences des autres. Nous nous sommes borné principalement au questionnaire d'enquête.

Nous avons rédigé et envoyé deux questionnaires dans quelques diocèses du Zaïre. Le premier concernait les responsables ecclésiastiques et les acteurs et actrices directement impliqués dans l'Église, tandis que le second questionnaire s'adressait aux personnes ne participant pas comme tel à la vie de l'Église mais qui la voient agir²¹.

Sept cents copies de ces deux questionnaires ont été soit remises directement aux enquêtés, soit expédiées par voie postale. Nous avons visé les ressortissants des provinces ecclésiastiques de Kisangani, Bukavu, Kinshasa, Mbandaka et Kasai étudiant aux Facultés catholiques de Kinshasa. Les résidents du Séminaire universitaire Jean-Paul II²² nous ont particulièrement offert une collaboration active. Il en a été de même pour tous les diocèses du Shaba. L'Institut des Sciences Religieuses Mgr Mulolwa et le grand séminaire interdiocésain Saint Paul de Lubumbashi ont été les lieux de distribution du questionnaire.

Sur le total des questionnaires distribués, 215 réponses nous ont été retournées sur une échelle de temps de deux ans. Ce chiffre constitue à peu près 32,55%, ce qui nous semble assez significatif. 90% des répondants sont issus des milieux engagés dans la construction de l'Église. Par contre, les organismes à vocation humanitaire ou purement politique ne nous ont presque pas répondu. Ce qui nous a déçu nos attentes sur les opinions des acteurs sociaux autres que les personnes intéressées à la vie ecclésiale. En tout état de cause, nous y avons quand même découvert des propos exprimant ce qu'on raconte dans certains milieux socioculturels sur le processus ecclésial de la post-mission.

I.3.2. L'observation indirecte

²¹ Voir annexe I.

²² Depuis quelques années, ce séminaire héberge des prêtres zaïrois et d'autres pays africains étudiant aux FCK. Nous y avons recueilli des échos de la vie ecclésiale des coins les plus reculés du pays. L'expérience pastorale de ces prêtres, pour la plupart anciens curés ou vicaires pendant plusieurs années, a été des plus fiables.

Il aurait été saugrenu de prétendre que nous sommes le premier à mener une recherche sur l'Église de Dieu qui est au Zaïre. Il existe un foisonnement d'écrits où s'étalent plus ou moins des aspects de la pratique ecclésiale dans les diocèses du Zaïre: documents épiscopaux, écrits de théologiens, prêtres, laïcs engagés, chrétiens et chrétiennes, écrivains, etc. Nous explorons certains de ces documents selon qu'ils nous apparaissent éclairants, critiques ou tout simplement révélateurs de la vie ecclésiale post-missionnaire. Le rapport manifeste de ces sources avec la réalité ecclésiale vécue nous a servi de critère dans leur choix. Par ailleurs, des enquêtes et des études portant sur certains domaines de la vie de l'Église ont été mises à profit pour structurer le plus possible notre observation²³.

1.3.3. Note complémentaire

Ce qui précède appelle une note éthique dans le compte rendu de l'enquête. Dans les recherches où les individus sont appelés à s'exprimer, une certaine prudence méthodologique touchant à la dimension éthique s'impose. Les situations politiques observées sur le terrain nécessitent, en certains cas, l'anonymat et la confiance dans le compte rendu des résultats de la recherche. Comme le dit si bien le Professeur Stuart W. Cook, « Le devoir de protéger l'anonymat des sujets et de maintenir la confidentialité des données de la recherche est un devoir global qu'on doit remplir à moins que l'on ait convenu spécifiquement du contraire avec les sujets »²⁴. Il s'agit là non seulement d'un respect dû à ceux et celles qui ont collaboré à la recherche, mais aussi une garantie du caractère délicat des questions

²³ Citons quelques unes de ces enquêtes : DE SAINT-MOULIN, L., « Art. cit. »; ID., « Les résultats de l'évangélisation au Zaïre. Analyse de quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain », dans CEZ, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Édition du secrétariat général de l'épiscopat, 1981, p. 343-381; ID., « L'image de l'Église dans l'opinion publique à Kinshasa », dans *Interpellation et croissance de la foi. Hommage au Professeur V. Mulago*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992, p. DEROITTE, H., « Expériences missionnaires belges au Zaïre », dans *RTL*, 23 (1993), p. 41-70; GROSJEAN, Des fleurs et des épines... Réflexion sur les problèmes d'une jeune Eglise, Kinshasa, CEP, 1969; UGEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988. Des sources issues de certains centres de recherche comme le CERA, le CEEBA ont particulièrement retenu notre attention.

²⁴ Voir COOK, W. S., « Problèmes d'éthique se rapportant à la recherche sur les relations sociales », dans SELTZER, C., WRIGHTMAN, S. L., COOK, W. S., et les autres, *Les méthodes de recherche en sciences sociales*, Montréal, Éditions HRW, 1977, p.240-241. Pour une connaissance élémentaire de cette notion, il suffit de consulter ALVES, M.S.W. J.T., *Confidentiality in social work*, Washington D.C., The catholic university of america press, 1959; BOWER, T.R. and DE GASPARIS, P., *Ethics in social research. Protecting the interests of human subjects*, New York, Praeger Publishers, 1978, p.23-25.

abordées dans cette étude. Quand on sait le caractère tabou et les risques de la prise de parole dans le monde négro-africain, cette disposition éthique s'impose d'emblée²⁵.

Cette question d'éthique pose naturellement un problème d'objectivité dans le compte rendu des données des individus interrogés. Afin de sauvegarder l'intégralité de leurs propos, nous avons choisi parfois de reproduire les « instantanés » tels quels, mais en maquillant leurs auteurs. Nous ferons usage de pseudonymes là où la chose s'impose. Nous nous emploierons toutefois à souligner, dans la mesure du possible, les caractéristiques des personnages tout en protégeant leur identité réelle.

Ces indications, valables pour les chapitres relatifs à l'observation, nous introduisent dans la présentation de la pratique du renouvellement ecclésial pour cerner les profils d'auto-réalisation de l'Église des années 60 au Zaïre, alors appelé Congo.

II. APERÇU DE LA PRATIQUE DU RENOUVELLEMENT ECCLÉSIAL

Le renouvellement de l'Église a été une préoccupation fondamentale dès l'avènement de l'indépendance du Congo. Au plan pratique, cette préoccupation s'est focalisée sur trois axes: la définition des politiques pastorales, le phénomène de la succession et l'apparition des nouveaux rites liturgiques et sacramentaires. À travers ces pratiques se profile la croissance d'une Église qui tente de s'enraciner et de se situer par rapport à la conjoncture socio-historique.

II.1. La pratique des politiques pastorales

Un premier indicateur de la pratique du renouvellement de l'Église qui est au Zaïre s'articule autour de la pratique des « politiques pastorales ». Nous entendons par là non seulement un ensemble d'orientations pastorales, de stratégies ecclésiales mises en route

²⁵ Les autorités du Centre interdiocésain de Kinshasa nous ont par exemple difficilement ouvert la porte aux archives de la Conférence épiscopale du Zaïre. Tout compte fait, le problème de la confidentialité était au cœur de cette résistance. De façon globale, dans le contexte socio-politique national où règnent la dictature et la terreur, il est tout à fait compréhensible que le public manifeste des réserves à l'endroit des chercheurs. Dans un cas comme dans l'autre, des normes éthiques sont un impératif presque obligatoire.

dans les diocèses du Zaïre. C'est en fin de compte un projet d'Église défini à l'aube de l'indépendance du pays et constamment ajusté pendant toute la décennie. Au contraire des travaux qui se sont contentés de saisir le projet d'Église en explorant les documents épiscopaux²⁶, notre analyse critique vise à aller au-delà des intentions théoriques jusqu'à palper le niveau le plus concret du « pays réel ».

Afin de rendre compte de la pratique des politiques pastorales et d'en explorer les profondeurs, il nous paraît utile d'en décrire d'abord sommairement le contexte socio-historique d'émergence. Celui-ci nous paraît susceptible de faire apparaître à la fois leur univers de signification et les défis sociaux auxquels elles prétendent répondre. Ensuite seulement, nous exposerons leurs options²⁷ où apparaissent leurs intentions, leurs rêves. Voilà annoncés les deux points qui charpentent le premier point de cette rubrique.

II.1.1. Le choc indépendantiste: un contexte de signification

Quatre éléments dépeignent les circonstances d'émergence de la nouvelle pastorale: la fin de l'évangélisation proprement missionnaire, la montée du nationalisme autochtone ayant culminé dans l'indépendance du Zaïre, les séductions « menaçantes » du communisme et enfin les signes de nouveaux horizons au sein de l'Église « universelle ».

a) La fin de l'évangélisation proprement missionnaire

La fin pressentie du monopole missionnaire dans l'action ecclésiale est un facteur important qui a prélué à la redéfinition des lignes d'action de l'Église. L'histoire de cette Église particulière, dans sa genèse et dans son évolution jusqu'à cette époque, est marquée par le monopole de la présence missionnaire. A l'aube des années 60, le déclin de

²⁶ Les exemples sont légion; signalons: KALONJI, N., *Les communautés ecclésiales de base: Foyers d'un christianisme africain ? Analyse sociologique du projet pastoral des Évêques du Zaïre (1961-1981)*, Rome, 1983; MWANSA, A., *Dynamique d'une pastorale d'ensemble axée sur la mission des laïcs, selon Vatican II. Essai d'application à l'histoire religieuse du Zaïre*, Rome, 1979; KIBANGA, M., *Église et développement intégral en milieu rural au Zaïre. Évaluation théologique d'un ensemble de documents émanant de l'Église du Zaïre (1960-1981)*, Thèse doctorale inédite, Louvain, Université catholique de Louvain, 1988.

²⁷ C'est l'expression-clé en usage dans le langage ecclésiastique du Zaïre. Elle est présente aussi bien dans les documents épiscopaux que dans le vocabulaire des ecclésiastiques et chez les théologiens.

l'hégémonie des « Pères fondateurs »²⁸ de cette Église semblait imminent. L'ouvrage de Guy Mosmans, *L'Église à l'heure de l'Afrique*²⁹ en a sonné le glas, tout en faisant écho à l'atmosphère régnant en milieux sociaux et ecclésiaux. Cette course vers le tournant historique du cheminement ecclésial est, à vrai dire, l'aboutissement d'une vague émancipatrice issue de la fin de la deuxième guerre mondiale. Elle est aussi liée à une série de mouvements qui ont conduit à l'effondrement apparent de la chrétienté d'abord en Occident, puis dans le reste du monde. Au Zaïre, les effets en furent la montée du nationalisme local qui a abouti à l'accession à l'indépendance.

b) Du nationalisme à l'indépendance

Pour mieux comprendre le contexte de la pratique des politiques ecclésiales dans l'Église du Zaïre, il est utile de faire un pas en arrière dans l'histoire. La deuxième moitié de la décennie 1950-1960 a connu une forte montée du nationalisme autochtone. La mobilisation de l'élite négro-congolaise s'affichait ouvertement dans les milieux socio-politiques des « évolués »³⁰. On assista à un mouvement de contestation revancharde et de revendication de la dignité du Noir à l'égard de l'autorité coloniale qui a conduit à l'indépendance du Zaïre le 30 juin 1960. Parmi les pionniers de ce mouvement se trouvaient quelques ténors non négligeables de l'Église: l'Abbé Joseph-Albert Malula de Kinshasa, l'Abbé Vincent Mulago, un groupe de laïcs catholiques parmi lesquels Monsieur Iléo Songo Amba³¹. Cette montée du nationalisme local auquel ont participé les clercs, premiers intellectuels du pays, était elle-même précédée par la collaboration à la vie politique de l'Abbé Stefano Kaoze, premier prêtre zaïrois, dès la fin de la deuxième guerre mondiale³². Ces circonstances,

²⁸ Ainsi seront souvent nommés les missionnaires occidentaux qui ont apporté le christianisme au Zaïre.

²⁹ MOSMANS, G., *L'Église à l'heure de l'Afrique* (Église vivante), Tournai, Casterman, 1961. Bien qu'édition en 1961, l'ouvrage reprend une série d'articles de l'auteur publiés antérieurement dans *La revue Nouvelle* de 1956 à 1960. L'auteur est lui-même un témoin privilégié et fiable de l'expérience ecclésiale dont il fait état. Arrivé au Congo en 1936, il a été successivement provincial des «Pères blancs» et secrétaire général de l'épiscopat congolais à partir d'août 1960.

³⁰ Le concept d'« évolué » désigne une classe d'autochtones, lettrés, assimilés au mode de vie à l'occidentale.

³¹ Voir *Le manifeste de la conscience noire*, Kinshasa, 1956.

³² Ordonné prêtre en 1917, l'Abbé Stefano Kaoze est le premier prêtre zaïrois participa dès 1946 à la « Commission pour la promotion des indigènes », puis au «Conseil du Gouvernement». Voir KIMPINDE (Mgr) et les autres, *Stefano Kaoze. Prêtre d'hier et d'aujourd'hui*, Lubumbashi, Éditions Saint Paul Afrique, s.d., p.156-163.

conjuguées à d'autres mouvements internationaux d'émancipation politique, conduisirent à l'indépendance du pays le 30 juin 1960.

Au regard de l'alliance sacro-sainte entre le colonisateur, le missionnaire et le commerçant blanc pendant toute la période d'évangélisation missionnaire, l'avènement de l'indépendance du Congo présageait des bouleversements dans le cheminement de l'Église. Au-delà de cette alliance, c'est le virage de tout le contexte d'implantation de l'Église qui était en pleine transformation. Les conséquences sur le plan du vécu de la foi et le processus ecclésial s'annonçaient décisives. Dans cette ébullition, ne fallait-il pas se repositionner ? Les nouvelles lignes d'action de l'Église sont une tentative pour répondre à ce défi.

c) *Résister aux séductions du communisme*

La quête africaine d'autodétermination et d'autonomie politique s'est accompagnée d'une recherche active de modèles idéologiques. L'Afrique est alors devenue le théâtre de séductions de tendances politiques qui se partageaient alors le monde. Le capitalisme et le communisme se sont affrontés pour s'arracher les jeunes États nouvellement indépendants ou en voie de l'être. Le Congo sera alors un de ces États où se livreront quelques « rounds » de la guerre froide.

La tendance générale dans l'Église catholique est, à l'instar du monde capitaliste, de lutter contre les « horreurs » du communisme, considérées dangereuses pour la foi. Au Congo, on en était conscient, ainsi qu'il apparaît sous la plume du Père Mosmans :

« Le communisme, d'autre part, mène une action sourde en se servant des mouvements politico-religieux qui jaillissent périodiquement. Il s'agit spécialement des sectes (Kimbanguisme, Kitawala, Rotanga et autres), nées d'une assimilation fétichisée du christianisme présenté par certaines missions protestantes. (...) En présence de ce mouvement d'opinion, il nous importe de chercher l'attitude que doit adopter l'Église pour être à même de remplir sa mission propre »³³.

³³ MOSMANS, G., *Op. cit.* p. 23. Le leader congolais Patrice Lumumba sera, par ailleurs, considéré à tort ou à raison comme un propagandiste par excellence du communisme. Ses projets politiques et sa personne seront discrètement combattus sans merci par la hiérarchie catholique. D'aucuns pensent que celle-ci n'est pas innocente dans le harcèlement qui a conduit à son assassinat. L'important est de reconnaître ici que la

Face à la « menace » du communisme, la pastorale de la néo-chrétienté semble être cette « attitude » évoquée par le Père Mosmans.

d) *L'avènement des nouveaux horizons en Église*

Outre les mouvements externes à l'Église, il y a un foisonnement des signes du renouveau ecclésial qui pousseront l'Église catholique du Zaïre à se redéfinir dans la société. Il faut dire que ces mouvements ont soit inspiré, soit donné un dynamisme nouveau au projet d'Église que recèle la nouvelle pastorale. Il s'agit d'abord de l'Encyclique de Jean XXIII, *Mater et Magistra*, du 15 mai 1961. Les richesses de cette encyclique, notamment sa conception du dialogue Église-monde, influenceront de beaucoup le projet ecclésial en république du Congo. Il y a ensuite les mouvements proprement théologiques (ecclésiologique, biblique, patristique, liturgique, missiologique...) qui ont préludé à la tenue du deuxième Concile de Vatican. Le Concile lui-même servira d'incitation décisive dans les « ajustements » ecclésiaux.

L'ensemble de ces éléments du contexte exercera une énorme influence sur le cheminement ecclésial. L'indifférence ne pouvait résoudre la gamme des défis qui se profilaient à l'horizon de l'Église. Il fallait opérer des choix courageux, sacrifier les tranquillités, les sécurités et les privilèges hégémoniques de l'époque précédente. Voici comment on s'y appliqua.

II.1.2. Stratégie

L'enjeu du « repositionnement » de l'action et de la présence de l'Église dans la société zaïroise a nécessité une stratégie de taille. La conférence des évêques a pris

lutte contre les séductions communistes a été une préoccupation pour l'Église de la décennie 60-70, et même un peu avant cette date.

l'initiative de procéder à la consultation du peuple de Dieu³⁴, sur base de laquelle ont été définies les options fondamentales.

a) *La consultation populaire*

La pression des événements a été telle qu'il fallait s'enquérir des aspirations et des attentes des masses chrétiennes. Celles-ci, en effet, en étaient à la fin de la docilité qui a longtemps marqué leurs relations et leurs attitudes vis-à-vis des «Pères fondateurs». Il s'agissait non seulement de se faire une idée sur la perception populaire de la « chose ecclésiale », mais aussi de se rendre compte des dimensions ecclésiales dans la vie des gens et dans la société.

En septembre 1960, les évêques ont invité différentes couches ecclésiales à une réflexion approfondie et à la prière. Prêtres et laïcs, religieux et religieuses vivant au Zaïre ont participé à cette enquête globale. Par l'intermédiaire d'enquêteurs, parmi lesquels beaucoup d'ecclésiastiques, les évêques se sont mis à l'écoute des aspirations des fidèles, de leurs préoccupations, leurs angoisses et leurs difficultés dans le vécu de la foi.

La consultation a eu lieu à différents niveaux. Elle s'est d'abord déroulée dans les communautés chrétiennes diocésaines du Zaïre. Des paroisses pilotes ont été choisies pour réaliser ce vaste projet. Dans chaque diocèse, la coordination en a été assurée par l'évêque diocésain. A la fin de l'enquête, l'épiscopat a noté

« la générosité avec laquelle de très nombreux chrétiens ont répondu à cet appel et se sont attachés, loyalement et humblement, à faire le point, à déceler ce qui, compte tenu des circonstances nouvelles, doit être amendé et adapté, et enfin à préciser ce qu'il importe de développer et d'amplifier afin que les vues divines sur ce pays se réalisent »³⁵.

³⁴Nous avons eu accès à certaines synthèses éparses de cette enquête dans les archives de la conférence épiscopale du Zaïre au Centre interdiocésain de Kinshasa. A la lecture, on se rend compte non seulement de la valeur historique des documents, mais aussi du caractère scientifique de la démarche. Par ailleurs, nous avons recueilli les témoignages de deux professeurs des Facultés catholiques de Kinshasa ayant participé à la consultation avant qu'ils n'accèdent au sacerdoce.

³⁵ *Actes de la VIe Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, Editions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1961, p. 17. Nous désignerons désormais l'Assemblée plénière de l'épiscopat en abrégé A.P.

Le dépouillement des résultats a eu lieu au niveau de chaque diocèse. Après examen, la matière a constitué l'objet de discussions au niveau des conférences épiscopales des six provinces ecclésiastiques existantes. À ce niveau, l'épiscopat de chaque province a regroupé les préoccupations communes sur la base des fréquences thématiques³⁶. Tout ce matériel a été porté à la conférence épiscopale nationale et examiné de près à la VIe Assemblée Plénière³⁷. De là est né un projet pastoral, matrice de la pastorale de la néo-chrétienté, qui a introduit l'Église catholique du Zaïre dans la post-mission. Ce projet a été proposé aux diocèses pour application concrète. Un planning d'exécution, prévoyant les étapes, les moyens et les méthodes à appliquer, a même été prévu³⁸.

Notons que tout au début de cette assemblée, les évêques, par le biais du président de leur Assemblée, ont tenu à professer leur attachement au Saint Siège³⁹. Ce geste n'est pas sans signification. Nous y reviendrons plus tard. Avant de clore ce volet de la stratégie, soulignons que si l'enquête semble avoir été si bien menée, c'est parce qu'elle s'inscrivait, comme dit le Professeur François Houtart, « dans l'effort de préparation d'un centre de Recherches socio-religieuses pour le Congo, entamé depuis 1959 et dont certains éléments existaient déjà »⁴⁰.

b) *Constats*

Au terme de l'enquête, une série de constats a été faite. Afin de mieux comprendre la portée d'options pastorales de la néo-chrétienté, il est bon que nous les indiquions. Tout d'abord, une vague de satisfaction portant essentiellement sur la visibilité de l'Église⁴¹. L'épiscopat s'est réjoui de l'implantation de l'Église dans presque tous les coins du pays. Le bilan des vingt dernières années s'est avéré satisfaisant à plusieurs points de vue. En effet, alors que la population catholique se chiffrait à quelques milliers en 1960, le personnel ecclésiastique autochtone a, lui, augmenté. De fait, sans considérer la foule d'aspirants à

³⁶ Voir *Actes de la VIe AP*, p. 17.

³⁷ Cette assemblée a eu lieu à Léopoldville (Kinshasa), du 20 novembre au 2 décembre 1961. La consultation a duré près d'une année, c'est-à-dire de septembre 1960 à novembre 1961.

³⁸ Voir *Actes de la VIe AP*, p. 295-302.

³⁹ Voir le télégramme envoyé au Pape. *Actes de la VIe AP*, p.13.

⁴⁰ HOUTART, F., « Pastorale d'ensemble et plans de pastorale », dans *Concilium*, 3 (1965), p. 29-44.

la vie consacrée, le nombre de prêtres est passé de 31 à 417, celui de frères et de religieuses a grimpé respectivement de 79 à 402 et de 75 à 809. Les évêques ont également remarqué avec chiffres à l'appui que les paroisses, les édifices religieux et autres institutions ecclésiastiques se multipliaient à travers le pays, que le nombre des écoles et des oeuvres caritatives étaient en hausse. Toutefois, ont noté les évêques,

« la valeur des résultats acquis ne doit pas nous faire illusion: l'oeuvre est loin d'être achevée. Il ne suffit pas que les institutions ecclésiastiques existent, il faut encore que la vie divine imprègne les coeurs et soit le ferment qui anime toutes les structures de la société en voie d'élaboration »⁴².

C'est sur le plan du vécu de la foi auquel les institutions ecclésiastiques étaient supposé conduire les Congolais et Congolaises que d'amers constats ont été faits. L'illusion d'une implantation massive de l'Église en pays congolais s'est alors dévoilée à nu. Elle a fait place à une inquiétude proche de la déception: maigres résultats d'une évangélisation menée au prix de puissants moyens financiers, avec une bonne volonté tenace. En effet, l'enquête a révélé que:

« diamétralement opposé à bien des aspects des religions ancestrales, le catholicisme introduit une véritable révolution, non seulement dans les manifestations religieuses de la société et des individus mais aussi dans la vie sociale elle-même et dans les structures de la société. Il en résulte deux conséquences importantes. D'une part, *l'individu éprouve des difficultés quasi insurmontables pour abandonner ses mythes et ses croyances lorsque la collectivité y demeure fermement attachée*. Il risque, en effet, d'être considéré en *étranger*, sinon en *traître*. Devenu étranger à son propre milieu, coupé de la société qui, jusque-là, le soutenait, *le converti ne trouve pas d'emblée un nouvel équilibre humain*. Il devient en quelque sorte un *déraciné* et il lui faut un réel courage pour renoncer ainsi à ce qui fut toute sa vie. D'autre part, les croyances païennes (sic) ont tellement imprégné son coeur et sa vie, que *son engagement chrétien est pour lui un réel saut dans l'inconnu*. On peut comprendre aussi combien il lui est difficile de réaliser la *synthèse entre sa foi chrétienne et sa vie sociale et culturelle*. Est-il, dès lors, si étonnant que, dans les circonstances difficiles de la vie, *tout en essayant de vivre la religion chrétienne, il retourne à des pratiques qu'il connaît et qui lui semblent sûres ? »*⁴³.

Un autre constat accablant de la précarité de l'incarnation de l'Église dans la société a été formulé en ces termes:

« De très nombreux fidèles n'ont pas encore réalisé une synthèse vivante de leurs convictions religieuses et de leurs aspirations d'Africains. Les meilleurs s'en trouvent écartelés au plus intime d'eux-mêmes; d'autres, en assez grand nombre, cèdent à l'attrait des traditions païennes (Sic), des sectes re-

⁴¹ Actes de la VIe AP., p.19-20.

⁴² Actes de la VIe AP. p. 21.

⁴³ Actes de la VIe AP, p. 25. C'est nous qui soulignons.

ligieuses ou d'idéologies, tel le communisme. L'enracinement de l'Église est donc encore précaire et doit gagner en profondeur »⁴⁴.

Ces témoignages illustrent avec réalisme le drame que recèle l'aventure de la foi en milieu négro-africain, particulièrement congolais. L'écartèlement existentiel du fidèle chrétien dans une société marquée par d'autres univers de croyances et de pratiques religieuses y est puissamment établi. L'épiscopat a reconnu, de fait, que le

« christianisme a trop rarement été présenté comme une vie qui pénètre tout et prend l'individu tout entier. On a souvent enseigné un code de morale comportant de nombreuses défenses et ne différant pas tellement d'un règlement administratif. Les dogmes furent expliqués d'une manière trop théorique, trop systématique, en recourant à des considérations trop exclusivement rationnelles, alors que les africains sont surtout réceptifs aux exemples, aux symboles, aux tournures proverbiales, à tout cela même qui abonde dans l'Écriture »⁴⁵.

Mais aurait-on changé quelque chose qu'on n'avait pas envisagé ? Il s'agit là d'un problème de méthode et de langage, mais plus profondément encore de toute une façon de faire Église. La mission était conduite selon ce qui avait été fait ailleurs. Comme a dit un catéchiste: « On nous évangélisait sans toucher à nos préoccupations quotidiennes... ».

En outre, sont apparus ça et là quelques reproches à l'endroit de l'Église: la dénonciation de la complicité de l'Église et de l'État colonial, la remise en cause du paternalisme des « Pères fondateurs », la carence de la défense des opprimés et de la formation d'une élite laïque autochtone et enfin la contribution des missionnaires occidentaux à la surévaluation et à l'imposition de la culture occidentale⁴⁶. Dans les milieux du peu d'intellectuels Congolais, ces reproches ont été souvent formulés avec une virulence choquante. En tous les cas, ils sont généralement apparus comme une tornade revancharde des « colonisés en révolte » mais aussi comme l'expression d'une frustration dans l'Église.

De ce qui précède, et les missionnaires retraités rencontrés au cours de nos recherches l'attestent, il s'est avéré que le christianisme est une « chose des blancs », selon l'expression d'un témoin de cette époque. C'est dire qu'il a été souvent considéré comme une importation et l'Église comme « sa machine » qui attire les gens au moyen des écoles,

⁴⁴ *Actes de la VIe AP.*, p. 24.

⁴⁵ *Actes de la VIe AP.*, p.26.

des hôpitaux, des orphelinats, des pharmacies, des hospices pour vieillards... Découvrons maintenant les grandes articulations de la pastorale de la néo-chrétienté définies pendant la décennie 60-70.

II.1.3. Options pastorales

De prime abord, soulignons que si des représentants de l'Église de la base ont été consultés, c'est l'épiscopat, assisté des supérieurs provinciaux des communautés religieuses, tous occidentaux, et du staff technique du secrétariat de la conférence épiscopale, qui s'est attablé pour définir de nouvelles politiques pastorales. L'épiscopat comptait à l'époque 33 évêques occidentaux, 4 évêques diocésains congolais et quelque 19 évêques auxiliaires et vicaires généraux également congolais. L'état psychologique des prélats autochtones « promus » à un statut jusque là « congénitalement » réservé aux occidentaux laisse bien croire que l'optique pastorale ainsi définie est essentiellement une oeuvre missionnaire⁴⁷. Nous ne minimisons pas la contribution des natifs du pays comme Monseigneur Malula, mais il nous semble évident que le poids des occidentaux au sein de l'épiscopat congolais était tel que la dizaine d'indigènes influencerait très peu ou pas du tout les orientations de la majorité.

Les définisseurs des politiques pastorales ont eu cependant la providentielle prudence de déclarer qu'«en fait, en Afrique comme partout dans le monde, l'adaptation du catholicisme, son insertion dans la société et les âmes ne pourront être vraiment réalisées que par des prêtres et des laïcs du pays»⁴⁸. On verra dans le chapitre suivant comment cette lourde responsabilité des autochtones a été accomplie.

Notons dès l'abord que si la VIe Assemblée plénière a défini l'essentiel et donné le coup d'envoi à cette nouvelle orientation pastorale, les autres assemblées épiscopales de la

⁴⁶ Voir *Actes de la Vie AP*, p. 30-32.

⁴⁷ Il suffit, pour s'en convaincre, de mesurer le poids des opinions du Père Guy Mosmans formulées dans son livre déjà cité. Bien que simple secrétaire général, et donc coordonnateur de la conférence épiscopale, ce Père blanc est, tout bien considéré, un des inspireurs du projet ecclésial de la décennie 60-70.

⁴⁸ *Actes de la VIe AP*, p. 26.

décennie en ont soit ajusté quelques aspects, soit précisé le contenu à la lumière de l'évolution de la situation sur le terrain, du Concile Vatican II⁴⁹ et des théologies naissantes.

La nouvelle pastorale est d'abord et avant tout un projet d'auto-construction d'une Église particulière dans un contexte de choc indépendantiste. Ce projet se veut à la fois une démarcation vis-à-vis du modèle d'Église de la colonisation et une dure adaptation dans les nouvelles circonstances imposées par l'évolution socio-politique et culturelle. Par delà ce souci d'adaptation, il s'agit aussi de faire face aux griefs formulés à l'endroit des agents d'évangélisation, maîtres d'hier, contraints de collaborer avec leurs subalternes devenus sinon leurs chefs ou leurs égaux, en tout cas leurs partenaires dans la construction de l'Église. Le souci de faire peau neuve est prépondérant dans cette quête ecclésiale. Plus qu'un libre choix, ce souci majeur est une contrainte et une obligation inavouée pour la « survie » de l'institution Église. Trois blocs théoriques dénommés « directives pastorales » ou « options pastorales » charpentent ces perspectives pastorales où se dessine tout un processus ecclésial.

II.1.3.1. De la « pastorale d'institution » à la « pastorale en état de mission »⁵⁰

a) La remise en question de la pastorale d'institution

Outre les paroisses, l'on sait que la présence et l'action de l'Église des décennies précédentes reposaient en grande partie sur les institutions chrétiennes à vocation « civilisatrice »: écoles, hôpitaux, maternités, dispensaires, homes de vieillards, orphelinats, coopératives, oeuvres et mouvements de jeunesse, etc. En effet, ont déclaré les évêques en 1961,

⁴⁹ Des assemblées plénières des évêques ont eu lieu en 1967, 1968, 1969 et 1970. Après avoir examiné leurs actes, nous n'avons retenu que les éléments d'auto-construction de l'Église qui y sont apparus. Pour se faire une idée thématique de ces assemblées, il suffit de consulter TSHIBANGU, T (Mgr), « L'évolution des thèmes des assemblées des supérieurs et des Évêques des missions catholiques du Zaïre (De 1905 à 1979) », dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Vol. I, Kinshasa-Gombe, Édition du secrétariat général de l'épiscopat, 1981, p. 315-342; MOSMANS, G., « République démocratique du Congo. L'aggiornamento de l'Église », dans *Lumen Vitae*, 23, 3 (1968), p. 525-536.

⁵⁰ Ces deux expressions, tout comme la philosophie qui en résulte, sont du Père Liégé. Voir « La mission contre les institutions chrétiennes ? », dans *Parole et Mission*, 15 (1961), p. 495-506.

« par souci d'assurer plus efficacement le bien spirituel et matériel des populations, les missionnaires ont été amenés à créer un ensemble d'institutions d'une densité remarquable. L'urgence des problèmes les amena à s'inspirer des solutions ayant fait leurs preuves en Occident. De là cette transplantation de conceptions, de formules et d'organisations qui, tant au plan religieux que dans les affaires temporelles, ne répondaient pas adéquatement au tempérament des populations intéressées... »⁵¹.

Instruments et moyens de prestige et de puissance, ces institutions constituaient la suprématie de l'Église sur la société. Le visage de l'Église qui en résultait était celui d'une puissance riche et incontestable dont rien ne présageait l'ébranlement. Tout en se cachant derrière une visée proprement évangélique, l'Église, en s'attachant solidement à ces institutions, aspirait à créer une « société chrétienne ».

En tout état de cause, au regard de l'effondrement de la chrétienté partout en Occident, la pastorale d'institution s'est avérée limitée et dépassée. Une remise en question au plan local s'imposait. Le poids des institutions a été ressenti de manière percutante dans tous les diocèses du Congo. On s'est rendu compte que leur influence sur les masses populaires n'était qu'aléatoire, sinon superficielle. Bien plus, la présence massive des institutions semblait moins viser la transformation des mentalités et était peu ou pas du tout soucieuse d'une mystique d'engagement chrétien dans la société. Les évêques se sont engagés dans une autocritique jusqu'à pousser un réel cri de désillusion. A propos des institutions éducatives, par exemple, ils se sont exprimés en ces termes qui marquent bien leur déception:

« Il semble qu'on a accordé à ces institutions (surtout écoles et oeuvres de jeunesse) une importance exagérée. On a cru qu'à elles seules, elles assuraient ce que l'agir ecclésial doit assurer, alors qu'elles doivent l'aider. Cette déviation se manifeste par la conviction que l'agir ecclésial ne peut être réalisé que par les institutions chrétiennes éducatives. De là, tendance au monopole »⁵².

Il importe de noter que cet investissement dans le temporel handicapait d'une certaine façon la tâche proprement évangélisatrice qui est au coeur même de l'action de l'Église. Il s'est avéré que le glissement vers la gestion des institutions se faisait au détri-

⁵¹ Actes de la VIe AP., p.35.

⁵² Actes de la VIe AP., p. 121. C'est nous qui soulignons. On pensera par exemple à l'acharnement avec lequel a été mené par-ci par-là ce qu'il est convenu d'appeler la « guerre scolaire » contre les protestants et le réseau officiel de l'enseignement dirigé par les inspecteurs relevant directement de l'État. Par ailleurs, cette affirmation est, du point de vue de notre travail, capitale. Elle est la clé de voûte qui sous-tend le

ment d'un solide apostolat axé sur les moyens ordinaires du salut. Il est certes vrai que ceux-ci n'étaient pas totalement absents dans la «pastorale civilisatrice», mais ils étaient submergés ou occultés par des fins purement administratives dont on percevait très peu la visée évangélique. La préoccupation majeure des missionnaires engagés dans ces institutions intéressait fort peu les objectifs d'évangélisation capables d'attirer à une foi authentique. Au terme de la remise en question, cette forme de présence ecclésiale a révélé trois dangers, un risque et des limites.

b) Trois dangers

Et c'est une fois de plus à la VI^e assemblée plénière des évêques que l'on s'est rendu compte des faiblesses inhérentes à ce type d'auto-réalisation de l'Église et de leur ampleur sur l'étendue du territoire congolais. Nous pensons utile de les découvrir tels que rendus dans les propres termes de la hiérarchie de l'Église.

D'une part, l'épiscopat a réalisé que « dans une pastorale d'institution, le danger est de compter davantage sur l'influence de ces institutions pour construire le Royaume de Dieu que sur les médiations spécifiques de ce Royaume: la Parole, les sacrements, l'agir missionnaire »⁵³.

Conjointement, et c'est là le deuxième danger au Congo, on se plaît à « apprécier la vitalité de l'Église à la valeur quantitative des institutions. De là une concentration des efforts pour augmenter le nombre et l'importance de ces institutions, ce qui nécessite le recours à des techniques d'action alignées sur les moyens de puissance du monde»⁵⁴.

Troisièmement,

« l'importance même des institutions chrétiennes au Congo constitue un danger sérieux pour l'Église, car elles rendent le pouvoir civil dépendant de l'Église en certains secteurs. L'État et l'Église ont leur autonomie propre. Lorsque les institutions chrétiennes, donc en dépendance de l'Église, acquièrent

projet d'Église que recèle toute option apostolique centrée sur les institutions de prestige et de suprématie. Nous y reviendrons.

⁵³ *Actes de la VI^e de l'AP.*, p. 118.

⁵⁴ ID.

une importance considérable, il en résulte en effet que la société civile est en partie cléricalisée. D'où réactions inévitables pour recouvrer une autonomie réelle»⁵⁵.

c) Le risque

À ces dangers est lié un risque, celui de

« mêler l'action pastorale d'agressivité ou de manichéisme en ce sens que l'action pastorale se ferait contre quelqu'un ou quelque chose et situerait normalement les bons d'un côté et les méchants de l'autre, avec tout ce que cela comporte de pharisaïsme et de formalisme; avec tout ce que cela comporte de tranquillisation à bon compte des consciences qui ne sont plus amenées à se poser les questions essentielles: pourquoi suis-je dans l'Église et pourquoi est-ce que j'y reste ?»⁵⁶.

Il fallait alors une autre alternative pastorale.

d) Pour une pastorale en état de mission

Cette remise en question annonçait un tournant historique. Et celui-ci s'imposait. L'épiscopat a résolu, non sans quelque nostalgie des gloires du passé, de **se désengager de la gestion de ces institutions temporelles** au profit d'une « pastorale en état de mission». Celle-ci est définie comme une action de l'Église concentrée dans l'évangélisation et la sanctification.

Tout en affirmant avec force le caractère singulier de l'Église, sa transcendance et le mystère de sa nature, cette pastorale préconise un franc dialogue avec le monde, à la lumière de *Mater et Magistra* de Jean XXIII. Son action est orientée vers la nouveauté de l'Évangile, la prédication vivante de la Parole, la pauvreté, le dialogue avec le monde, la promotion d'une foi authentique et finalement l'attente de la parousie⁵⁷. On le voit, ce virage est somme toute un retour, ou plutôt une tentative de retour obligé aux sources même de l'Église des premiers siècles du christianisme.

⁵⁵ ID.

⁵⁶ *Actes de la VIe de l'AP*, p. 119.

⁵⁷ Voir *Actes de la VIe de l'AP*, p.111-113.

Ce sursaut devrait entraîner quelques ruptures avec la démarche de l'Église dans son auto-accomplissement précédent. Dès lors, cette option impliquera une remise en question, voire un renoncement explicite, de la complicité entre l'Église et quelque ordre établi⁵⁸. L'on sait par ailleurs que les conditions dans lesquelles l'indépendance du Congo a été acquise et la montée vertigineuse de la contestation contre l'Église créèrent une animosité, ou tout au moins une méfiance, rendant difficile la collaboration entre l'Église et l'État. Pour plus d'indépendance dans l'exercice de sa mission évangélisatrice, l'Église, par ses représentants dans l'épiscopat, résolut de se cantonner dans ses fonctions originelles, se contentant de ses prérogatives classiques. Il est cependant déplorable que cette initiative de retrait des institutions temporelles n'ait pas été accompagnée de la valorisation du rôle prophétique normal que doit jouer l'Église surtout dans une société où les droits humains allaient subir, au fil des jours, de grandes difficultés.

II.1.3.2. La modification de fin de décennie

Ce majestueux projet de pastorale connut cependant une profonde modification à la fin de la décennie qui nous occupe. Eu égard à la gravité des problèmes socio-politiques marquant les premières années de l'indépendance du Congo et sans ignorer les survivances de la nostalgie d'une Église dominatrice et matériellement puissante, l'épiscopat résolut, en sa conférence plénière de 1967, de tempérer son renoncement aux institutions chrétiennes. On continua à les gérer, comme par obligation, compte tenu de la conjoncture socio-politique. Tournons nous vers la deuxième composante de cette pratique des politiques pastorales.

II.1.3.3. Vers la création des communautés ecclésiales de base

L'élaboration d'un projet d'Église basée sur la pastorale « missionnaire » et s'actualisant à travers elle nécessitait une structure et une organisation adéquates. Au projet du désistement de la gestion des institutions chrétiennes, prévu au départ puis modifié,

⁵⁸ Si la hiérarchie de l'Église catholique s'est engagée dans cette optique, le nouveau régime mobutiste ne l'entendra pas de cette oreille en début de la décennie 1970. En effet, il se servira abusivement de ce « modèle » de l'histoire pour asseoir un État contrôlant l'Église à la manière de la Chine de Mao..

devrait se substituer une autre forme de présence de l'Église: les CEB à fonder dans tous les diocèses. À travers cette initiative, les définisseurs de cette nouvelle ré-invention de la praxis ecclésiale se sont tournés une fois de plus vers les expériences d'ailleurs en les justifiant par les Écritures. Voyons quels en sont la genèse, le profil et les activités projetés.

a) Genèse

Ce sont les expériences en gestation dans certains diocèses de Belgique et de France qui ont retenu l'attention des évêques. Contrairement à ce que certains chercheurs pensent, la pastorale des CEB n'est ni une mimétique de l'expérience latino-américaine, ni une invention, fut-elle collective, de l'épiscopat du Congo. D'une part cette option datant de 1961 précède de peu la très populaire émergence des CEB dans le continent latino-américain qui, elles, sont postérieures au planning congolais de 1961. Ne considérant que le cas du Brésil, le Jésuite Marcello Azevedo soutient que les premières expériences de ce qu'on appelle aujourd'hui CEB ont fait leur apparition concrète en 1965, à la suite du « Plan d'urgence » de 1962⁵⁹. D'autre part, les CEB au Congo sont une reprise d'expériences en cours dans certains diocèses d'Europe. Ainsi que l'atteste le Père Bernard Ugeux, « les évêques, au courant des nouvelles expériences de communautés de quartier qui se développent en Belgique (diocèse de Bruges) et en France (Colombes), s'en sont inspirés dans la création de « communautés chrétiennes vivantes », particulièrement en milieu urbain »⁶⁰.

⁵⁹ Voir AZEVEDO, M., *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, Paris, Le centurion, 1986, p. 40. Il importe ici de citer un autre témoignage non moindre sur l'Amérique latine: « Il est intéressant d'observer la naissance des Communautés ecclésiales de base (Cf. Marins, *Concilium* 104, 31-40). Leur naissance est due à la préoccupation d'une « évangélisation communautaire », rendue explicite par les catéchistes, populaires de Borra do Pirai (RJ), et par le mouvement d'éducation communautaire de base qui a su utiliser la radio (Natal, RN); elle est due également aux expériences d'un apostolat laïc et aux efforts de rénovation paroissiale, dans le cadre du mouvement de rénovation programmé par les plans nationaux de Pastorale (1962-1965) » Voir BOFF, L., *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*, (Les relais Desclée), Paris, Desclée, 1978, p.11. On lira aussi MARINS, J., « Les communautés ecclésiales de base en Amérique latine », dans *Concilium*, 104 (1975), p. 34. Pour éviter toute équivoque autour de l'émergence des CEB, signalons que nous faisons une nette différence entre un projet ecclésial issu d'un plan national de pastorale et une gestation restreinte dans un milieu donné.

⁶⁰ Voir UGEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes de base, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre (L'histoire à vif)*, Paris, Cerf, 1988, p. 42-43.

Ces expériences dont l'exemple a permis d'aboutir à l'option pour les CEB avaient été fortement vulgarisées par le Père O. Degrijse, dans une série d'articles publiés dans *Orientations pastorales* en 1959 et 1960⁶¹. Notons toutefois que tout en se tournant d'abord vers l'Occident, cet auteur, alors secrétaire adjoint de la Conférence épiscopale du Congo, propose que ce projet communautaire se greffe sur les mouvements à caractère communautaire en vogue dans certains milieux congolais. Il cite le mouvement Excelsior répandu dans la ville minière de Kilo-moto et la Jamaa, une mystique familiale mise en route au Katanga par le Franciscain belge Placide Tempels⁶².

De ce qui précède, il résulte que les CEB ne peuvent pas être considérées comme une option *intégralement* «made in Congo»⁶³. Nous examinerons plus loin leurs conditions d'enracinement en territoire congolais et leur « succès » comme « nouvelle manière d'être Église », pour utiliser le mot d'Azevedo. Cependant, les évêques se sont tournés vers les Écritures pour en justifier le fondement.

Dans les Saintes Écritures, le souci de Jésus de fonder une communauté apostolique leur apparaissait éclairant. Son prolongement par les apôtres, dans l'accomplissement de leur mission, fut évoqué comme dynamisme fondateur des CEB. Comme en témoigne le passage suivant, c'est surtout les Actes des apôtres qui constitueront leur justification de base:

«Quand on lit attentivement les Actes des apôtres, on est frappé par cet aspect communautaire du développement de la primitive Église. Partout où l'Évangile est annoncé, se créent des communautés et c'est dans ces communautés que les apôtres viennent vivre lors de leur passage. Ils y fortifient la foi des disciples, ils prient ensemble et le rayonnement apostolique se fait tout naturellement à partir de ces communautés »⁶⁴.

⁶¹ Voir les numéros 63 à 65 allant de décembre 1959 à avril 1960.

⁶² L'influence des écrits de ce missionnaire, tout comme de ceux du Père Guy Mosmans, est telle qu'on retrouve ses expressions dans les Actes de l'A.P. de 1961. Ceci renforce l'idée soutenue plus haut que ce projet d'Église est une «propriété missionnaire».

⁶³ Selon une opinion très répandue en milieu zaïrois, les CEB seraient une «invention» de l'épiscopat du Congo. Qu'il suffise de lire BALEGAMIRE, A., « La pastorale des communautés chrétiennes vivantes comme une innovation dans l'Église du Zaïre. Cas du diocèse de Bukavu au Kivu », dans DIMANDJA, E.K. et MBONYINKEBE, (éd.), *Théologie et Cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste (Points de repères, 1)*, Louvain-la-Neuve, Noraf, 1988, p. 129-144. Si on prend au sérieux le sens du concept d'innovation, on a des raisons de relativiser pareille prise de position.

⁶⁴ *Actes de la VIeAP*, p. 161-162.

Voyons le profil et les activités assignés au départ aux CEB.

b) Le profil et les activités projetés

Cellules de base de l'Église locale, les CEB sont conçues comme un lieu d'expérience chrétienne, du vécu de la foi et de l'apostolat par excellence. Elles ne sont pas d'abord une organisation sociale des baptisés, mais une communauté de foi au sens théologique du terme. En tant que telles, les CEB sont des Églises en miniature où se vit la vie chrétienne en toute simplicité et en toute intimité. Lieu d'animation évangélique, elles sont aussi un lieu de fraternité, d'annonce et de partage de la Parole à la manière des premières assemblées chrétiennes.

Les évêques souhaitent ardemment que ces communautés soient vivantes dans chaque paroisse. Il s'agit là d'une étiquette fondamentale dont la force finira par s'imposer. De fait, parmi les appellations foisonnantes de ces groupes, « communautés ecclésiales vivantes » (CEV) est des plus répandues, aux côtés de « petites communautés chrétiennes », « communautés à taille humaine », « communautés chrétiennes vivantes », « communautés évangéliques », etc. Le qualificatif « vivant » traduit le souci de voir une vie chrétienne authentique rayonner dans la société à partir du témoignage de ces communautés. Pour cela, leur motivation de base est celle d'être ensemble, d'expérimenter l'amour du prochain, de promouvoir l'unité, de prendre conscience de la responsabilité apostolique en vue de la réalisation adéquate de la mission de l'Église dans la société⁶⁵.

Les évêques estiment aussi qu'

« outre l'authenticité évangélique, élément premier et essentiel à l'épanouissement de communautés chrétiennes vivantes, d'autres éléments collaborent à l'incarnation du christianisme dans la vie africaine. Ce sera d'abord la continuation de *l'africanisation des cadres de l'Église* poursuivie, non pas pour elle-même, mais uniquement en vue de l'Église. Il y aura ensuite la poursuite des *efforts d'adaptation* sur le double plan de la parole et du rite pour que l'âme du peuple puisse en vivre intensément. Enfin, ce sera *l'insertion dans le milieu concret* où vivent leurs membres de toutes les organisations d'action apostolique »⁶⁶.

⁶⁵ *Actes de la VIe AP.*, p. 161-164.

⁶⁶ *Actes de la VIe AP.*, p. 165. C'est nous qui soulignons.

On comprend bien que ce projet sera porteur d'avenir du catholicisme congolais. Axé sur l'africanisation et l'adaptation dans le milieu socioculturel, sa visée ecclésiologique est manifeste. De fait, déclarent les évêques, « ce n'est pas n'importe quelle communauté qu'il faut former, c'est une communauté chrétienne, l'Église, qu'il faut « faire » »⁶⁷. Et l'Église de ce genre de communautés est ici celle que l'Abbé Malula réclamait de toutes ses forces à son ordination épiscopale, le 20 septembre 1959: « Une Église congolaise dans un État congolais »⁶⁸.

Ce programme est sans nul doute ambitieux. Cependant, il n'a pas été accompli pendant la décennie 60-70. Aucun diocèse n'a fondé de CEB dans ses paroisses. La praxis ecclésiale a continué à fonctionner globalement comme à l'époque de l'évangélisation missionnaire. Toutefois, les chances de réalisation allaient de pair avec l'exercice de la responsabilité des premiers acteurs des CEB que sont les laïcs. La promotion du laïcat constitue ainsi un troisième volet du projet d'Église de la post-mission.

II.1.3.4. La promotion du laïcat

Le désengagement de l'Église vis-à-vis des institutions chrétiennes et la création des CEB n'allaient pas sans poser des problèmes pratiques. L'épiscopat ne pensait pas abandonner les institutions chrétiennes, mais il entendait en confier la gestion à des laïcs responsables pour que la société entière continue d'en bénéficier. En outre, l'option de la création des CEB exigeait une prise en charge d'énormes responsabilités par des fidèles laïcs. Pour cela, il fallait conscientiser, responsabiliser et promouvoir le laïcat. De là est né le projet de valorisation des chrétiens de la base.

Le point de départ de la promotion des laïcs est à situer à la VIe AP de l'épiscopat tenue en 1961. Au cours de cette assemblée, les enquêtes ont révélé une infériorisation des laïcs qu'orchestre un cléricalisme injustifié. Pour dissiper cette déviation conjuguée au paternalisme déjà évoqué plus haut, il fallut mobiliser toutes les forces et rehausser le prestige du laïcat. On s'employa à affirmer avec force l'égalité des baptisés, leur participa-

⁶⁷ Actes de la VIe AP., p.165.

tion variée à la mission de l'Église et l'indispensable collaboration qu'exige l'accomplissement de leurs tâches respectives au sein de l'Église. Cette architecture du laïcat s'appuya fortement sur les nouvelles réflexions du Père Yves Congar, notamment à partir de sa célèbre *Théologie du laïcat*. Au plan proprement local, l'archidiocèse de Léopoldville, aujourd'hui Kinshasa, manifestait déjà en août 1959 une nette intention d'impliquer les laïcs dans l'accomplissement de la mission de l'Église. Dans un document, sans nul doute avant-gardiste, Monseigneur Scalais et l'Abbé Malula posaient les balises de cette promotion des laïcs⁶⁹.

Un deuxième pas de cette option pour le laïcat a été effectué à l'avènement du Concile Vatican II⁷⁰. La publication du décret « *Apostolicam Actuositatem* » a conféré une valeur sans précédent au projet d'un « laïcat adulte ». Cet important document a pour ainsi dire confirmé les intuitions de l'épiscopat. À l'occasion de la VIIe conférence plénière des évêques on amorce un approfondissement de la question du laïcat dans l'Église du Congo à la lumière du Concile. Un accent particulier est mis sur la formation de ce laïcat, afin de mieux exercer les fonctions qui sont les siennes, en l'occurrence l'action ecclésiale dans le domaine du temporel. Un rôle prépondérant est attribué aux clercs pour les former. Des instituts et centres de formation naissent au niveau interdiocésain. Ainsi en est-il des instituts interdiocésains de sciences religieuses: celui de Lubumbashi en 1961, aujourd'hui Institut Mgr Mulolwa (pour les diocèses du Shaba), celui de Kinshasa en 1963, ceux de Bunia et Bukavu en 1965 et celui de l'université Lovanium en 1967. Tandis que les candidats au sacerdoce reçoivent une solide formation en philosophie et en théologie, les laïcs, dans ces instituts, se contentent d'une formation de type catéchétique.

Dans cette optique pastorale, l'apostolat des catéchistes et des enseignants a pris une importance capitale, spécialement en milieu rural⁷¹. Premiers collaborateurs des prêtres, les catéchistes sont en effet les proches animateurs des communautés dans les villages. Les

⁶⁸ Voir, *20e anniversaire de l'ordination épiscopale du Cardinal Malula*, Kinshasa, 1979, p. 25.

⁶⁹ Voir *Paroisse et Action catholique*, Léopoldville, 1959, spéc. p. 11.

⁷⁰ Voir à ce propos l'intéressante étude de MWANSA, A., *Op. cit.*

⁷¹ Depuis l'évangélisation missionnaire, ces deux catégories de laïcs ont joué un rôle prépondérant dans l'action missionnaire. Nous considérons ce sursaut de reconnaissance comme une attitude consistant à se mettre à la mode, compte tenu de courants théologiques en vogue.

enseignants, pour leur part, sont des témoins privilégiés de la formation religieuse et de la catéchèse initiatique dans les écoles. De toute évidence, en parlant du laïcat, c'est d'abord et avant tout à ce cortège d'acteurs ecclésiaux que l'épiscopat pense. Leur participation à la vie de l'Église est rendue plus active avec la création des structures auxquelles ils sont conviés à s'impliquer. Il s'agit entre autre chose de la participation aux différents conseils encouragés par le Concile Vatican II en ces termes: « Il est tout à fait souhaitable que, dans chaque diocèse, soit établi un Conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain lui-même et auquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis »⁷². Un rôle prépondérant est aussi attribué aux religieux et religieuses à qui il est recommandé de s'impliquer intégralement dans l'apostolat direct.

Cette valorisation du laïcat a débouché sur la création, en 1967, d'une *Commission pour l'Apostolat des Adultes* placée sous le contrôle du Secrétariat général de l'épiscopat du Congo. À partir de l'année 1968, cette commission s'occupera aussi de la pastorale d'aumônerie et des oeuvres de la jeunesse. Ce n'est qu'en 1970 qu'on l'appellera *Commission de l'Apostolat des Laïcs*. Il est aisé de comprendre dans cette évolution une conception du laïcat qui atteindra son sommet pendant les décennies suivantes. Une chose, cependant, mérite d'être mentionnée: à partir de 1967⁷³, la problématique du laïcat sera traitée en rapport avec les ministères en Église, spécialement dans les CEB.

Il est important de noter ici que cette percée du laïcat se fera comme un accouchement douloureux. En dépit d'une doctrine du laïcat richement étoffée par le Concile Vatican II, ce n'est qu'à la IXe conférence épiscopale⁷⁴ qu'une délégation de laïcs, dirigée par Antoine Mosamba⁷⁵, prendra effectivement part aux assises destinées à orienter l'avenir de l'Église. Même alors, un seul exposé de fond du fidèle précité fut entendu. Nous ignorons si

⁷² *Christus Dominus*, 27.

⁷³ Là dessus, on se référera aux Actes des AP de 1967 à 1970.

⁷⁴ Cette plénière s'est tenue du 3 au 9 août 1969 à Léopoldville (Kinshasa). Voir *Actes de la IXe AP*, inédits, 1969.

⁷⁵ Comme l'atteste l'abbé André Mwansa, « Antoine Mosamba est un ancien directeur fédéral du Mouvement familial chrétien de la ville de Kinshasa. Ancien secrétaire général de la Mutualité chrétienne. Chef de la Délégation congolaise au Congrès mondial de l'apostolat des laïcs à Rome en 1967. Directeur administratif de l'ONRD (Office national de la Recherche et du Développement scientifique) » Voir MWANSA, A., *Op. cit.* note 5, p. 226. L'identité de cet homme et celle des membres de sa délégation suffisent

on en a suffisamment tenu compte. On voit là la faiblesse d'une option en gestation, mais aussi le malheureux hiatus qui se manifeste entre les bonnes intentions et le comportement pratique.

Pour clore ce point, il est important de retenir que l'engouement pour la promotion du laïcat a été orchestré, du moins pendant la deuxième moitié de la décennie 60, en vue de l'émergence d'une dynamique ecclésiale « locale »⁷⁶. Ce souci majeur est clairement associé à celui de l'incarnation de l'Église dans son terreau socioculturel. De fait, la prétention d'incarnation de l'Église serait une vaine aspiration sans un engagement responsable et prophétique des baptisés mais aussi sans l'autochtonisation des pasteurs. Cette dernière est le deuxième foyer de la pratique du renouvellement ecclésial. Essayons d'en rendre compte.

II.2. Les remous de la succession

Ce que, à la suite du camerounais Engelbert Mveng, nous appelons succession⁷⁷, est marquant dans la vie de la décennie qui nous occupe. Son ampleur et sa signification dans la construction de l'Église locale nous ont paru de grande importance dans notre enquête. De fait, ce phénomène constitue, aux yeux de beaucoup d'acteurs et actrices ecclésiaux, une percée spectaculaire dans l'espace post-missionnaire. Le concile Vatican II s'en est réjoui en 1965⁷⁸. Il s'agit ici de la prise de responsabilités ecclésiales par les ecclésiastiques noirs, en remplacement direct des missionnaires occidentaux. Dans cette perspective, on a aussi pensé à la création de congrégations religieuses africaines. Bien que plus manifeste dans la hiérarchie, en milieux cléricaux et dans les congrégations religieuses, ce phénomène ne

pour fustiger les préjugés que recèle l'expression « pour un laïcat adulte », en vogue dans les documents épiscopaux de cette décennie.

⁷⁶ Voir les *Actes de la VIIe AP*, p. 85ss. On se rapportera aussi à MWANSA, A., *Op. cit.*, p. 212-215.

⁷⁷ MVENG, E., « De la sous-mission à la succession », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan (12-17 septembre 1977)*, Paris. Présence Africaine, 1978, p. 267-276.

⁷⁸ A. G., 16.

manque pas de répercussions dans l'ensemble de la vie de l'Église nationale. Voyons-en certaines dimensions qui se sont dévoilées dans notre observation.

II.2.1. Un partenariat tendu

L'accession du Congo à l'indépendance a créé une atmosphère de méfiance entre les négro-congolais et leurs maîtres d'hier. Cette animosité qu'on pouvait déjà observer virtuellement peu avant l'indépendance, à l'avènement des mouvements de contestation contre l'ordre colonial, s'est vite répandue en milieux ecclésiastiques surtout après 1965⁷⁹. La méfiance réciproque entre missionnaires blancs et prêtres autochtones s'est étalée au grand jour. Ces derniers reprochaient entre autres aux premiers leur collaboration avec l'autorité coloniale, le mépris à peine voilé de la race noire, le paternalisme, etc. Les séquelles de la logique du maître à l'esclave qu'on pouvait encore et toujours observer chez les « Pères fondateurs » dans les années soixante manifestaient une véritable tension entre autochtones et missionnaires occidentaux.

À leur tour, les missionnaires occidentaux reprochaient aux autochtones leur inexpérience, leur manque d'organisation dans la gestion et leur attitude vengeresse qui allait parfois jusqu'à la haine envers eux. On reprochait aussi aux indigènes de manquer de reconnaissance pour l'oeuvre apostolique accomplie par les missionnaires et de n'y voir que des « failles ». Cela se passait non seulement dans les communautés mixtes constituées de non africains et des indigènes dans certaines paroisses, mais aussi dans les diocèses et les communautés religieuses.

À en croire les témoignages recueillis sur le terrain, cette « guerre » des ecclésiastiques tenait les chrétiens et chrétiennes en sandwich entre une classe cléricale dominante, matériellement nantie et un clergé local zélé, mais ne fournissant ni sel, ni savon, ni produits pharmaceutiques...⁸⁰. De là, la question souvent posée au prêtre autochtone rempla-

⁷⁹ Voir par exemple GROSJEAN, J., *Op. cit.*, ; ID., « Dix années de l'Église au Congo », dans *Église et Mission*, 182 (avril 1970), p. 31-41.

⁸⁰ Au Congo, la résidence des prêtres, des religieux ou religieuses, abrite généralement une petite boutique, une librairie ou une pharmacie. Cela a engendré tout une image chez les chrétiens et chrétiennes.

çant un missionnaire: « Aurons-nous encore du sel, du savon, des cahiers, etc., que nous fournissait Père un tel ? ». Mais par delà ces remous, il y a un enjeu.

II.2.2. Ôte-toi de là... que je m'y mette: l'enjeu du pouvoir et de l'africanisation

La promulgation du décret *Ad Gentes* au concile Vatican II a accéléré le processus de la succession dans l'Église du Congo. La promotion progressive des autochtones aux postes de responsabilité dans les diocèses et dans certaines congrégations religieuses s'est amorcée de manière décisive après 1965. On a ainsi assisté à la démission massive d'Évêques missionnaires au profit des clercs locaux. Si l'on a noté une nette satisfaction dans les rangs des indigènes, il n'en fut pas autant des missionnaires, du moins pour la plupart d'entre eux. L'abbé André Mwansa fait remarquer, par exemple, que « Monseigneur Cornélis, archevêque de Lubumbashi, a préféré ne pas assister aux assises de la VIIe Assemblée qui se tenaient du 16 au 24 juin tandis que son successeur venait d'être nommé le 13 mai 1967 »⁸¹. Les émois qui suivirent la publication de l'article du Camerounais Eboussi Boulaga sur l'enjeu du mouvement de succession comme « dé-mission »⁸² ressemblent beaucoup aux réactions suscitées par les premiers signes de la succession au Congo. Parmi les évêques démissionnaires, certains optèrent pour le retour définitif dans leurs pays d'origine, d'autres choisirent de demeurer « à l'écart » en terre de mission. Le même mouvement a été observé chez les missionnaires non membres de la hiérarchie. Certains sont partis du Congo, d'autres se sont insérés dans le nouvel espace apostolique, en se faisant plus discrets.

L'enjeu s'est avéré double: celui du pouvoir et celui de l'africanisation. Les autochtones se réjouissaient de l'héritage, tandis que les « Pères fondateurs » semblaient avoir perdu tout ce qu'ils avaient entrepris à coup de fortes sommes d'argent et en « sacrifiant » leur vie. Le pouvoir était en jeu. Mais le pouvoir suffisait-il quand on sait que toute

bénéficiaires de ces services. L' ecclésiastique n'est donc pas seulement l'envoyé de Dieu, il est aussi le bienfaiteur et le généreux commerçant chez qui on paie à prix raisonnable.

⁸¹ MWANSA, A., *Op. cit.*, note 9, p. 198. Ce fait a été attesté par son successeur et d'autres observateurs.

⁸² Bien que paru en 1974, les états d'âmes que suscita cet article incendiaire traduisaient une crise mal gérée depuis la fin du Concile Vatican II. Voir EBOUSSI BOULAGA, F., « La démission », dans *Spiritus*,

l'entreprise missionnaire dépendait du financement venant de l'hémisphère nord ? Par ailleurs, la succession était perçue comme un pas vers le façonnement du visage africain de l'Église. Son fondement était double. D'abord, la conviction que seuls les natifs du pays sont agents efficaces de l'incarnation adéquate de l'Église dans la société et les cultures congolaises⁸³. Ensuite, le rapprochement-sans-exclusion des « Pères fondateurs » afin qu'ils s'ancrent dans les réalités du milieu et collaborent avec les indigènes dans l'édification de l'Église locale.

Commencée dans la deuxième moitié de la décennie 60, la succession a atteint son sommet dans les années 70. Ce phénomène de transfert des postes aux autochtones montre le souci d'une adaptation de l'Église par le renouvellement des cadres. Mais cela suffit-il ? Examinons maintenant un autre foyer de la pratique du renouvellement ecclésial qui, lui, est axé sur les rites.

II.3. Des essais rituels négro-africains se frottent aux rites latins

Dans la dynamique du renouvellement ecclésial, des signes d'africanisation de l'Église sont apparus çà et là, notamment dans la liturgie et le domaine de la consécration religieuse. Signalons-en quelques-uns des plus significatifs.

II.3.1. Les premiers pas de l'africanisation liturgique

Pendant cette décennie, on a observé certaines initiatives non moins significatives au plan de la vie ecclésiale. Alors que le latin était jusque là la langue de l'Église, sous la poussée du Concile Vatican II, les langues maternelles et les instruments locaux de musique ont été introduits dans la célébration liturgique. On a aussi entrepris la traduction des manuels catéchétiques et des rituels dans les langues maternelles du Congo. Cependant, le

56 (1974), p. 276-287. L'auteur y préconisait le départ en bon ordre des missionnaires comme une des conditions de l'avènement d'une Église africaine.

⁸³ Déjà signalée dans les Actes de l'AP des évêques de 1961, cette opinion est revenue à la VIIe plénière des mêmes évêques. Voir *Actes de la VIIe AP*, p. 88.

tout s'est fait sans une catéchèse spécifique auprès des baptisés pour expliquer l'introduction de ces éléments culturels dans l'Église.

Cependant, si le tam-tam et les langues maternelles sont tolérés dans la liturgie, il faut dire que les symboles, eux, demeurent ceux en usage dans les Églises occidentales. Ainsi, en est-il du vin de messe, des hosties, de l'encens, etc. Ces symboles importés et qui ne manquent pas de correspondants en milieu zaïrois, sont en plus payés à des prix scandaleux par rapport au coup de la vie en société et des budgets paroissiaux. La liturgie latine est suivie avec une fidélité légendaire dans la célébration de la foi. Dans ces célébrations, la place et le rôle du prêtre sont centraux, tandis que les masses laïques sont réduites à la consommation, à l'inactivité. Un témoin de l'époque nous a confié qu'il continue à penser que « l'orgue est le tambour de Dieu, le latin la langue habilitée à provoquer l'attention divine ».

Dans la perspective de l'africanisation, les évêques du Congo avaient proposé à la Sacrée Congrégation, dès 1961, des adaptations liturgiques liées aux conditions locales⁸⁴ où on peut percevoir un parent lointain de ce qui deviendra plus tard le « rite zaïrois ».

On note aussi des essais fort courageux de compositions musicales. Dans cette foulée, il convient de signaler les chants lingala composés notamment dans l'archidiocèse de Kinshasa. L'Abbé Malula s'est illustré comme un admirable compositeur dans ce domaine. Une de ses oeuvres musicales du *Pater* demeure jusqu'à aujourd'hui populaire dans l'espace lingalophone. On ne pourrait non plus oublier la célèbre *Missa Luba*, une adaptation de la messe latine en langue luba du Shaba.

L'introduction des langues locales, des instruments de musique de certains rites du terroir dans les célébrations liturgique et sacramentaire a été globalement perçue comme un des signes d'africanisation tant désirée. On peut imaginer les implications contradictoires auprès des fidèles, tant il est vrai que ces éléments de notre culture étaient longtemps

⁸⁴ *Actes de la VIe AP*, p. 407-408.

considérés comme étant des oeuvres du diable. Pour les uns, cette africanisation était bien venue, pour d'autres elle n'était qu'une tendance à la « paganisation de l'Église ».

II.3.2. Des nouveaux rites de consécration

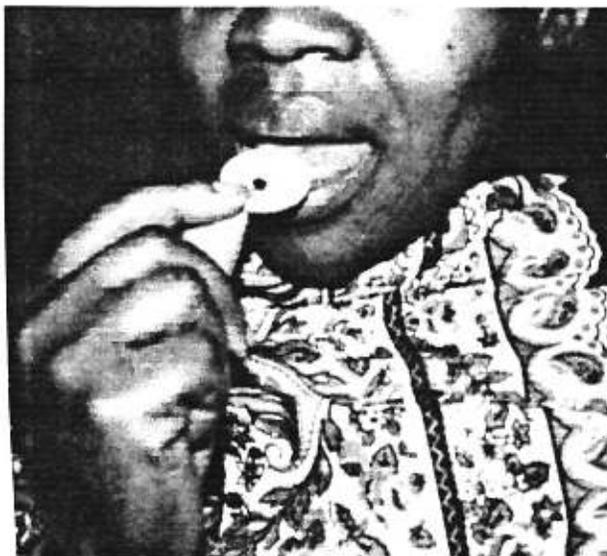
À ces manières de célébrer les sacrements dans l'Église latine se sont ajoutés des essais courageux d'africanisation des rites de consécration religieuse. Ainsi en est-il des rites d'entrée en religion partis de Kinshasa et répandus au fil des années dans d'autres communautés religieuses de différentes provinces.

À Kinshasa, la nouvelle congrégation religieuse fondée par Monseigneur Malula en 1964 inaugure un genre nouveau de consécration religieuse sur fond de la féminité africaine⁸⁵. En effet, le 14 septembre 1966, des novices de cette congrégation s'habillent en « mamans africaines ». Une année plus tard, elles se consacrent à Dieu en solennisant un pacte de sang comme élément consécateur et signe de l'alliance avec le Christ Seigneur. Ce signe consiste à plonger une goutte de son sang dans le sang du Christ et d'en répandre une autre sur l'hostie consacrée au cours de la messe de prononciation des vœux de religion⁸⁶.



⁸⁵ Voir MALULA (cardinal), *La vocation particulière de la congrégation des Soeurs de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, selon l'esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, p. 20.

⁸⁶ Sur ce rite, voir KABASELE, L. F., *Alliances avec le christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, 2e éd., Paris, Karthala, 1994, p. 88-108.



(Source: KABASELE, L., *Op. cit.*, p. 236 D-E).

À partir de cette année, atteste le Professeur François Kabasele,

« la flamme allumée à Kinshasa fit son cheminement au Kasai, Shaba, à Mbandaka, les religieuses africaines continueront soit à approfondir ce qui avait déjà été proposé par d'autres, soit à chercher d'autres signes et symboles. En 1969, la congrégation diocésaine de *Mbuji-Mayi* (Soeurs thérésiennes) adoptent le pacte de sang »⁸⁷.

Aussi minimes que soient ces nouveaux rites, ils ne demeurent pas insignifiants comme signes d'une Église qui tente de prendre les « couleurs » locales. Cependant, ils sont noyés dans une ambiance héritée de l'époque missionnaire et venue d'un autre monde.

Voilà donc esquissés les trois foyers de la pratique du renouvellement ecclésial. Bien que notre description ne soit pas exhaustive, il est permis de penser qu'elle révèle le profil du projet de l'Église au cours de cette décade. Sur fond de ce projet, il est important

⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

de sonder en quoi la pratique réelle de l'Église a changé. Interrogeons maintenant le comportement pratique de l'Église dans certains de ses pôles.

III L'AUTRE FACE DE L'ÉGLISE EMPIRIQUE

La redéfinition de la présence et de l'action de l'Église dans la société congolaise a été un effort courageux pour répondre aux enjeux du contexte indépendantiste de la décennie 60. Cependant, le passage à l'action a connu des difficultés majeures qui portent les indices d'un problème. Limitons nous à esquisser deux pôles de la physionomie de la pratique concrète: l'hégémonie des institutions chrétiennes et l'évangélisation-sacramentalisation.

III.1. L'hégémonie des institutions chrétiennes

Comme signalé plus haut, vers la fin de la décennie 60-70, les Évêques jugèrent bon de continuer d'exercer la mission de l'Église à travers les institutions chrétiennes sans toutefois renoncer à l'option de la « pastorale en état de mission ». Toutefois, pendant la période où cette option était maintenue, la pastorale d'institution n'a pratiquement pas changé. Voyons l'organisation de la vie ecclésiale dans quelques-unes de ces institutions chrétiennes.

a) *Des oeuvres pour l'Évangile de Dieu*

Un nombre impressionnant d'institutions chrétiennes s'occupent des besoins matériels de la population au nom de la charité chrétienne et des fonctions sociales de la mission ecclésiale. On espère ainsi attirer à la foi chrétienne bon nombre de ceux et celles à qui l'Église rend tant de services sociaux. Dans l'esprit de l'Église, il s'agit d'une façon singulière de se mettre au service de la nation. La notion d'une Église servante est prépondérante dans le processus même de la fondation et de la multiplication de ces institutions.

-Le réseau médical

À la fin de la décennie 60, un réseau médical impressionnant, loin cependant de satisfaire les besoins de plus en plus multiples de la population locale, est solidement implanté dans beaucoup de diocèses du Zaïre. Caritas-Congo et le Bureau des Oeuvres Médicales (BOM) en assurent la coordination au niveau national. Ces oeuvres médicales catholiques existent aux côtés d'autres qui appartiennent soit à l'État ou à des sociétés privées. C'est ainsi qu'en 1968, l'Église comptait 243 formations médicales, contre seulement 103 hôpitaux et maternités relevant directement de l'État et 32 autres appartenant à des sociétés privées⁸⁸. La puissance de l'Église est, à cet égard, écrasante. Les centres médicaux, entièrement financés de l'extérieur, sont le domaine des religieuses qui les conduisent d'une main de fer. Hormis le gigantesque centre hospitalier universitaire de Lovanium à Kinshasa, le pourcentage des religieuses oeuvrant en milieu médical était de 16 % du total des religieuses établies en territoire zaïrois. A côté des centres hospitaliers tenus par l'État, ceux de l'Église brillent par l'excellence de leur équipement, la propreté et la qualité des soins.

Outre les soins des malades au nom de la sollicitude chrétienne, le service pastoral se limite à la distribution quotidienne de la communion, à la célébration de l'eucharistie, à l'administration du baptême « in extremis » et du « dernier sacrement » que constitue le sacrement des malades. Des aumôniers prêtres accomplissent cette tâche pastorale, en collaboration avec des religieuses. L'esprit régnant dans cette forme de présence de l'Église est celui d'une annonce de la Bonne Nouvelle en actes. Le témoignage de religieuses et du personnel, entièrement catholiques, est au coeur de l'oeuvre évangélisatrice.

La vitesse de mutation en cours a toutefois engendré une atmosphère d'inquiétude en milieu hospitalier à la fin de la décennie 60. La convoitise des oeuvres d'Église par les hommes d'État augurait une série de surprises dans les années à venir. Une religieuse franciscaine alors infirmière dans un hôpital de Kinshasa nous a confié ceci :

« La virulence du discours des politiciens laissait croire que les hôpitaux construits et entretenus par l'Église allaient passer aux mains de l'État. On savait pourtant que la population en souffrirait terriblement, même si cette décision viserait implicitement à se débarrasser des blancs »⁸⁹.

Au fond, la pastorale des oeuvres hospitalières était bien vue dans un contexte de pauvreté comme le territoire congolais. Elle incarnait une réelle charité pratique, car nul ne pouvait prétendre annoncer l'Évangile sans au préalable s'occuper des conditions sanitaires de la population. Cependant, ces oeuvres donnaient *paradoxalement* l'impression d'une Église exploitant la pauvreté des gens pour s'imposer. Une étude de *Pro Mundi Vita* portant sur l'action médicale de l'Église à l'échelle de toute l'Afrique a justement fait remarquer que:

« Toute journée dans ces hôpitaux et dispensaires débute par un service religieux qui en est comme l'âme. La décoration des salles est nettement religieuse et l'évangélisation accompagne les divers soins médicaux. Présentée de cette manière, une telle organisation nous semble indigne et des malades et de l'Évangile. Elle lèse la liberté du patient, elle risque de dévaloriser la médecine. La conversion sera souvent inspirée par des motifs utilitaires intéressés »⁹⁰.

Cet encadrement religieux des patients n'empêchait pas cependant les proches des patients de faire clandestinement le va-et-vient entre l'hôpital et la case du féticheur traditionnel. Cette course tiraillante avait souvent lieu la nuit. En certains cas, faute de déplacer le patient ou la patiente, ses proches trimbalaien ses objets intimes chez le féticheur ou chez le devin.

-Les oeuvres de développement

Au pays de la pauvreté... faire Église c'est aussi développer, améliorer les conditions de vie des populations locales. Une panoplie d'activités et de projets de développement marquent la pratique de l'Église du Congo de l'époque. Il s'agit d'institutions financées massivement par les organismes d'Europe comme Missio, Misereor, l'Ordre souverain de Malte, etc, contribuant efficacement à l'essor économique du jeune État⁹¹. Elles sont

⁸⁸ Ces données sont extraites d'une Étude entreprise par Pro Mundi Vita, consacré à l'Église du Congo-Kinshasa, Voir *PMV. Bulletin*, 32 (1970), p. 39.

⁸⁹ Note prise chez les soeurs franciscaines missionnaires de Marie à Kinshasa en juin 1995.

⁹⁰ Voir *PMV. Bulletin*, 21, 1967, p. 15.

⁹¹ On en trouvera une liste dans l'*Annuaire de l'Église du Congo*, Paris, 1967.

coordonnées, en fin de décennie, par la « Commission épiscopale du développement » et ses répondants au niveau régional, diocésain et parfois paroissial. Caritas Congo y collabore aussi efficacement. Parcourons certaines expériences⁹².

- Dans le diocèse d'Idiofa, existe le « Savoir faire », un mouvement florissant devenu le « Progrès populaire » après les ravages de la rébellion de 1960-1965. Ayant son siège à Mokala depuis 1965, ce mouvement vise à développer les communautés chrétiennes dans les secteurs suivants: l'élevage du gros bétail, la traction bovine. Pour cela, il forme les petits fermiers, organise des ateliers artisanaux, etc. Ce mouvement de développement travaille en étroite collaboration avec le Facó (Fonds d'Aide Communautaire), établi à Mangai.

- A Bukavu, il existe depuis 1960 des foyers sociaux où l'on s'occupe de l'animation sociale visant en priorité les femmes, auxquels s'ajoutera une branche d'animation masculine dès 1968. L'« atelier de la Kawa » (café) et le mouvement « Ché-Ché », sont, eux, centrés sur l'animation auprès des jeunes désœuvrés.

- Des mouvements ou centres de développement coordonnent des activités de développement dans d'autres diocèses. À Bunia, par exemple, on trouve une coopérative familiale florissante (Socofa). À Goma, le « Centre social » et le village communautaire pilote de Birambizo sont des foyers d'une pastorale de développement axée sur la formation agricole et l'amélioration de la production dans les plantations de thé. Il en est de même du CEPPA, « Centre de perfectionnement pratique agricole », implanté dans le diocèse de Lisala. On trouve des institutions de la même vocation à Kikwit, avec le « Cercle d'Études et d'Action sociale »; à Luluabourg (Kananga) avec l'Atelier des « Compagnons forgerons », à Mbuji-Mayi avec la COOPCO, « Coopérative de construction », etc. Les exemples sont légion.

- Des oeuvres de la jeunesse

Éduquer et encadrer les jeunes a toujours été une préoccupation pour l'Église. Les mouvements de jeunesse font partie intégrante du visage de l'Église au Congo. Outre ces

⁹² Pour plus de renseignements, l'on consultera *PMV. Bulletin*, 32 (1970), p. 39-40.

mouvements, c'est le milieu scolaire⁹³ qui est le théâtre de l'action de l'Église en faveur de la jeunesse zaïroise. Aux établissements scolaires sont souvent rattachés des pensionnats dirigés par des ecclésiastiques, véritables foyers de façonnement de la conscience catholique. Ce vaste réseau scolaire est coordonné par une institution centralisatrice, le Bureau de l'Enseignement Catholique (BEC), basé à Kinshasa. Parmi les établissements scolaires les plus prestigieux, citons par exemple le Collège Saint Joseph de Kinshasa, le Collège Saint François de Sales de Lubumbashi, le Collège Victoria de Bukavu, etc. L'instruction et l'éducation des jeunes y vont de pair avec leur insertion en Église. Venons-nous maintenant au deuxième pôle de la pratique ecclésiale.

III.2. L'évangélisation-sacramentalisation

Foyer ecclésial de base, l'évangélisation-sacramentalisation apparaît comme une activité primordiale. Explorons certains de ses pôles.

a) *Transmettre les vérités de la foi et sacramentaliser à tout prix*

L'évangélisation selon les méthodes missionnaires⁹⁴ préconisées à l'heure de l'expansion des missions demeure une activité de grande importance pour attirer les «païens» à la conversion par la réception des sacrements et pour entretenir la foi des convertis. L'annonce de l'Évangile aux païens est axée sur l'enseignement des vérités de la foi en vue de les enrôler dans l'Église.

Dans les milieux ruraux, des catéchistes collaborent aux premières tentatives évangélisatrices, mais leur tâche est finalisée et complétée par les prêtres, missionnaires

⁹³ L'Église de cette décennie dispose de plus de 60% des écoles à travers le pays. L'université Lovanium de Kinshasa est l'une des oeuvres la plus imposante de l'Église à côté de celle officielle de Lubumbashi et de celle de Kisangani. Certains instituts supérieurs appartiennent également à l'Église.

⁹⁴ Il s'agit de ces méthodes fondées sur la civilisation d'écriture, au détriment des mirages de l'oralité régnant en contexte congolais. Ces méthodes ignorent et méprisent tout simplement les atouts culturels proprement africains et capables d'infuser la sève évangélique dans les racines ontologiques des Congolais et Congolaises. Les tournures proverbiales, la «forêt» des symboles, etc, ne sont pas mis à profit dans l'annonce de l'Évangile.

blancs et clercs indigènes⁹⁵. Ceux-ci sont, en fait, les acteurs principaux de l'évangélisation. Le tout se déroule comme dans un contexte de « guerre » contre l'invasion du territoire par les protestants. Faire Église ici, c'est d'abord sacramentaliser, quitte à s'occuper après de l'infusion de la vie du Christ dans les moeurs des chrétiens et chrétiennes après. Dans cet univers, le baptême des enfants est naturellement de grande importance. Les adultes qui adhèrent à la foi subissent un éprouvant catéchuménat de quelques années au cours duquel ils sont obligés d'apprendre par coeur et de répéter les enseignements religieux appris⁹⁶. Cette longue préparation aux sacrements se fait sans rapports explicites avec le vécu quotidien. Il n'est donc pas étonnant que le Père Henri Maurier constate:

« Ceci se passe quelque part au Zaïre, il y a quelques années. Autour du prêtre, catéchumènes et baptisés sont rassemblés pour un catéchisme. Le prêtre demande: le Sauveur est-il venu ? Réponse unanime: NON. - Comment non ? demande le père interloqué ? - Parce qu'il n'y a rien de changé ! répondent les gens. - Mais alors et Jésus-Christ ? -Ah Jésus-Christ ??!... »⁹⁷.

b) Arracher la population des griffes du diable et des coutumes locales, une option évangélistrice

Cette évangélisation se fait, par ailleurs, dans une vaste dénonciation, sans discernement, de la « diabolicité » des coutumes dites « païennes ». Elle s'acharne aussi à la destruction des idoles, des fétiches, des mannes des ancêtres, bref, de tous les avatars des religions traditionnelles africaines. L'adhésion à la foi chrétienne paraît être un décentrement et un saut dans un univers dépaysant. Pour illustrer ces propos, écoutons le témoignage d'un sage Luba du Kasaï à son petit-fils, recueilli il y a quelques années par le Professeur Oscar Bimwenyi Kweshi: « Tu sais que je me suis toujours méfié des blancs (sous-entendu Missionnaires) ! Et vous m'appellez *mweni diabololo* (sujet du diable) ! Ça ne fait rien... Ton père, lui, s'est rendu à Cipaka loin de nous, pour travailler; il s'est attaché aux blancs; il vous a aussi donnés aux blancs, toi et tes frères »⁹⁸. Ce discours fait apparaître

⁹⁵ En 1968, par exemple, la population catholique du Zaïre était de 6 millions, sur une population totale de 16 millions d'habitants. Le clergé local comptait 250 prêtres, à côté de 2.500 prêtres missionnaires expatriés. Pour plus d'informations voir *Vivante Afrique*, 255(1968), p.1-43.

⁹⁶ On peut imaginer le calvaire de ces catéchumènes peu ou pas du tout lettrés, mais soumis à un exercice de mémorisation qui nécessite un minimum d'écriture pour faciliter la répétition des formules toutes faites transmettant les vérités de la foi.

⁹⁷ MAURIER, H., *Le paganisme* (Horizon du croyant), Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988, p. 111. Les témoignages véridiques aux contours anecdotiques de ce genre sont légion. Il serait fastidieux de les mentionner ici.

⁹⁸ BIMWENYI, K., cité par MAURIER, H., *Op. cit.* p. 87.

tre la dramatique de l'être chrétien tout court et des risques réels de l'affrontement du christianisme et des coutumes locales. Mais la suite de ce témoignage met à nu ce qu'il est convenu d'appeler la «carence» de l'évangélisation-sacramentalisation. Écoutons:

« ... Les blancs sont forts, très forts. Mais j'ignore ce qu'ils vous disent à longueur de journées. Je sais seulement ce qu'ils ne peuvent pas vous dire. Je sais aussi qu'ils vous interdisent de nous écouter, nous les vieux... Ça ne fait rien ! Je crains cependant une chose, mon petit fils, c'est *qu'ils ne vous disent pas comment vivre sur cette terre de sorte qu'à la mort tu puisses nous rejoindre, nous tes pères*. Ah oui ! nous serions très malheureux là où nous allons si nous ne pouvions plus nous revoir... Enfin, je ne te dis pas de suivre ce que moi j'ai fait. Mais écoute bien mes dernières paroles: tu peux faire ce que les blancs te prescrivent, seulement, si tu veux me revoir là-bas (=dans l'au-delà), *n'oublie jamais ceci: ne te laisse jamais entraîner à la sorcellerie, ne convoite jamais avec envie et jalousie les biens de tes frères, et puis, ne nous oublie pas, nous les pères*»⁹⁹.

Entrer dans l'Église paraît être, selon ce témoignage, rompre avec son univers naturel et errer dans un autre espace de croyance, considéré comme hostile au premier.

L'évangélisation ainsi menée conduit à l'administration des sacrements. Et les rapports écrits de la vie ecclésiale des paroisses, que nous avons découverts dans certains évêchés, tablent essentiellement sur les statistiques portant sur le nombre des baptisés, des communiant, des confirmés, des mariés, etc. L'évaluation du cheminement de l'Église est elle-même collée aux statistiques de la sacramentalisation¹⁰⁰.

On pourrait étendre le champ d'analyse à d'autres pôles de la vie ecclésiale. Le constat semble être le même. La praxis ecclésiale est en deçà de son projet théorique esquissé plus haut. Mesurons ce que ça signifie.

IV. ÉCART ET INDICES DU PROBLÈME

4.1. Écart

⁹⁹ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁰ Les documents romains parlant d'Églises des missions affichent le même zèle pour les statistiques de la sacramentalisation. Nous reviendrons sur ce critère sacramentaliste dans notre analyse du mouvement post-missionnaire des années 70 et 80.

De toute évidence, l'écart entre le projet d'Église défini par les politiques pastorales et la pratique réelle de l'Église empirique est énorme. Malgré la « beauté » du profil des politiques pastorales préconisées, la praxis de l'Église, en effet, est restée globalement calquée sur les modèles de l'époque missionnaire. L'avènement de la succession ne semble pas y avoir changé grand chose. Avant le désistement dans la gestion des institutions chrétiennes en 1967, elle est demeurée axée sur l'hégémonie des institutions chrétiennes. La création des CEB est restée un souhait et le primat de la sacramentalisation a continué comme à l'époque précédente. En nous limitant à ces deux axes de la pratique ecclésiale et compte tenu de l'ampleur du nouveau projet ecclésial de la décennie, on se rend compte qu'il y a un problème qu'il importe de formuler.

4.2. Indices du problème

Pour mieux cerner le problème de la praxis ecclésiale de cette décennie, il importe de considérer succinctement chacun de ses axes que nous venons d'exposer.

a) Un nouveau projet d'Église

Les grandes lignes de la nouvelle action de l'Église sont un énorme effort de réinvention pastorale dans un contexte de mutations politiques et culturelles. Tout bien considéré, ce projet d'Église apparaît non seulement réaliste, quand on considère les enjeux du contexte, mais aussi solide dans ses ambitions. Outre qu'il s'est largement élaboré sur la base de la consultation populaire, il se trouve au diapason de la mouvance du concile Vatican II et des théologies occidentales en vogue. Cependant, son application demandait une série de ruptures auxquelles les agents ecclésiaux ne semblaient pas prêts. Ils ont alors choisi le chemin de la continuité avec la logique de l'époque précédente. Il en découle une persistance de la pastorale civilisatrice qui, elle-même, ne manque pas d'ambiguïtés.

Cependant, si la rupture de la sacro-sainte alliance avec le monde politique s'imposait, elle a manqué de réparer les torts du passé et d'établir la solidarité avec un peuple meurtri que le nouveau régime a entrepris de museler. Les signes de ce nouveau

calvaire étaient déjà apparents pendant la décennie. Ils ont culminé dans la fermeture temporaire de l'université catholique de Lovanium en 1969 et l'enrôlement forcé des ses étudiants dans l'armée. L'Église a opté pour l'apolitisme hypocrite dont le prix à payer s'avérera lourd les années suivantes.

b) Le paradoxe des institutions chrétiennes

Les réalisations des institutions de développement sont nombreuses et louables¹⁰¹. Cependant, les défis d'une telle pastorale sont énormes. La vraie question se situe au niveau des responsabilités propres à l'Église face à celles de l'État. Les responsabilités de celui-ci se sont transformées en irresponsabilités face au zèle économique de l'Église. Ainsi donc, en pensant contribuer volontairement au développement, tout en clamant haut et fort qu'elle ne se substituait pas à l'État, l'Église a paradoxalement renforcé le laxisme de ce dernier, lequel a conduit peu à peu à sa démission totale aujourd'hui. Plus grave encore, elle a formé une population de gens non seulement habituée à tout recevoir de l'Occident et de l'Église, mais aussi qui adhère à celle-ci pour des motifs apparemment utilitaires. De plus, la mission de l'Église est-elle d'apporter Jésus au monde ou de développer le monde ?

Par ailleurs, en s'agrippant aux institutions chrétiennes, on a peu pensé à leur financement de l'intérieur. Toute la charpente de la pastorale d'institution a été conçue en fonction d'un financement par des organismes d'Occident. Cette dépendance financière caractérise tout le soubassement fonctionnel de l'Église de la post-mission. Tout se passe comme si on avait un droit naturel à être aidé. Dans un pays aussi riche que le nôtre, on peut se demander si une telle dépendance est vraiment nécessaire... Dans l'Église de la décennie 60-70, ce genre de questions semble n'avoir intéressé personne. On s'est focalisé sur le problème de la succession, principalement dans son pôle du pouvoir, sans se demander comment l'assurer adéquatement, dans la dignité et la responsabilité.

c) Une sacramentalisation désincarnée

Il est banal de souligner l'importance de l'administration des sacrements de l'Église. Cette activité est enracinée dans les Écritures et elle ne peut être exclue de la praxis ecclésiale. En pays congolais, cependant, elle s'est avérée propagandiste et désincarnée. Propagandiste d'abord parce qu'elle semble être un instrument pour implanter un mode de croire en « arrachant » les personnes de leur univers de croyance primordiale considéré comme entièrement diabolique. C'est une pratique sur fond de terreur de l'enfer et du monde diabolique que représentent les coutumes. On a oublié que Dieu aussi y était présent depuis la nuit des temps. Désincarnée ensuite parce que la référence au vécu en vue d'une transformation réelle de la vie est sinon bafouée, du moins négligée. La pédagogie sacramentaire s'inspire des sociétés d'écriture, privilégiant ainsi une religion de la connaissance mentale et non du vécu. À cet égard, elle ne tient pas compte des milliers d'illettrés qui inondent le Congo.

d) Le soupçon du problème

Quand on conjugue les points précédents, on se rend compte que c'est finalement la marginalisation ou plutôt la mise à l'écart de la trame vitale des baptisés qui est ici en jeu. En effet, l'auto-réalisation de l'Église est pensée et conduite non pas d'abord en fonction des réalités vitales du milieu, de ses disponibilités, de ses moyens, de ses aspirations, mais elle est élaborée selon, d'une part les modèles des courants doctrinaux, théologiques et politiques en vogue, et d'autre part en référence au modèle occidental d'Église. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner le fondement théologique de la pratique de renouvellement ecclésial. La théologie qui la sous-tend, qui en justifie le pourquoi, qui en explique l'ampleur est celle des doctrines ambiantes dans l'Église occidentale de l'époque et de certains occidentaux comme Liégé, Congar. Dès lors, malgré la volonté de renouveler la praxis ecclésiale, on a réédité les écueils de la praxis de l'évangélisation missionnaire relevés dans la redéfinition théorique des politiques pastorales.

¹⁰¹ Voir SEGHERS, J. et DE DEKER, H., *Réalisations communautaires en république du Congo*, Kinsha-

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre il a été question de cerner la praxis de l'Église catholique de la première décennie post-missionnaire au Congo. En guise de prolégomènes, nous avons essayé d'élucider le processus d'observation préconisé dans la première partie de la présente recherche. Pour rendre compte de la pratique du renouvellement ecclésial, nous avons d'abord saisi le projet ecclésial directeur où sont apparues les grandes lignes d'une praxis ecclésiale tablant sur l'intention manifeste de se démarquer de l'agir ecclésial des décennies précédentes. Évitant les séductions simplistes des seuls discours, il s'est avéré pertinent d'explorer leur niveau concret de façon à serrer l'enjeu pratique où se sont dévoilées des réalités démasquant les limites d'un agir ecclésial. Ces limites, signalées çà et là de manière sommaire, désignent déjà ce qu'il est convenu d'appeler la problématique ecclésiale de fond qui marque et étrangle le catholicisme congolais. Nous en avons signalé quelques indices. S'atteler à formuler cette problématique, à cette étape de notre recherche, se révélerait prématuré. Il importe donc, pour plus de rigueur dans notre analyse, de poursuivre l'observation de l'accomplissement de l'Église locale du Zaïre des décennies suivantes. Le chapitre suivant s'y consacre.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE À L'HEURE DE L'AUTHENTICITÉ (1970-1990)

« Il nous semble que les « signes du temps » imposent un nouveau mode de présence de l'Église (universelle et locale) dans le monde. Tenir à continuer dans un monde sécularisé et contesté, des méthodes séculaires de l'évangélisation qui supposent un monde non sécularisé et des structures d'Église non contestées, serait non seulement une politique d'autruche, mais aussi un manque de foi, de courage et d'esprit de discernement, ainsi qu'une démission de nos responsabilités devant Dieu »¹.

0. INTRODUCTION

Le chapitre précédent nous a introduit dans un vaste mouvement portant déjà les marques d'une quête d'identité ecclésiale. À travers les péripéties des dix premières années de l'indépendance, nous avons tenté de saisir les grandes lignes de l'auto-réalisation de l'Église. Il est apparu des continuités et des ruptures par rapport à l'époque précédente largement dominée par la suprématie missionnaire. Dans cette pé-régrination apparaît une dynamique ecclésiale de la post-mission qui prendra un virage décisif au cours des années suivantes. En effet, pendant les deux décennies qui nous concernent ici, la succession a atteint son sommet. La hiérarchie de l'Église est devenue progressivement, puis entièrement autochtone. L'avènement de l'idéologie politique de l'authenticité, avec la dictature qui en a découlé, est l'événement moteur et déclencheur qui « catalysa » les réformes ecclésiales envisagées ou amorcées pendant la décade précédente. Les cinq premières années de la décennie 1970 ont été très mouvementées. Les relations entre l'Église et l'État ont été très tendues. Dans ce contexte, les institutions chrétiennes sur lesquelles reposait l'action de l'Église ont été ravies par l'État, puis certaines ont été restituées à l'Église mais sous un nouveau mode de gestion. L'épiscopat a été empêché d'accomplir sa mission pendant un temps. La pratique de l'Église s'est quelque peu transformée de l'intérieur. Les CEB ont enfin pris forme dans presque tous les diocèses, des signes d'africanisation de la dynamique ecclésiale se sont multipliés.

¹ CEZ, *IIIe Assemblée générale du Synode des évêques du 27 septembre au 26 octobre 1974*, Kinshasa, 1977, p. 10.

La pratique théologique s'est engagée, elle aussi, dans un virage décisif. C'est dire à quel point cette période est décisive pour l'Église catholique du Zaïre.

Dans les milieux catholiques, on se réjouit du visage ecclésial façonné pendant cette période. La moindre évocation du processus ecclésial de ces deux décennies soulève, chez les ecclésiastiques zaïrois, des discours dithyrambiques, sinon des satisfactions démesurées.

En utilisant les mêmes procédés d'observation que dans le chapitre précédent, mais en restant critique, nous nous proposons d'interroger le parcours ecclésial de cette période dans sa dimension concrète. Nous le faisons par le biais des pratiques pastorales qui nous ont paru révélatrices et largement significantes. Deux de ces pratiques nous sont apparues dominantes: la pratique d'insertion ecclésiale dans les enjeux sociaux et la pratique théologique. Nous saisissons et analysons la première pratique à partir de ses deux composantes majeures: la bataille contre les propensions de l'idéologie de l'authenticité et la pratique des CEB. Quant à la pratique théologique, nous l'examinons en tant que ministère particulier qui a accompagné et marqué le cheminement ecclésial dans ce contexte. Notre observation de ces pratiques se veut critique dans la mesure où elles sont les plus évoquées dans notre Église pour parler de l'auto-réalisation de l'Église en post-mission. Au regard du caractère ecclésio-historique de notre étude, il convient d'abord de décrire leur contexte socio-historique et politique. Voilà donc dessinée la charpente de ce chapitre.

I. ÉLÉMENTS DU CONTEXTE

Précisons tout d'abord qu'il ne s'agit pas de faire l'histoire complète de la vingtaine d'années que nous retiendrons ici. Pareille tâche se révélerait ici hors de propos. Nous nous limiterons à quelques éléments primordiaux susceptibles d'éclairer la pratique de l'Église que nous nous proposons de saisir à travers les indicateurs retenus. Nous abordons ici deux points que nous tenterons d'élucider. Dans un premier point, nous mettons au jour l'essence et les mécanismes d'une idéologie subtile qui s'est attribuée les lettres de noblesse d'une révolution populiste. Celle-ci a éveillé dans toute la population zaïroise un enthousiasme démesuré où l'unanimité apparente a suscité une espèce d'hystérie collective qui a abouti à une dictature déshumanisante régnant sous l'étendard de la seule promotion de l'africanité dont les contours sont demeurés somme toute folkloriques². Notre attention tournée avant tout vers l'agir ecclésial affecté par cette vague dictatoriale, nous signalerons en passant comment cette révolution « subkilotonnique » a également tenté de subjuguier l'Église catholique³. Dans un deuxième temps, conformément à la teneur de ce chapitre, nous présenterons le tableau global du système politique auquel ce mouvement idéologique a abouti en soulignant ça et là ses incidences à certains niveaux de la vie sociale.

I.1. L'idéologie politique de l'authenticité

Dans le premier chapitre, nous avons brièvement exposé la notion d'idéologie politique de l'authenticité et sa parenté théorique avec la négritude de Senghor et le «

² Pour un exposé critique, on lira entre autres BILOLO, M., « De l'ambiguïté de philosophies africaines de la personnalité, de l'identité et de l'authenticité. Une lecture critique de la négritude et de l'authenticité », Amsterdam, Heinz Kimmerlee (Herausgeber) - B.R. Grüner, s.d.; ANDRIAMIRADO, S., « Au-then-ti-ci-té », dans *Jeune Afrique*, 1431 (1988), p. 74-75 ; KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'hamattan, 1991.

³ L'expérience prouve qu'à partir de la naissance de ce mouvement révolutionnaire, le cheminement de l'Église locale du Zaïre subira ou orientera ses façons d'agir et d'être soit en rapport, soit en réaction à cette dynamique de l'Authenticité. Qu'il suffise de consulter NGINDU, M., « Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », dans *CRA*, 8, (16, 1974) , p. 214-221; GOOVAERTS, L., « L'Église et l'Etat au Zaïre à l'épreuve de l'authenticité », dans *Culture et Développement*, 2 (1975) , p. 243-282.

consciencisme » de Nkwame Krumah⁴. Vu son importance, nous présentons les grandes lignes de pensée et d'action qui en révèlent les enjeux profonds ayant influencé le processus de l'Église au Zaïre.

L'authenticité est l'une des idéologies africaines post-coloniales qui ont défrayé les chroniques des années 1970. Elle a en tout cas dominé largement les débats politique et philosophico-culturel de cette période de l'histoire de l'Afrique. Conçue comme l'affirmation de l'homme noir tablant sur les valeurs ancestrales, ce nationalisme zaïrois préconisait le « recours »⁵ aux modes d'être et à la vision du monde propres à une Afrique traditionnelle perdue dans la nuit des temps.

Cette idéologie née sous la vague de la révolution culturelle alors en vogue à travers le monde, a trouvé son terrain de prédilection dans le contexte de la décolonisation secouant toute l'Afrique. En ce sens, elle s'est assignée la mission d'éradiquer, à coup de campagne politique, les survivances du colonialisme et de restituer une certaine « âme africaine » aux Zaïrois et Zaïroises. Écoutons ce que déclarait le Président Mobutu, son légendaire concepteur, en 1973: « Nous nous attaquons maintenant à la libération culturelle, à la reconquête de notre âme africaine, zaïroise. On avait fait de nous des hommes à la peau noire mais à la mentalité d'une autre race. Nous devons redevenir des Africains authentiques, des nègres authentiques, des Zaïrois authentiques »⁶.

Dans cette optique, le pouvoir décida de liquider tout signe à connotation étrangère: les noms du pays, du fleuve, des villes, des rues, les prénoms chrétiens, la cravate,

L'Église et l'Etat au Zaïre à l'épreuve de l'authenticité », dans *Culture et Développement*, 2 (1975) , p. 243-282.

⁴ Pour une étude approfondie, on consultera MOBUTU SESE SEKO, K., *Mobutu: Discours, allocutions et messages 1965-1975*. Tome 2, Paris, Editions J.A., 1975. Nous désignerons désormais cet ouvrage en abrégé: *Discours*. 2. ID., *Discours du 30 novembre 1973 devant le Conseil législatif national*, Kinshasa, Département de l'Orientation nationale, 1973; ID., *Discours à la tribune des nations unies à New York jeudi 4 octobre 1973*, Kinshasa, 1973; MANWANA, M., *Le général Mobutu Sese Seko parle du nationalisme zaïrois authentique*, Kinshasa, Okapi, s.d.; KANGAFU, K. G., *Discours sur l'authenticité*, Kinshasa, Les presses africaines, 1973; SAKOMBI, I., « L'authenticité à Dakar », dans *Culture au Zaïre et en Afrique*, Revue des sciences de l'homme-ONRD, 1 (1973) , p. 221-225; MBUZE-NSOMI, L., *Aux sources d'une révolution (Vie civique)*, Kinshasa, Les Presses africaines, 1977.

⁵ SAKOMBI, I., *Op. cit.*, p. 5.

⁶ Discours au meeting du 19 août 1973, à Kinshasa.

la perruque, les minijupes, les pantalons pour femme, etc.⁷. Une Ordonnance-loi interdisant de baptiser avec les prénoms non-africains fut publiée sans tarder⁸. Dans les mois qui suivirent, le Saint-Siège publia le *Nouveau rituel de l'initiation chrétienne des adultes* présentant la possibilité de donner aux nouveaux baptisés un nom « in culturis localibus usitatum »⁹. Il est difficile d'établir les liens entre ce geste et les tractations du pouvoir zaïrois. Il est donc permis de parler d'une coïncidence maladroite qui ne favorisa guère la résistance de l'Église catholique du Zaïre à cet empiétement du politique sur le terrain religieux. De toute manière, le pouvoir et les médias¹⁰ y perçurent une nette victoire. Laissons s'exprimer le Président Mobutu:

« En effet, le 12 janvier 1972, nous n'avons pas hésité un instant à renvoyer à qui de droit les prénoms de Joseph Désiré qui nous avaient été imposés. Aujourd'hui où nous vous parlons, l'adresse de Joseph Désiré Mobutu est inconnue en République du Zaïre; nous avons en effet repris officiellement celle qui fut toujours nôtre : Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Za Banga. Si nous avons opéré ces changements, malgré les réactions que nous savions devoir provoquer au Zaïre et dans le monde, c'est parce que nous étions sûr qu'avec le temps tout le monde nous donnerait raison. Heureusement, le bien-fondé de notre démarche a été approuvé et cautionné par tous ceux qui sont sérieux, à commencer par l'État du Vatican et par l'Église orthodoxe de rite byzantin »¹¹.

A cette reconquête de l'identité s'ajoute une affirmation de la dignité du négro-africain exprimée en ces termes: « L'authenticité, telle que nous l'entendons, entraîne donc la redécouverte de notre dignité de Zaïrois, nous oblige à être fiers d'appartenir à la Nation zaïroise, fiers de nos acquis culturels, bref, fiers de notre personnalité »¹².

Cette campagne tapageuse a abouti à la mystification et même à la divinisation de la personne de Mobutu, favorisées par certains mandarins zélés du régime. Le président de la république jouissait d'un culte extraordinaire de la personnalité dont lui-même feignait de relativiser certains aspects. Des appellations lui furent collées comme: le «

⁷ Congo-Kinshasa devint Zaïre, Léopoldville devint Kinshasa, Elisabethville devint Lubumbashi... Le changement vestimentaire revalorisa des tenues dites authentiques: l'abocost (à bas le costume), les pagnes en coton zaïrois...

⁸ Rendue publique le 31 mars 1972, cette Ordonnance prescrivait une servitude pénale de 5 à 6 mois de prison aux récalcitrants qui baptiseraient avec les prénoms chrétiens.

⁹ DC, 1604 (1972), p. 217s

¹⁰ Le journal *Actualités Africaines* avait parlé de « Caution papale à notre retour à l'authenticité »; tandis que *Courrier d'Afrique* avait publié un article intitulé « Bénédiction d'une politique ».

¹¹ MOBUTU SESE SEKO, K. W., « Discours prononcé devant le Conseil législatif national », dans *Discours. 2.*, p. 252.

Guide », le « Sauveur », le « Pacificateur », « le Messie », le « Père de la nation », etc. Ces étiquettes figurent pêle-mêle aussi bien dans les discours flatteurs des thuriféraires et profiteurs du régime que dans ceux des hommes et femmes d'Église.

Le volet libérateur assigné à cette idéologie dépassa les frontières proprement culturelles. Il s'étendit aux domaines économique, politique, social, et religieux¹³. Il s'agit donc d'une révolution et d'un projet politique global qui n'a épargné aucun domaine de la vie au Zaïre. Cela explique l'ampleur populaire, à l'échelle nationale, prise par la campagne de l'Authenticité. Il a été question non seulement de mobiliser toutes les couches de la population autour de cette idéologie, mais aussi de transformer les mentalités. Il s'en est suivi la création des structures socio-politiques à cette fin, structures qui ont affecté toutes les cellules de la société. Il en est ainsi de la MOPAP¹⁴, de l'animation culturelle centrée sur la répétition frénétique et stéréotypée des slogans mystifiant Mobutu ou son parti le MPR et sur la danse folklorique, cette fibre sensible des masses populaires zaïroises¹⁵. Pour s'assurer le succès de l'idéologie, le pouvoir s'appuya fortement sur le mensonge, le chantage, la désinformation, la répression, la corruption et la censure. A cet effet, il confisqua tous les organes de presse et frappa d'interdiction ceux des quelques rares indépendants, rendant ainsi impossible la liberté d'expression. L'Église catholique, tout comme d'ailleurs les Églises protestantes et l'Église Kimbanguiste, perdit ses radios, sa téléstar, et ses organes de presse comme *Afrique chrétienne*, etc. Les résistances à cette instauration de l'unanimité politique, fruit de l'idéologie politique de l'authenticité furent sévèrement punies. Ainsi en est-il des mesures d'intimidation utilisées par exemple contre le prélat catholique de Kinshasa, le Cardinal Malula, dépossédé de sa résidence et forcé à l'exil pendant six mois à Rome en 1972. On peut y ajouter l'expulsion du Père Mosmans, secrétaire général de la CEZ, la

¹² MOBUTU SESE SEKO, K. W., « Discours prononcé à l'occasion du premier congrès ordinaire du Mouvement populaire de la révolution à N'Sele, le 21 mai 1972 », dans *Discours. 2.*, p. 199.

¹³ Sur ce point, l'apport du professeur MABIKA KALANDA est déterminant. Voir son ouvrage *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, 1967. Le corps de l'idéologie de l'authenticité s'en est largement inspiré, sans en indiquer la source.

¹⁴ MOPAP signifie mobilisation, propagande et animation populaire. Il s'agit d'une entité instaurée dans tout le pays au sein du parti unique, le MPR (Mouvement populaire de la révolution).

¹⁵ Les troupes de choc de cette animation culturelle en faveur de l'Authenticité ont été implantées à tous les échelons des structures sociales: régionales, sous-régionales, et même dans les entreprises et dans les

suspension temporaire du Comité permanent de la CEZ, de la CEZ elle-même, la dissolution du Grand Séminaire Jean XXIII qui avait rejeté l'instauration des comités de la JMPR en son sein... Après les années d'euphorie de l'idéologie politique de l'authenticité (1970-1976), ces mesures, partiellement ou entièrement levées, sont restées d'une application relative sans que les textes qui les avaient légitimés soient modifiés.

Comme on peut le constater, l'Authenticité porte tous les caractères d'une révolution, se plaçant ainsi apparemment aux antipodes de la colonisation belge dont les séquelles hantaient encore une bonne partie de la population. Cette politique révolutionnaire préconisait le rejet absolu de tout ce qui avait inférieurisé le peuple zaïrois jusqu'à ce jour. De plus, elle voulait marquer un virage historique dans la prise de responsabilité politique des autochtones.

Dans la ligne de cette politique, deux options politiques ont vu le jour. D'une part, l'*institutionnalisation* du MPR, parti unique créé par le Président Mobutu en 1967. Le MPR a été introduit dans toutes les couches de la société et à tous les niveaux: les entreprises, les universités, les hôpitaux, etc. La JMPR¹⁶, branche du parti s'occupant de la jeunesse, a été installée, après hésitations et heurts, jusque dans les grands séminaires, les scolasticats et les noviciats. Cette institutionnalisation stipulait que de par sa naissance, tout Zaïrois ou toute Zaïroise appartenait automatiquement au MPR. Dans un deuxième temps prenait forme un programme de nationalisation dénommé « *zaïrianisation* », mimée sur la « nigérianisation » décidée quelque temps auparavant au Nigeria. Dans la foulée de cette « zaïrianisation », les universités, les écoles, les mouvements de jeunesse catholiques, etc., ont été nationalisés et donc ravis des mains des catholiques avec une brutalité inspirée du même esprit « révolutionnaire ». Ne disposant pas de beaucoup de moyens pour s'occuper des écoles, l'État zaïrois en confia la gestion aux Églises quelques années plus tard, en vertu d'une « loi cadre » stipulant qu'elles demeu-

villages. Des concours de danse et des sessions de formation politique ont été organisés régulièrement à tous ces niveaux.

¹⁶ JMPR= Jeunesse du mouvement populaire de la révolution.

rent malgré tout une propriété étatique¹⁷. Cette réforme criée haut et fort au nom de la laïcisation de l'État a anéanti tous les privilèges octroyés à l'Église catholique par les concordats du passé colonial. En outre, conçue comme une indépendance économique, la mise en pratique de la zaïrianisation a conduit aussi à la spoliation des biens et entreprises des non-zaïrois. Ce butin a été confié aux acquéreurs, « citoyens locaux et loyaux » désignés par le Président de la République en personne. Ces privilégiés, ayant peu ou pas du tout de compétence dans le domaine des finances ou dans celui de la gestion élémentaire des biens qui leur avaient été confiés, firent faillite pour la plupart, après une stabilisation de courte durée¹⁸. Comme on peut facilement le deviner, cette irresponsabilité a, en partie, plongé l'économie nationale dans un chaos indescriptible. Selon les experts, à la suite de cette zaïrianisation, le taux de croissance du PIB par tête a chuté de 2, 4 % durant la période allant de 1965 à 1987.

Le pôle religieux de cette quête d'authenticité a conduit à la disqualification du christianisme catholique, taxé de « religion étrangère ». La foi chrétienne étant jugée « aliénante », le tout a abouti à la suspicion à l'égard de la religion catholique et de sa hiérarchie, même si celle-ci était en majorité zaïroise. Dès lors, l'Authenticité a pris des allures religieuses¹⁹. Du coup, le pouvoir a monté le projet de réaliser une *Église nationale* à la chinoise, branche spirituelle du MPR, censée être sous son contrôle intégral. Le quotidien zaïrois *Salongo* écrivait le 19 août 1972: «... l'application pratique du principe du recours à l'authenticité ouvre la voie au développement d'une conception nouvelle de la vie spirituelle au Zaïre... la constitution d'une Église nationale, unie et intégrée, ne serait d'ailleurs pas une initiative en contradiction avec les moeurs de l'époque »²⁰. Le 6 avril 1973, dans une interview accordée au journal belge *Le Soir*, le Président Mobutu déclarait: « Nous ne pouvons plus accepter la domination politique, économique, religieuse ou spirituelle imposée de l'extérieur... Avant l'indépendance on citait les trois

¹⁷ On consultera avec intérêt: *La convention de gestion des écoles nationales par les Églises du Zaïre*, Kinshasa, 1977.

¹⁸ En ce qui concerne les entreprises, voir KIKASSA, M., « La stabilisation des entreprises zaïrianisées et radicalisées », dans *Z-A*, 102 (1976), P. 89-98; ID, « De la « stabilisation » au « redressement » des entreprises zaïrianisées et radicalisées », dans *Z-A*, 109 (1976), p. 517-525.

¹⁹ Voir à ce propos LIMAGE, J., « L'Église du Zaïre face à la « nouvelle religion » de l'authenticité », dans *ICI*, 487 (1er septembre 1975), p. 10-13.

²⁰ Cité par NGINDU, M., *Art. cit.*, p. 211.

pouvoirs: l'Administration, les Sociétés et l'Église. Les deux premières ont cédé la place, il n'y a pas de raison qu'il n'en soit pas de même pour l'Église... »²¹. Rappelons un extrait du discours du citoyen Engulu Baangampongo Bakokele Lokongo, ministre aux affaires politiques, prononcé le 4 décembre 1974 devant les délégués de l'éducation nationale :

« La colonisation ayant aliéné l'esprit du Zaïrois en utilisant plusieurs moyens, dont la religion, pour subjuguer les valeurs ancestrales et leur imposer une façon importée de concevoir la relation de l'homme avec Dieu... sans nier l'apport positif des religions, nous refusons que nous soit imposée une hiérarchie des Églises importées. Dans notre religion, nous avons nos propres théologiens. Notre religion est basée sur la croyance en Dieu créateur et le culte des ancêtres... Notre Église est le Mouvement populaire de la révolution. Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le Pape. Notre loi, c'est l'authenticité... Notre Évangile est le Mobutisme, le Manifeste de la N°Sele... Que vient faire le crucifix dans tous nos édifices publics ? Il doit être remplacé par l'image de Notre Messie (= le Président Mobutu) . Et les militants auront à coeur de placer à ses côtés sa mère glorieuse, Maman Yemo, celle qui donna le jour à un tel fils. La Sainte Vierge était aussi honorée comme mère du prophète Jésus... »²².

Dans ce contexte, l'enseignement de la religion fut interdit dans les écoles, les crucifix, monuments des héros belges arrachés et remplacés partout par le portrait de Mobutu. Les solennités religieuses furent déclarées non fériées. Cette vague a globalement marqué les cinq premières années de la décennie 1970. La suite est caractérisée par une espèce d'accalmie savamment gérée par une dictature qui a passé son temps à s'auto-justifier aux yeux du monde²³ et à entraîner les Zaïrois et les Zaïroises dans un « hors-monde ». La chute du bloc communiste est venu mettre fin à cette révolution politique pour ouvrir un nouvel espace marqué par la quête démocratique à partir d'avril 1990.

²¹ Cité par NGINDU, M., *Art. cit.*, p. 217.

²² Cité par NGINDU, M., *Art. cit.*, p. 219. Des discours de cette trempe ont été régulièrement entendus à la radio et à la télévision nationales. Une chanson du musicien zaïrois Verkys Kyamwangana Mateta, « Nakomitunataka » (=Je m'interroge...), questionnant la pertinence du christianisme enseignant un Dieu blanc, Des Adam et Eve blancs, un Christ blanc, était régulièrement balancée sur les ondes de la radio nationale. Remarquons que l'usage des expressions parallèles à celles des Écritures est fréquent dans les discours politiques négro-africains de l'époque. Voir NYUNDA YA RUGAMO, « Christianisme et discours politiques au Zaïre », dans *CRA*, 13 (26, 1979), 269-289.

²³ Sur l'auto-justification, voir par exemple MOBUTU SESE SEKO, K.W., *Mobutu. Dignité pour l'Afrique. Entretien avec Jean-Louis Remilleux*, Paris, Albin Michel, 1989. L'achat de cet ouvrage fut imposé à tous les fonctionnaires zaïrois. Sa publicité dans les médias écrasait tous les best sellers de l'époque.

Ce train de mesures affecta gravement les activités de l'Église catholique. Un affrontement s'ensuivit globalement dans les années 1970 et 1976²⁴. Au plan pratique, l'Église catholique s'est retrouvée dépouillée pendant un temps de la gestion totale de ses institutions chrétiennes. Certaines d'entre elles, comme les écoles, lui ont été restituées, avec toutefois un mode de gestion différent du précédent. D'autres lui ont été définitivement confisquées. Dans l'intervalle, la scène socio-politique est restée dominée par une dictature meurtrière régnant dans un espace économique ruiné. Relevons quelques éléments de cette situation avant de nous pencher sur les façons dont l'Église s'est accomplie dans cette tourmente révolutionnaire.

1.2. Le mobutisme: une dictature sur fond d'un « bel immonde »²⁵

Une esquisse de la situation socio-économique a déjà été faite dans le premier chapitre. Contentons-nous ici de brosser brièvement le tableau des vecteurs socio-politiques et économiques ayant marqué les années 1970-1990 et de signaler leurs conséquences sociales. Ces données sommaires nous aideront à comprendre le cheminement de l'Église à travers ces années.

²⁴ Sur cet affrontement et ses implications, il suffit de consulter : CEZ, *L'Église au service de la nation zaïroise*. Actes de la Xie Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972), Bruxelles, Max Arnold, 1972; GOOVEARTS, L., « L'Église et l'État à l'épreuve de l'authenticité », dans *Culture et Développement*, 2 (1975), p. 243-282; LIMAGE, J., *Art. cit.*; *Pro Mundi Vita*, note spéciale, 34 (novembre 1973); CHAULEUR, P., « L'Église et l'État en Afrique noire » dans *Études*, (mai 1973), p. 643-661; *Les relations entre l'Église et l'État au Zaïre*, Etudes africaines du CRISP, J.A., 145, Bruxelles, 1972; REYNOLDS, E.H., « The church in Zaïre- a capsule history of events that will influence the future », in *Worldmission*, 30, (1, 1979), p.43-47; SESANA, R.K., « The church and indigenization in Zaïre », dans *Worldmission*, 28 (2, 1977-78); VAN ZIN, V.C., « La rivoluzione culturale dello Zaïre », dans *Fede e civiltà*, 7, (1975), p. 5-10; PLUM, D., « Zwischen rassismus und authenticizität. Wege und umwege « afrikanischer theologie », dans *Herder Korrespondenz*, 29 (1975), p. 576-581; NGINDU, M., *Art. cit.*; MAURIER, H., *Art. cit.*; MAGEZA, L., « About zaïrian authenticity », dans *AFER*, 17, (6, 1975), p. 352-356; GHEDDO, P., « Zaïre, un paese in cerca di identità », dans *Mondo e Missione*, 104, (1975), p. 297-323; « L'Église au Zaïre à l'heure de l'« authenticité » », dans *ICI*, 445, (1973), p. 11-22; « L'episcopato zaïrese sui rapporti chiesa stato. Authenticità della fede e authenticità zaïrese », dans *Il Regno*, 20, 306 (1975), p. 163-167; « Drosseling der katolischen kirche durch das Mobut-Regime in Zaïre, dans *Herder Korrespondenz*, 29 (1975), p. 141-146; « Cristianesimo e mobutismo », dans *Il Regno*, 20 (316, 1975), p. 418-422.

²⁵ Empruntée à l'écrivain zaïrois Vumbi Yoka Mudimbe, l'expression nous paraît bien exprimer le visage de la société zaïroise de ces décennies. Voir MUDIMBE, V. Y, *Le bel immonde*, Paris, Présence africaine, 1976.

Le principe de l'authenticité a fini par instaurer une dictature sans partage du pouvoir²⁶. A la vérité, cette dictature a commencé à se mettre en place dès 1967 avec la création du MPR, seul parti politique dans cet immense pays qu'est le Zaïre. L'idéologie de l'authenticité en a été un moment décisif. Confiné entre les mains d'une classe politique docile et asservie au seul président de la république, le pouvoir s'est employé à réprimer toute initiative de nature à le contrarier ou à le remettre en question²⁷. Les droits humains s'en sont trouvés gravement violés. Des officines dictatoriales de torture, de répression furent instaurées. Il en est ainsi de SARM, GACI, DSP²⁸, etc., implantées aussi bien dans la capitale zaïroise qu'en régions. On s'est retrouvé dans un régime de terreur où penser autrement que les hommes et femmes du pouvoir était devenu un risque pouvant conduire à la mort ou, pour les plus chanceux et chanceuses, à l'exil. Les multiples services de sécurité et l'armée, censés protéger le peuple, se sont révélés des instances de désordre et de soumission dans la société. Dans cet univers, les intellectuels ont subi une domestication des plus déshumanisantes²⁹. Ceux et celles qui ont tenté d'y opposer une quelconque résistance ont été jetés en prison, frustrés de leur liberté de penser, privés de leur droit de parole ou reclus dans leur village natal.

Dilapidant les deniers publics, les autorités du pays ont ruiné l'économie nationale. En même temps, la corruption et la fraude presque généralisées ont élu domicile dans les institutions de l'État³⁰. Les recettes fiscales de l'État ont dramatiquement baissé. Les caisses de l'État se sont retrouvées vides, tandis que celles du président et de ses proches se sont remplies. Alors que le niveau de vie de la population ne cessait de décroître, le Président et sa cour multipliaient les acquisitions des biens et immeubles au pays et à l'étranger. Le pays a ainsi été pillé systématiquement par ses propres fils et filles, avec la complicité de certains étrangers. Le pouvoir d'achat de ses habitants a été

²⁶ Voir KAMITATU-MASSAMBA, C., *Zaïre. Le pouvoir à la portée du peuple*, Paris, L'Harmattan, 1977; BRAECKMAN, C., *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 1992; DUNGIA, E., *Mobutu et l'argent du Zaïre. Les révélations d'un diplomate ex-agent des Services Secrets*, Paris, L'harmattan, 1992, etc.

²⁷ Voir la stigmatisation de cette politique de répression dans WILLAME, J.C., *Chronique d'une opposition politique: l'UDPS (1978-1987)*, Les cahiers CEDAF-ASDOC studies, 7-8 (décembre 1987).

²⁸ SARM= Service d'Action et de renseignement militaire; GACI= Garde Civile; DSP= Division Spéciale présidentielle.

²⁹ Lire le cri pathétique de l'un d'eux: NGANDU, K. P., « Lettre à un universitaire zaïrois », dans *Politique africaine*, 41 (Mars 1991), p. 41-48.

presque anéanti. Le sous-développement généralisé et la paupérisation croissante de la population ont fait du Zaïre un des États les plus pauvres de la planète, malgré l'abondance de ses richesses naturelles. Il en est résulté une dépendance humiliante vis-à-vis de l'étranger, sacrifiant ainsi les priorités du peuple autochtone et la soi-disant authenticité. Cette dépendance n'a même pas épargné le domaine des denrées alimentaires, malgré un territoire d'une riche fertilité. Des abus aussi criants au plan de l'administration ont provoqué l'asphyxie du commerce intérieur. La dégradation rapide des infrastructures économiques l'a naturellement marginalisé par rapport au secteur économique national. Face à ce « mal zaïrois »³¹ étranglant le pays de part en part, le régime a choisi délibérément d'« aboyer » contre les colonisateurs belges³², d'insister sur la nécessité de l'Authenticité et d'inventer des plans de réformes illusoires, irréalisables. Des manoeuvres dilatoires élaborées en vue de distraire le peuple zaïrois des vrais problèmes ont souvent réussi grâce au chantage, au mensonge et aux campagnes médiatiques se moquant de toute liberté d'expression.

Ce chaos économique causé par un pouvoir écrasant a aussi subi le concours des mesures drastiques des institutions de Breton Woods (FMI et Banque Mondiale). Multipliant les mesures des ajustements structurels, ces institutions ont largement contribué à la paupérisation de tout un peuple. Des milliers de travailleurs, déjà mal payés, ont été contraints au chômage. Quant à la dette extérieure du pays, elle n'a fait qu'augmenter à une vitesse vertigineuse.

Par ailleurs, au nom de la position géopolitique du Zaïre par rapport à l'Afrique, le régime Mobutu a joui d'énormes appuis de certaines puissances mondiales pendant la guerre froide. Il a ainsi réussi à mater le peuple zaïrois et à masquer les graves problèmes économiques et sociaux du pays aux yeux de la communauté internationale. Il a, en

³⁰ Voir BAKOLE WA ILUNGA (Mgr), *Chemins de libération*, Kananga, Archidiocèse de Kananga, 1978.

³¹ C'est en ces termes que les Évêques du Zaïre désignent ce fléau. Voir CEZ, *Appel au redressement national. Déclaration des Évêques du Zaïre*, Kinshasa-Gombe, Éditions du secrétariat général de l'épiscopat, 1978, p. 6-7. Sur cette vision de la crise, voir CEZ, *Le chrétien et le développement de la nation. Exhortation pastorale des Évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions de secrétariat général de l'épiscopat, 1988, p. 17-40.

³² On découvrira certains aspects de ce contentieux présenté comme « dette » de la colonisation, dans DE VILLERS, G., (dir.), *Belgique/Zaïre. Une histoire en quête d'avenir*, Bruxelles, CEDAF-ASDOC, 1994.

tout cas, fait du Zaïre, du moins pendant un bon moment, le « meilleur élève » du FMI et de la Banque mondiale, ainsi qu'un État de honte.

Sur le plan socioculturel, la dépravation des moeurs s'est révélée des plus inquiétantes³³. La crise d'une Afrique tant vantée par les griots du culturalisme s'est étalée au grand jour, jusque dans le domaine de la légendaire solidarité. A l'ombre des signes manifestes de cette solidarité africaine, sa désagrégation, sans doute conjuguée à la débâcle économique, a jeté des milliers d'enfants dans les rues de nos villes³⁴. A ces « citoyens et citoyennes » de la rue, dormant à la belle étoile dans des abribus et sillonnant sans cesse les grand-places et les marchés, s'est jointe une pléthore de schizophrènes, également livrés à eux-mêmes, voyageant sans cesse comme des marcheurs infatigables. Dans le monde ordinaire, le taux de prostitution a grimpé³⁵, la nouvelle formule de polygamie dite « deuxième bureau » s'est presque institutionnalisée. De son côté, le sida, fait d'immenses ravages surtout parmi les populations les plus jeunes. Dans les grandes villes comme Kinshasa, on s'est familiarisé avec l'abandon des petits enfants sous les poteaux électriques et avec le vol des nourrissons à la maternité. L'ethnicisme, déjà manifeste dans la classe politique, a gagné les entreprises et les universités. On préfère engager des employés sur la base non de la compétence, du diplôme et de l'expérience des individus, mais bien de l'appartenance ethnique. Curieusement, le phénomène a gagné les milieux ecclésiastiques à certains niveaux. « Il n'est pas rare, nous a-t-on rapporté dans deux paroisses de Kinshasa et de Lubumbashi, qu'un curé s'entoure en conseil paroissial des ressortissants de sa province ou de son ethnie ».

Voilà donc sommairement esquissé le contexte d'émergence des pratiques ecclésiastiques que nous analysons et dont nous examinons les articulations. Ce point nous sert de tremplin pour amorcer l'observation de la dynamique ecclésiale des décennies 1970-

³³ Les séries télévisées du « Théâtre de chez nous » et le théâtre classique expriment avec un humour cinglant cet aspect dramatique d'une société en décadence.

³⁴ Voir NGUB'USIM, M. K., « Cette créativité qui fait survivre les jeunes de la rue à Kisangani », dans *Z-A*, 215 (1987), p. 261-272; KIKASSA, M., « Le phénomène « Enfants de la rue » à Kinshasa: 4. Echange et mise en commun d'expérience », dans *Z-A*, 295, (1995), p. 279-283. On se référera à d'autres articles sur ce phénomène dans le même numéro de *Zaire -Afrique*.

1990. Nous en rendons compte à travers deux pratiques: la pratique d'insertion ecclésiastique dans les enjeux socio-politiques de l'Authenticité et la pratique théologique.

II. LA PRATIQUE D'INSERTION ECCLÉSIALE DANS LES ENJEUX SOCIO-POLITIQUES DE L'AUTHENTICITÉ

Par pratique d'insertion ecclésiastique, nous entendons l'action par laquelle l'Église catholique du Zaïre s'est efforcée de redéfinir son agir et sa présence dans le contexte de l'Authenticité. Il s'agit d'un ensemble d'actions, de stratégies, de discours et de réalisations pratiques mis en oeuvre pour accomplir la mission de l'Église dans l'environnement socio-historique défini plus haut. La volonté de s'insérer dans ce contexte, de se redéfinir et de prendre des dispositions pastorales adéquates est bien présente dans cette pratique. Un texte des évêques publié en 1972 le suggère: « Il est des signes qui ne trompent pas: l'avenir de l'Église au Zaïre est en jeu. Il est urgent que l'épiscopat définisse clairement, en fonction du contexte socioculturel, la mission spécifique de l'Église et comment il entend assumer les responsabilités qui incombent aux évêques en tant que PASTEURS du troupeau qui leur est confié »³⁵. Deux foyers ecclésiastiques, non exhaustifs, nous ont paru susceptibles d'illustrer un tant soi peu cette dynamique ecclésiastique:

a) La lutte ecclésiastique pour contrer les tentatives du régime Mobutu de subjuguer l'Église, de la domestiquer et de l'incorporer dans les structures du parti unique afin de réaliser une Église nationale à la chinoise. Cette lutte est aussi, dans une certaine mesure, celle de la dignité humaine en pays zaïrois.

b) La création des CEB comme alternative pour assurer la continuité de l'oeuvre apostolique face à la confiscation temporaire et au nouveau mode de gestion des institutions d'Église comme les écoles, les mouvements de jeunesse, les hôpitaux, etc.

³⁵ Le phénomène des filles du trottoir appelées « londoniennes » est l'une des illustrations de ce vice dans le centre ville de Kinshasa. Le concubinage « académique » dans des universités et instituts supérieurs n'en est pas moins éloquent.

³⁶ CEZ, *L'Église au service de la nation. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972)*, Bruxelles, Max Arnold, 1972, p. 31.

Examinons chacun de ces foyers.

II.1. Une Église dans la bataille

Lorsqu'on observe le cheminement de l'Église catholique pendant les décennies 1970-1990, il est frappant de constater qu'il est avant tout celui de combat. Combat contre un État prédateur qui lui a ravi ses oeuvres, puis les lui a restituées sous certaines conditions, un combat pour défendre une identité ecclésiale spécifique que le même État voulait museler pour en faire une branche spirituelle du parti unique, mais aussi un combat pour la dignité des humains. En rapport avec cette situation, nous avons observé des actes et des gestes collectifs de l'épiscopat, des initiatives plus personnelles et des attitudes pratiques des pasteurs de la base.

II.1.1. Actes collectifs de l'épiscopat

Après la suppression par l'État des partis politiques créés à l'aube de l'indépendance, l'Église catholique était la seule institution organisée sur laquelle l'État dictatorial n'avait pas la mainmise et qui pouvait lui tenir la tête. Le pouvoir a tenté de la mater en la séduisant, en l'accusant et en l'opprimant. L'Église a lutté de façon assez courageuse, mais non sans se plier parfois aux conditions si difficiles de son accomplissement. La substance de la lutte de l'Église est contenue dans les *Actes* des Assemblées Épiscopales, les *Lettres pastorales*, les *Messages*, les *Prises de positions* et les *Exhortations*³⁷. On les trouve à deux échelons: d'une part à la Conférence épiscopale nationale, au comité permanent ou à une commission épiscopale spécialisée; d'autre part au niveau des conférences épiscopales régionales. Ces documents sont signés collectivement. Ils reflètent en effet un certain militantisme dans la mesure où ils ont été produits et répandus dans une situation de « parole bloquée » où sévissait la censure de l'État. En dépit de la terreur dictatoriale, les prélats catholiques ont été à peu près le seul groupe organisé à répandre ses opinions dans la société.

II.1.1.1. Face aux séductions et aux provocations de l'État, la résistance

Comme nous l'avons signalé plus haut, le régime Mobutu était déterminé à museler toutes les organisations sociales pour asseoir solidement son pouvoir. Il a multiplié séductions et provocations à l'endroit de la hiérarchie ecclésiastique: tentative d'inféodation de l'Église catholique dans les structures du parti unique, intimidation de l'épiscopat, laïcisation de l'État comme institutionnalisation de l'intolérance religieuse, etc.

Face à la laïcisation de l'État, par exemple, l'épiscopat a affirmé qu'elle ne devrait signifier en aucun cas la mésestime ou l'intolérance religieuse³⁷. De même, après hésitations, les comités de la JMPR ont été installés dans les maisons de formation religieuse mais sans que l'Église entière se déclare branche spirituelle du MPR. L'intimidation a consisté à empêcher les réunions des évêques pendant un temps. Malgré cette mesure, les contacts clandestins entre les membres de l'épiscopat ont continué. La tentative de la création d'une Église nationale a donc échoué.

II.1.1.2. Une Église qui collabore aux efforts de la nation

Usant d'une diplomatie de nature à ne pas affronter ouvertement l'État, l'Église, tout en se distanciant de l'idéologie de l'État, a offert sa collaboration aux efforts de la construction de la société. Les évêques ont alors précisé deux choses. D'une part, ils ont reconnu la légitimité de la réhabilitation culturelle prônée par l'Authenticité, tout en précisant ce que cela signifie pour le christianisme et en signalant les efforts déjà fournis en milieux catholiques dans ce domaine. « Depuis quelque temps, et sous l'impulsion du Président de la République, notre pays est sensibilisé aux efforts à faire pour retrouver les valeurs d'authenticité et ce dans tous les domaines. Nous ne pouvons que saluer avec ferveur les recherches et le mouvement de recours aux valeurs originales qui caractéri-

³⁷ Voir *L'Église au service de la nation*; « Notre foi en Jésus-Christ ». Déclaration des Évêques du Zaïre. Suivie de « Déclaration sur la situation présente », Kinshasa/Gombe, Editions du secrétariat général, 1975,

³⁸ *L'Église au service de la nation*, p. 80-81.

sent notre peuple... »³⁹. Comme efforts déjà fournis dans ce sens, les évêques ont cité les recherches sur l'inculturation dont il sera question dans la pratique théologique. D'autre part, ils ont accouché du concept d'« Église servante de la nation zairoise » mais fondée sur la foi en Jésus-Christ. En effet, ils ont proposé leur collaboration notamment dans la gestion des oeuvres de charité ravies brutalement par l'État et dans les initiatives de développement. « L'Église entend apporter sa contribution dans le respect des prérogatives des Pouvoirs publics » ont écrit les évêques⁴⁰. Ou encore « L'action de l'Église se veut enfin au service d'un développement « authentiquement zairois » »⁴¹.

II.1.1.3. Une Église qui affirme sa foi en Jésus ressuscité dans la ligne de la tradition

Au regard de l'affront du messianisme politique du MPR tendant à souligner le caractère étranger de l'Église et à minimiser, sinon à profaner la messianité universelle de Jésus, les évêques ont tenu à affirmer leur foi fondamentale et à circonscrire la notion d'Église dans un contexte comme celui du Zaïre. C'est dans cet univers que se situe la publication en 1975 de *Notre foi en Jésus*. La position de l'Église était claire: « Le recours à l'authenticité n'exclut nullement l'action salvifique universelle du Christ »⁴².

Dans le même temps les évêques ont déclaré que « tous ceux qui accueillent le Seigneur Jésus forment le nouveau peuple de Dieu: l'Église. Ce peuple ne se constitue pas en un pouvoir parallèle et rival du pouvoir temporel. Sa raison d'être est sa foi en Jésus-Christ. Son organisation n'est pas l'expression d'une puissance terrestre, mais d'un humble service »⁴³. Une série de « notes doctrinales » étayent et fondent les affirmations de l'épiscopat.

³⁹ *Ibid.*, p. 86-87.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

⁴² *Notre foi en Jésus-Christ*, n. 7, p. 5.

⁴³ *Ibid.*, n. 17, p. 7.

II.1.1.4. La dénonciation

Dénoncer les méfaits d'un pouvoir zaïrois terroriste et corrompu est une tâche assez bien remplie par l'épiscopat zaïrois. Il s'agit d'abord de dénoncer des situations inhumaines créées par l'administration Mobutu⁴⁴. Appliquée au domaine du développement, une telle dénonciation se présente souvent comme une lecture de la situation socio-économique du Zaïre à la lumière de l'enseignement social de l'Église. L'abondance des sources du magistère de l'Église encombre cependant les documents qui rendent compte de cette lecture. On y étale l'état lamentable des réseaux médical et éducatif, l'absence du souci du bien commun de l'appareil politique, ainsi que les insuffisances d'une politique de développement. Un timide établissement de responsabilités y apparaît parfois.

La dénonciation est souvent suivie d'une interpellation des consciences et d'une exhortation⁴⁵. L'épiscopat fait appel à la bonne volonté des hommes et des femmes du pouvoir, mais aussi à toutes les personnes de bonne volonté en leur rappelant le devoir de leur conscience devant les graves problèmes de notre société.

Voilà qui clôture les actes collectifs de l'épiscopat dans ce contexte de bataille contre les provocations du régime dictatorial. Tournons-nous maintenant vers les actes individuels.

II.1.2. Les actes individuels

En dehors du militantisme collectif des organes officiels de l'Église, certains gestes courageux ont retenu notre attention. Ainsi en est-il des gestes de certains évêques et de certains pasteurs de la base ou de ceux de baptisés.

⁴⁴ Voir *Appel au redressement de la nation; Le chrétien et le développement de la nation, etc.*

⁴⁵ A titre exemplatif, voir: *Exhortation aux Prêtres, religieux et religieuses*, Kinshasa, Editions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1977; *Message aux agents de l'évangélisation*, Kinshasa/ Gombe, Editions du Secrétariat général, 1975;

a) *Malula: le prophète dépossédé et exilé*

Un premier cas à signaler est celui du Cardinal Malula, archevêque de Kinshasa. Présent sur la scène ecclésiale depuis l'aube de l'indépendance, cet évêque est la figure épiscopale la plus marquante de l'Église du Zaïre pendant la période qui nous concerne. Nous mentionnerons ici non seulement ses actes de résistance mais aussi certaines de ses oeuvres fondées dans ce contexte.

A l'occasion du dixième anniversaire de l'indépendance du pays en 1970, en présence du Roi Beaudouin de Belgique, ce prélat dénonça vigoureusement « l'improvisation anarchique » et « l'attrance pour le triomphe, le superficiel, la consommation somptuaire » du pouvoir. Deux ans plus tard, accumulant rancœur et haine à son égard, le régime Mobutu lui attribua faussement un éditorial d'*Afrique chrétienne*⁴⁶ relativisant la pertinence de l'idéologie de l'authenticité. Cet incident mit le feu aux poudres. Le cardinal fut destitué de l'Ordre national du Léopard et diffamé dans les médias. Sa résidence privée fut confisquée et transformée en quartier général du MPR. Finalement, on le força à s'exiler à Rome du 11 février au 29 juin 1972. Une « affaire Malula » vit le jour. La diplomatie vaticane s'activa à négocier son retour.

En infatigable prophète, le Cardinal Malula multiplia, dans ses homélies et ses conférences, les prises de position vis-à-vis du pouvoir et de la dépravation des moeurs. On se souvient de certains de ses gestes pratiques. A l'occasion de son jubilé d'argent à l'épiscopat, il consacra une importante somme d'argent à lui remise par le régime Mobutu à la construction de l'Hôpital Saint Joseph, aujourd'hui un des plus importants complexes hospitaliers de son diocèse. Il mit également une voiture Mercedes, cadeau du pouvoir, à la disposition de ses prêtres, en se contentant de rouler dans une voiture ordinaire. Geste hautement significatif quand on sait que tout en narguant les évêques, le régime Mobutu s'est habitué à leur faire des « cadeaux » ostentatoires.

⁴⁶ Voir Annexe II

Tout en résistant aux assauts intempestifs de la dictature de Mobutu fondée sur l'idéologie politique de l'authenticité, le Cardinal Malula a aussi accompli des oeuvres qui font partie de son action pendant la période qui nous concerne. Ces oeuvres sont, pour la plupart, un défi au caractère superficiel de l'Authenticité et une tentative de la valorisation raisonnable des cultures négro-africaines. C'est en considérant cette action que les milieux ecclésiastiques reconnaissent en ce pasteur aujourd'hui décédé un « Père de l'Église négro-africaine »⁴⁷.

Outre l'initiative d'introduire et d'encourager les airs africains dans les célébrations de la foi et de créer une congrégation des soeurs à l'image des femmes africaines, le Cardinal Malula est un réel défenseur acharné des valeurs du mariage africain⁴⁸. Il a été aussi celui qui a instauré, le premier, les CEB et les ministères laïcs dans son diocèse. En 1975, il institua les premiers « bakambi », responsables laïcs de paroisse⁴⁹. En outre, il fonda une association de femmes chrétiennes dénommées « mamans catholiques », aujourd'hui répandues dans beaucoup de diocèses du Zaïre, en vue de lutter contre la corruption des moeurs répandue par les dérives de l'Authenticité.

Conscient des défis du vécu de la foi dans un contexte si difficile, il s'adressait à ses prêtres et aux baptisés de tous les âges pour leur rappeler leurs responsabilités de chrétiens et chrétiennes⁵⁰. Ses innombrables brochures et livres dévoilent ce militantisme prophétique qui a donné à l'Église de son diocèse et du Zaïre entier une dimension proprement locale. On n'ignore pas non plus sa lutte en faveur de la théologie africaine et du rite zaïrois de la messe dont il est un des pères inoubliables. Le cardinal Malula est,

⁴⁷ C'est sur ce ton que le regretté Mveng Engelbert lui a rendu un vibrant hommage lors de ses funérailles célébrées au Stade Mobutu de Kinshasa. Dans un autre hommage, le jésuite belge Léon de Saint Moulin le nomme « fondateur d'Église ». Voir DE SAINT MOULIN, L., « Un fondateur d'Église, le Cardinal Malula (+) », dans *Lumen Vitae*, 44 (1989), p. 451-462.

⁴⁸ Il a prononcé plusieurs conférences sur le thème au niveau des instances romaines et en milieux cultivés d'Europe.

⁴⁹ On en trouvera des indications dans, DE SAINT MOULIN, L., « La place des laïcs dans la vie du cardinal Malula », dans *Z-A*, 29 (1989), p. 341-349; DELANOTE, D., *A la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans les Églises de Kinshasa*, Bruxelles, Licap, 1983; LEFEBRE, P., *Une Église qui naît de nouveau: Communautés de base et ministères aujourd'hui* (L'Église demain, 1), Kinshasa, CEP, 1981.

⁵⁰ Ce pasteur décédé en juin 1989 est auteur de quelque trois cents titres. Voir DE SAINT MOULIN, L. (dir.), *Oeuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du christianisme africain), 7 volumes, Kinshasa, FCK-CEAK, 1997.

par ailleurs, un des rares évêques zairois attentifs aux théologiens et impliqué dans la cause de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA). Sa foi en la théologie l'a par exemple conduit en 1973 à pousser les théologiens à relever les défis des ministères laïcs en s'appuyant sur un fondement théologique solide⁵¹. Les œuvres qu'il a accomplies dans son diocèse sont dignes d'un prophète authentique: souci pour la formation des prêtres et des laïcs, création des commissions diocésaines et d'un centre pastoral, convocation d'un synode diocésain (1986-1988), etc. Toute cette entreprise prophétique a été suivie, en son cas, d'une attitude pratique des plus pathétiques. S'il côtoyait les « grands » de la société zairoise, on le voyait aussi assis avec les laïcs à un deuil ou à une cérémonie de mariage. Bref, il s'agissait d'un homme du peuple, animé d'une réelle passion pour l'Église et pour le pays. C'est à juste titre que le Père Léon de Saint Moulin déclare que « tout au long de sa vie, il voulut être un prophète et un bâtisseur, contribuant à la formation des hommes et à l'inspiration de leurs efforts »⁵².

b) Des pasteurs, des prophètes et des résistants

Le cardinal Malula n'a pas été le seul dans cette aventure prophétique. Des évêques, des prêtres et des baptisés ont aussi pris des initiatives qui méritent une attention particulière. Monseigneur Kabanga, archevêque de Lubumbashi, ne s'est pas départi de cette tâche. En 1976, alors que la dictature de Mobutu était très solidement établie, il publia son *Je suis un homme*⁵³, une lettre pastorale dénonçant les vexations de toutes sortes dans le Zaïre de l'époque. Plus tard, il s'illustra par une autre publication, *La descente aux enfers*⁵⁴. Son geste lui valut naturellement des ennuis sérieux de la part des autorités politiques du pays.

⁵¹ Voir son allocution d'ouverture de la Semaine théologique sur les ministères en Église. *Ministères et services dans l'Église*. Actes de la VIIIe Semaine théologique de Kinshasa (23-28 juillet 1973), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979, p. 13-14. Son intérêt pour la théologie lui a entre autres valu un doctorat honoris causa de la Katholieke Universiteit Leuven, le 2 février 1979.

⁵² DE SAINT MOULIN, L., *Art. cit.*, p. 457.

⁵³ KABANGA, E., *Je suis un homme*. Lettre pastorale à l'occasion du carême 1976, Lubumbashi, Editions Saint Paul, 1976

⁵⁴ KABANGA, E., *La descente aux enfers*, Lubumbashi, Archevêché de Lubumbashi, 1982.

De son côté, l'archevêque de Kananga, Monseigneur Bakole wa Ilunga, publia ses *Chemins de libération*, un réel cri d'alarme étalant les fragilités du régime et établissant la nécessité d'un changement radical dans les manières d'être à partir d'un diagnostic des maux de la société zaïroise. Il y a eu aussi d'autres gestes prophétiques dans l'épiscopat, notamment avec le très célèbre Monseigneur Kaseba, évêque de Kalemie-Kirungu, Monseigneur Fataki, archevêque de Kisangani, etc. Ces gestes sont pour la plupart des actes de résistance vis-à-vis du pouvoir et de ses manoeuvres de corruption ou de tentatives hypocrites d'apaisement.

Il importe de noter aussi des gestes significatifs de nombreux prêtres, parmi lesquels un nombre assez important de missionnaires occidentaux. Beaucoup d'entre eux ont résisté à certaines mesures de l'idéologie de l'authenticité en contournant ses coups contre l'Église catholique. Ainsi en est-il du baptême et de la disparition des crucifix dans les lieux publics. En fouillant dans les registres de certaines paroisses, nous avons découvert qu'après la promulgation de la loi interdisant de baptiser sous les prénoms chrétiens, la pratique du baptême a continué cet usage, « à la demande des parents » nous a-t-on dit. Ailleurs, même si les prénoms n'ont pas été consignés dans le registre, les enfants les portent malgré tout, comme sobriquet.

c) Des aventuriers de Dieu en politique

Une autre forme d'insertion ecclésiale dans le contexte de l'authenticité nous est apparue significative. Il s'agit de celle qu'incarnait une poignée de prêtres qui s'étaient fait élire comme députés aux élections législatives de 1970⁵⁵. Selon un de nos interviewés, cette forme d'engagement était entendue comme « une lutte prophétique de l'intérieur même du pouvoir, pour stopper ses abus alors prévisibles ». Apparemment, il ne s'agissait pas d'un aventurisme politique pour gagner un gros salaire. Les prêtres du parlement estimaient infuser l'esprit de l'Évangile dans les lois de la république, en s'alliant les laïcs chrétiens et chrétiennes membres de cette institution. Qualifiant leur engagement de « personnel » et sans vouloir renoncer au sacerdoce, ces prêtres en poli-

⁵⁵ Voir CEZ, *L'Église au service de la nation*, p. 47-50.

tique pensaient apporter un renouveau dans la pratique ecclésiale des années 70. À en croire l'Abbé Sokoni, alors secrétaire général de la CEZ, la présence et le comportement de ces prêtres en politique étaient vivement appréciés au Parlement⁵⁶.

L'aventure politique de ces prêtres du parlement déçut grandement le siège apostolique et suscita une méfiance de la part de la hiérarchie locale. Perplexe et profondément inquiète, Rome trancha avec autorité pour mettre immédiatement fin à cette mésaventure qu'elle jugeait périlleuse. Les évêques du Zaïre reçurent des injonctions claires et nettes à cet effet. A la fin du mandat du parlement élu en 1970, la pratique des « aventuriers de Dieu en politique » cessa. Épisodique et marginale, cette pratique des « prophètes de Dieu en politique » n'en est pas moins significative.

Il a été difficile pour nous de mesurer l'influence réelle de cette forme de pratique. Était-elle étrangement porteuse de pièges que ses acteurs ignoraient ? Rien ne nous le dit. Cependant, elle demeure interpellante pour la quête identitaire de l'Église. Il reste à considérer cette « bataille » de l'Église sous un angle critique.

II.1.3. Un militantisme tronqué

Le caractère « prophétique » de l'action ecclésiale en contexte de l'Authenticité saute aux yeux. Cependant, comme l'a si bien démontré Samuel Amsler, un geste prophétique suppose des paroles, mais aussi des actes concrets⁵⁷. C'est au niveau de ces derniers que l'agir de l'épiscopat du Zaïre se révèle, à quelques exceptions près, comme un militantisme tronqué.

Après avoir jeté la « substance prophétique » sur le marché, les auteurs en attendent les effets d'en-bas. Cette façon de faire n'est concrètement suivie d'aucun acte d'engagement pratique et donc palpable. Après la signature d'un document, on s'en vante et on garde la bonne conscience. Bien plus, on n'observe aucun changement manifeste dans la nature des liens entretenus avec les personnes ou institutions impliquées

⁵⁶ *Ibid.*, p. 48-49.

dans les méfaits invoqués. En effet, après de multiples lettres de dénonciation⁵⁸ de la corruption de l'appareil étatique zaïrois impliquant directement le Président de la république, on n'a pas cessé de voir des prêtres et évêques s'activer pieusement aux célébrations religieuses télévisées de la famille présidentielle. Dans ce domaine, on connaît l'enthousiasme ambigu des Évêques de la province de l'Équateur ainsi que celui de la communauté jésuite de Gbadolite. On sait aussi que les cadeaux de la présidence de la république ont continué à atterrir dans les évêchés, gestes souvent entourés d'une publicité tapageuse. Un observateur a fait remarquer que « très peu d'évêques étaient réellement anti-mobutistes. Beaucoup vivaient d'aides financières distribuées par le Président comme donations à titre privé »⁵⁹. Un autre observateur a écrit:

« La Mercédès est (...) devenue le véhicule épiscopal par excellence, attribuant ainsi aux princes de l'Église une place de choix dans la *nomenklatura* de l'État post-colonial: dans les années 1970, l'évêque catholique de Lisala, au Zaïre, partageait ce privilège avec deux notables seulement: le commissaire de l'administration territoriale et un riche marchand »⁶⁰.

Qu'on se souvienne aussi du faste des ordinations épiscopales au cours desquelles une enveloppe « présidentielle » est toujours remise publiquement aux élus de Dieu sous les applaudissements prolongés des foules en liesse. Notons enfin un cas rapporté par le Père Van Parys il y a quelques années:

« Dans une rencontre avec le Ministre des Affaires Étrangères du Burundi, Mr Bomboko, alors ministre des Affaires Étrangères du Zaïre, s'entend demander par son collègue: « Comment faites-vous, vous gouvernement zaïrois à forte majorité catholique, pour vous accorder si facilement avec les évêques ? Nous, gouvernement d'un pays à forte majorité catholique, nous n'avons que des ennemis avec ces gens là ». C'est très simple, répondit Bomboko: donnez leur de l'argent »⁶¹.

⁵⁷ AMSLER, S., *Les actes des prophètes* (Essais Bibliques, 9), Genève, Labor et Fides, 1985.

⁵⁸ A propos de la dénonciation, un zaïrois a vu juste en soulignant que dans la conjoncture zaïroise, « un simple discours de dénonciation ne saurait non plus suffire. Face au monde de l'opresseur avec ses mythes, poursuit-il, nous avons le devoir de trouver des solutions pour une société plus humaine » Voir MUTEBA-TSHITENGE, *Zaïre: combat pour la deuxième indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 6. Cette remarque judicieuse pousse à la réflexion.

⁵⁹ KABONGO-MBAYA, P., « Les Églises et la lutte pour la démocratie au Zaïre », dans DE VILLERS, G., (dir.), *Belgique / Zaïre. Une histoire en quête d'avenir. Actes des rencontres de Bruxelles (ULB, 7-8-9 octobre 1993)*, Bruxelles-Paris, CEDAF- L'Harmattan, 1994, 167.

⁶⁰ BAYART, J.-F., cité par KABONGO-MBAYA, P., *Art. cit.*, p. 167-168. Un autre évêque de cette province vient tout juste d'être « déposé » par Rome pour avoir, semble-t-il, compromis l'Église avec la dictature de Mobutu.

⁶¹ VAN PARYS, J.M., « La situation actuelle du Zaïre: une interpellation à l'Église », dans *Mbegu*, 35 (1993), p. 10.

Dans le même ordre d'idées, on a souvent vu Mobutu et sa famille rendre visite au Pape. Un ancien ambassadeur du Zaïre au Vatican nous a confié que malgré le comportement scandaleux de Mobutu et son arrogance vis-à-vis de l'Église catholique, il continuait à être reçu régulièrement au Vatican.

Au plan interne, soulignons encore certaines structures censées être des instances privilégiées de l'intelligence de la bataille de l'Église dans un tel univers mais qui ne sont que formelles, symboliques. Il en est ainsi de la Commission épiscopale Justice et Paix. Depuis sa création, cette commission, si importante en contexte de dictature, est demeurée amorphe, aphone, inactive et donc sans impacts sérieux sur la pratique de l'Église, moins encore sur les pratiques sociales. Son premier secrétaire nommé à la fin des années 80, l'Abbé José Mpundu, a oeuvré activement pendant quelques mois pour redynamiser sa mission de base. Ses initiatives ont vite été étouffées et il dut démissionner de son poste. Qui plus est, cette commission n'a pratiquement pas eu de représentations dans les diocèses et les paroisses catholiques, du moins pendant toute la période qui nous concerne ici. Là où elles ont existé, leur rôle n'était qu'esthétique.

En guise de conclusion provisoire sur ce volet de la pratique d'insertion ecclésiale dans le contexte révolutionnaire de l'Authenticité, il importe de noter d'autres limites qu'elle recèle. Trop centrée sur ses problèmes internes⁶², l'Église qui est au Zaïre a exercé une mince activité qu'on pourrait estimer « prophétique ». Le combat de la hiérarchie de l'Église nous semble plus préoccupé de protéger l'institution-Église ou mieux une forme de présence de l'Église dans la société, c'est-à-dire un « provisoire ». Ce type d'action a relayé au second plan ce qui est central dans la mission de l'Église, à savoir la défense de l'humain que le Christ est venu sauver. Ainsi, dans la pléthore de ses discours, il est frappant de constater une absence quasi totale *d'engagement sérieux* pour la justice sociale, pour la dignité humaine. Traumatisée par sa crise avec l'État de 1971 à

⁶² Qu'on en juge par le nombre de thèmes de la CEZ. Voir TSHIBANGU, T., « L'évolution des thèmes des assemblées des Supérieurs et Évêques des missions catholiques du Zaïre », dans CEZ, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinsha/Gombe, Editions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1987, p.335-342. Disons sans exagérer que cette intra-ecclésialité est bien sûr motivée par les problèmes sociaux, sans que ceux-ci soient une préoccupation de base. Il importe donc de tempérer le tranchant de cette affirmation en considérant l'ensemble de l'oeuvre qu'on pourrait appeler prophétique.

1976, l'Église s'est réfugiée dans une prudence de nature à compromettre la dimension subversive de l'Évangile. La thématique de la libération est presque absente. Cela a fait dire plus tard à un écrivain que « contrairement à leurs homologues d'Amérique latine, les prêtres africains du Zaïre n'étaient guère tentés par ce que l'on appelle « la théologie de la libération » »⁶³. Par ailleurs, les relations d'hommes et de femmes d'Église avec le monde du pouvoir ont souvent constitué un frein à une action prophétique de taille. De même, le contre-témoignage des ecclésiastiques, notamment en ce qui concerne la chasteté, la course au pouvoir, le goût du luxe, etc., constitue de fait un mal-prophétisme qui affaiblit ou stérilise un prophétisme d'envergure. À travers ce modèle de la praxis se profile une manière de faire Église que nous aurons à examiner plus tard.

L'Église a procédé à certaines réformes internes pour poursuivre sa mission première. Ainsi en est-il de l'érection des CEB et des mouvements de jeunesse comme les Jeunes de la lumière (en lingala Bilenge ya mwinda) fondé sur la mystique de l'initiation bantoue et celui des Anuarite et Kizito inspirés par la spiritualité de ces deux martyrs respectivement zaïroise et ougandais. Laissons ces derniers de côté pour n'examiner que la pratique ecclésiale dans les CEB.

II.2. Pratique ecclésiale dans les CEB

Quiconque s'emploie à observer la pratique ecclésiale post-missionnaire au Zaïre ne saurait manquer de s'arrêter longuement aux CEB. Des acteurs et actrices de la vie ecclésiale dans les diocèses que nous avons sillonnés nous ont souvent déclaré que « c'est dans les CEB que se vit intensément l'enjeu profond de l'Église au Zaïre ». On y vit non seulement en frères et soeurs qui se reconnaissent dans leur appartenance à la communauté chrétienne, mais aussi dans le plein épanouissement communionnel de gens marqués par la foi au Christ. D'innombrables études ont été menées sur ces CEB au Zaïre. Il ne saurait être ici question de les passer au peigne fin ou d'en relever les failles, ni même d'en dresser un panorama systématique. C'est au coeur de la réalité des CEB

⁶³ SCHOLL-LATOURE, P., *Mort sur le grand fleuve. Du Congo au Zaïre. Chronique d'une indépendance (Documents)*, Paris, Presses de la cité, 1988, p. 306.

que nous nous plaçons. Fort des origines de la pastorale des CEB évoquées dans le chapitre précédent, nous nous proposons d'en saisir la pratique ecclésiale qui s'en dégage et ses incidences sur le plan de l'ecclésiologie pratique. Nous tenterons surtout de l'observer comme phénomène ecclésial important de la post-mission au Zaïre, à partir de certains cas de figures de la base retenus çà et là dans quelques diocèses. Trois points jalonnent notre observation. Le premier précise les conditions historiques de réalisation de cette composante pastorale. Le deuxième point esquisse les caractéristiques de la vie ecclésiale des CEB et des ministères qui s'y exercent. Le troisième et dernier point souligne les questions esquivées qui s'y dissimulent et que nombre de discours officiels effleurent ou occultent.

II.2.1. Les CEB: une pastorale pour temps de crise

Le chapitre deuxième a établi la genèse de l'option pastorale des CEB, ses sources d'inspiration et son profil projeté. Ce projet ecclésial est resté au niveau des intentions, si ce n'est au plan de la théorie, jusqu'à l'avènement de l'idéologie politique de l'authenticité. C'est donc dans un contexte de crise que les CEB ont commencé à émerger dans les diocèses du Zaïre⁶⁴, crise marquée par l'inquiétude, le désarroi, la panique et l'insécurité dans les communautés chrétiennes⁶⁵.

La tourmente créée par la confiscation des institutions chrétiennes a condamné l'Église catholique à ses fonctions purement culturelles. Habitée à une présence visible dans les milieux « traditionnels » comme les paroisses et les institutions de la chrétienté, l'Église s'est vue dépouillée de pans entiers de son action. Ployant sous la suspicion du régime Mobutu, elle se sentait réduite et décidément en voie de persécution. Ses maisons de formation étaient envahies par les structures du parti unique dont elle ne voulait pas vraiment. La jeunesse, importante population où se jouait jusqu'alors son influence, subissait une étatisation « idéologisante ». D'autre part, les écoles, véritables lieux d'éducation humaine et chrétienne, étaient déclarées hors des champs religieux et caté-

⁶⁴ Voir PERRIN, M.-F., *Face au changement: former les communautés de base*, Bandundu, CEEBA, 1981; UGEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre (L'histoire à vif)*, Paris, Cerf, 1988.

chétique. L'enseignement de la religion y étant interdit, la catéchèse n'y avait plus droit de cité.

Il est vrai que la crise a connu un gel après 1976. Cependant, c'est d'abord et avant tout le climat de crise qui a catalysé la mise en route réelle des CEB dans les diocèses du Zaïre. Soulignons dès le départ que ce n'est que progressivement que les CEB se sont implantées. Selon nos enquêtes, la période de leur émergence effective dans les diocèses du Zaïre va de 1975 à 1987. Le mouvement d'implantation est parti de Kinshasa et s'est répandu dans les autres diocèses. Kinshasa a vu naître ses premières CEB dès 1975, tandis que les diocèses de Kisantu et de Bukavu, par exemple, les ont fondées graduellement à partir de 1976⁶⁶. Les diocèses de Bunia et de Kongolo, quant à eux, les ont vu naître autour de 1986. Ces écarts ne sont pas sans signification. Nous pensons qu'ils révèlent une problématique stratégique qu'aucun théologien ne saurait taire. Un évêque nous a déclaré qu'« il fallait ruminer le projet pendant des années pour être sûr de sa réalisation harmonieuse »⁶⁷. C'est là une justification simpliste mais qui ne manque toutefois pas de réalisme. Notons cependant avec le Professeur Léon de Saint Moulin que « dans certains diocèses, les CEB n'existent pratiquement pas. Des « sous-paroisses » ou succursales existent éventuellement, mais elles ne peuvent être considérées comme des communautés ecclésiales de base si elles ne sont dotées d'aucune responsabilité propre, qui se manifeste notamment par une équipe autonome »⁶⁸. Par ailleurs, l'érection des CEB dépendait en plusieurs endroits, sinon partout, de l'enthousiasme de l'évêque diocésain, de ses prêtres, des catéchistes du lieu et finalement du niveau de conscientisation des fidèles. Cela nous est apparu vrai autant pour les diocèses du Kasai que pour ceux du Kivu et du reste du Zaïre. Les provinces ecclésiastiques de Kinshasa, du Kasai et du Kivu nous ont semblé les plus avant-gardistes dans la naissance de ces CEB. Ces quelques éléments du contexte, évidemment sommaires, nous amènent à rendre compte de la vie ecclésiale dans les CEB.

⁶⁵ Ces états d'âme ont été observés à travers le Zaïre entier. Voir CEZ, *Notre foi en Jésus-Christ*, p. 3.

⁶⁶ Voir *Les communautés chrétiennes de base dans le diocèse de Kisantu*, Kisantu, Editions du Centre pastoral, 1987, p. 40.

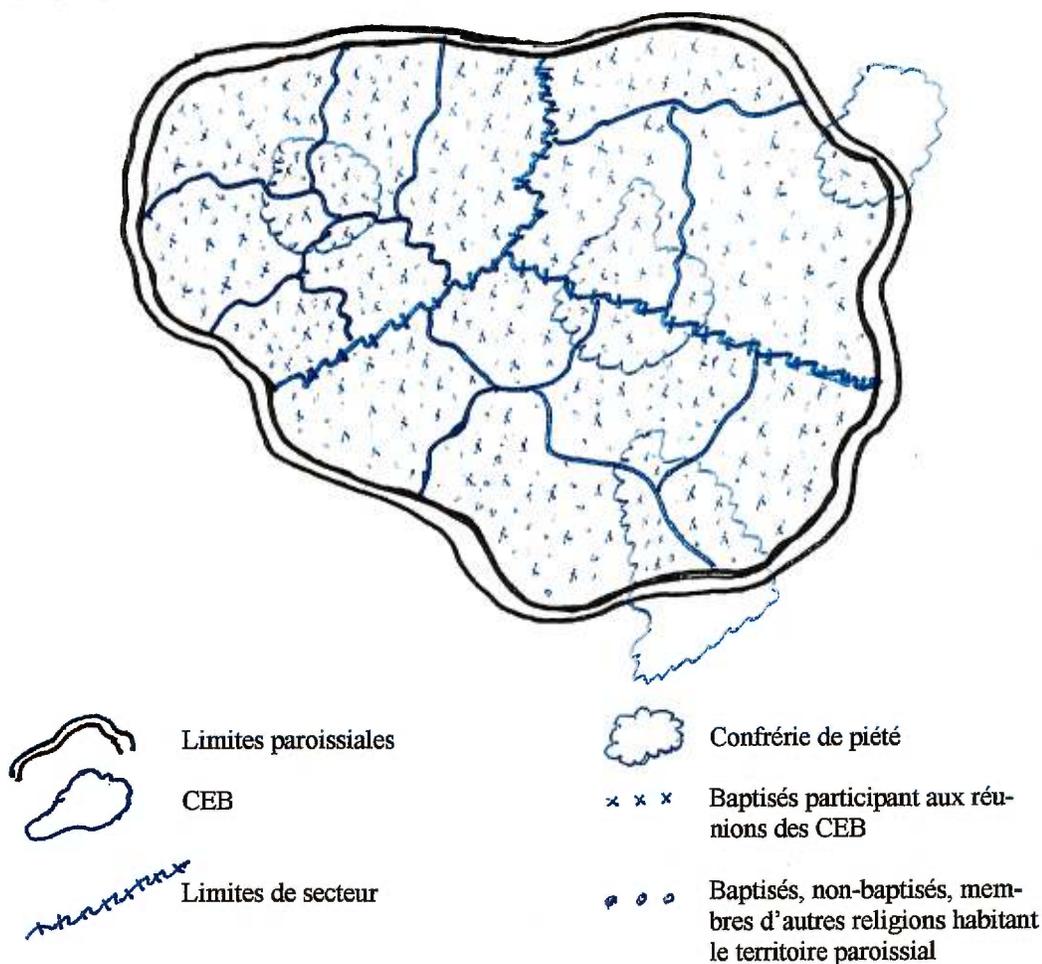
⁶⁷ Propos recueilli à l'été 1995 à Lubumbashi.

⁶⁸ de SAINT MOULIN, L., *Art. cit.*, p. 211.

II.2.2. Vie ecclésiale en CEB

II.2.2.1. Position structurelle des CEB par rapport à la paroisse

D'entrée de jeu, il est important de signaler les structures pastorales au sein desquelles s'insèrent les CEB. Il est aisé de comprendre que les CEB au Zaïre existent en paroisses, découpées selon les limites territoriales. La structure diocésaine permet en tout cas de mieux saisir la place d'une CEB dans un diocèse. Le diocèse zaïrois est divisé en régions dans certains diocèses comme Kinshasa, puis et/ou en doyennés. Cette dernière institution regroupe un ensemble de paroisses, lesquelles sont à leur tour subdivisées en secteurs, regroupant un nombre variable de communautés d'un même espace géographique.



Dans cet univers, rappelons qu'une CEB désigne

« un groupe de chrétiens ouvert à tous les fidèles d'un même lieu ou milieu, organisé en vue de permettre le partage de la vie quotidienne de l'Évangile, de la prière, de l'apostolat. et dont l'existence distincte est reconnue par la hiérarchie. Ce groupe doit être assez nombreux pour pouvoir se doter de tous les services nécessaires; pas trop nombreux cependant pour ne pas empêcher une véritable communion »⁶⁹.

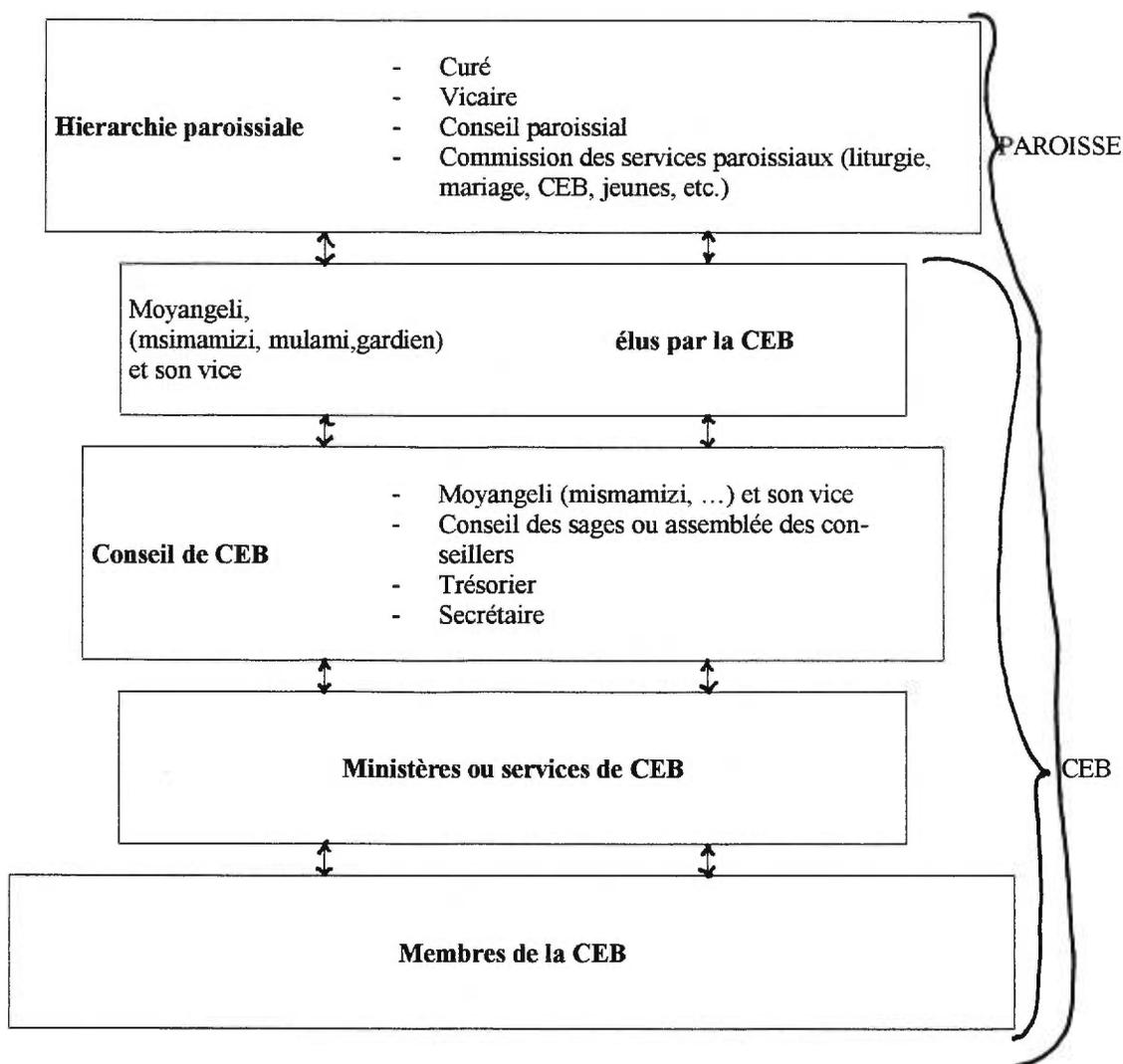
II.2.2.2. Structures internes d'une CEB

Avant de présenter chacun des pôles vitaux d'une CEB, il est utile de jeter un regard rapide sur le profil hiérarchique les régissant. Chaque CEB est dotée d'une équipe élue démocratiquement qui en assure l'encadrement et en constitue comme un pont avec les autorités paroissiales et diocésaines. Cette équipe est appelée « noyau ». A sa tête se trouve le « Moyangeli », « Mulami », « Mwongozi », « onombodi »⁷⁰, homme ou femme qui en est le représentant ou la représentante. Il est entouré d'un vice-président ou d'un adjoint, d'un secrétaire et d'un trésorier. Outre le noyau, il y a une équipe de conseillers et conseillères. Leur nombre varie d'une CEB à une autre, mais dépasse rarement cinq. Parfois, il existe aussi des commissions de CEB chargées de répondre aux besoins sociaux de l'environnement où se trouve la CEB.

⁶⁹ Voir *3e Assemblée générale...* p. 12.

⁷⁰ Ces termes désignent le gardien de communauté, respectivement en langue Lingala, luba, swahili et tetela.

ORGANIGRAMME D'UNE CEB



Ces personnes, parmi lesquelles certaines sont membres de la commission paroissiale des CEB président à la vie de la CEB. Ils sont choisis en fonction de leur crédibilité religieuse, morale et sociale. Leur mandat est approuvé par les autorités paroissiales, en l'occurrence le conseil paroissial, le curé ou le « Mokambi », représentant laïc d'une paroisse dans certains diocèses du Zaïre. Et c'est le curé lui-même ou son représentant qui les installe dans leurs fonctions, au nom de l'évêque. La cérémonie d'installation se déroule dans la CEB, en présence de ses membres. A cette occasion a lieu la remise de certains symboles rappelant la mission ecclésiale des responsables. Il peut s'agir de la croix, d'une bible, d'un cierge blanc, etc. Ce mandat est de trois ou

quatre ans et peut être retiré par le noyau à celui ou celle qui perd sa rectitude morale. Dans beaucoup de diocèses, un minimum de formation est donné aux élus des CEB pour les préparer à leurs tâches. Kinshasa est à cet égard très avancé⁷¹. Si tel est l'appareil hiérarchique d'une CEB, explorons à présent les activités qui s'y déroulent.

II.2.2.3. Communion ecclésiale dans les CEB

La vie ecclésiale en CEB comporte plusieurs moments forts où se déroulent une série d'activités. Le premier et le principal est la réunion hebdomadaire des membres. Celle-ci a lieu dans une enceinte de parcelle familiale ou dans tout autre endroit offrant une grande capacité d'accueil. Ce lieu de rencontre est permanent ou changeant, selon les habitudes de la communauté. Tous les membres de la CEB sont conviés à cette réunion, mais une partie seulement y participe régulièrement. La réunion de CEB a généralement lieu en fin de journée. Elle s'ouvre par une prière dite par le président ou un membre désigné pour la circonstance. Vient ensuite la lecture du compte rendu de la réunion précédente par le secrétaire. Dans les CEB de village, cette étape est inexistante. On y lit ensuite la Parole de Dieu. Puis le partage de celle-ci est accompagné d'une interprétation actualisante. Certains membres prennent la parole à tour de rôle, selon leur inspiration. Ce partage est accompagné de la formulation de prières de demande ou d'édification ponctuées par les chants. Parfois, on y entend également des témoignages émanant du vécu des membres. A certains endroits, le texte évangélique est celui du dimanche qui suit. Après cette étape, la communauté se penche sur les problèmes qui se posent sur son territoire: aide aux défavorisés ou aux personnes âgées sans assistance, formation ou éducation de la foi, recommandations du diocèse ou de la paroisse, etc. Le tout se clôture par l'offrande en argent qu'on remet au trésorier.

Le climat dans les CEB du Zaïre est d'une fraternité remarquable. L'Église y apparaît comme une communion des baptisés. « Tout le monde connaissant tout le monde, on se sent vraiment frères et soeurs en Église » nous a dit une chrétienne de Ki-

⁷¹ Une formation permanente des responsables des CEB est planifiée par le Centre pastoral Lindonge. On lira les publications de ce centre: *Session Noyau*; *Session Boponi bayangeli*; *Moyangeli mosaleli wa CEB*, etc.

pushi au Shaba. A cet égard, la vie ecclésiale en CEB rompt heureusement avec les sentiments d'anonymat qui caractérisent nos paroisses populeuses. Elle répond à une quête de reconnaissance et d'appartenance qui anime beaucoup de chrétiens et chrétiennes de nos milieux. Les caractéristiques de l'Église comme « peuple de Dieu », « assemblée chrétienne en prières », « communion », y sont non seulement professées, mais aussi se manifestent dans la vie et les relations des membres.

II.2.2.4. Une pratique ministérielle intense

Il existe un foisonnement de ministères dans chaque CEB. Le souci fondamental des CEB est de passer d'une foi professée, à une foi vécue, agissante et capable de conduire à l'engagement concret. C'est dans cet univers que s'inscrit une série de ministères variant d'une CEB à l'autre, selon les besoins et les attentes du milieu. Parmi ces ministères se trouvent: l'accueil, la visite, la préparation catéchétique, la préparation préliminaire au mariage, l'assistance mutuelle, la réconciliation, l'encadrement des plus jeunes, etc. Décrivons brièvement certains d'entre eux.

Accueillir l'autre est un élément fondamental touchant à la vie évangélique et à la culture africaine. Être bien accueilli dans une communauté est une donnée importante de nature à motiver celui ou celle qui en bénéficie. C'est à ce titre que des hommes et femmes volontaires des CEB du Zaïre, approuvés par la communauté, s'adonnent au ministère d'accueil. Celui-ci s'exerce à deux niveaux: celui de la CEB et celui de la paroisse. En CEB, ce ministère consiste à approcher les nouveaux venus sur le territoire et qui entendent s'y intégrer. Il s'agit de gens qui ont déménagé ou ceux qui, ayant redécouvert leur foi, veulent la vivre en communion avec les fidèles de leur quartier. Les chargés d'accueil les présentent publiquement à la communauté au cours d'une réunion hebdomadaire. Il arrive souvent qu'une CEB reçoive la visite fraternelle des membres d'une autre CEB. Ce sont les chargés d'accueil qui leur offrent le confort et la chaleur dont ils ont besoin. En paroisse, ces personnes se limitent à placer les fidèles dans l'Église en leur trouvant une place assise. Quand on sait que nos Églises sont souvent pleines à craquer, on mesure l'importance d'un tel ministère. Elles mettent également de

l'ordre dans les assemblées pour enfants. Dans le diocèse de Kolwezi, par exemple, ce ministère s'exerce auprès des réfugiés venus de l'Angola. Il en a été de même pour le diocèse de Goma vis-à-vis des réfugiés rwandais avant la guerre du Zaïre. Aidés par les responsables diocésains, les chargés du ministère d'accueil des CEB se sont organisés pour placer certains enfants abandonnés du Rwanda dans les familles d'accueil⁷².

Les malades du quartier ne sont pas oubliés. Un groupe de membres de la CEB se charge de leur rendre visite pour les consoler, compatir à leur souffrance et, à l'occasion, leur apporter la communion. Les personnes consacrées à ce ministère se chargent également d'accueillir les femmes du quartier qui reviennent de la maternité après l'accouchement; elles s'occupent aussi d'apporter une assistance aux personnes éprouvées par un deuil, en leur apportant le soutien nécessaire pendant les obsèques.

Depuis que l'État zaïrois a interdit l'enseignement de la religion dans les écoles, la catéchèse n'y est plus donnée. Elle a été prise en charge par les CEB. Chacune des CEB choisit ses catéchètes qui s'occupent des enfants se préparant aux sacrements. Les CEB sont ainsi les lieux où se transmet la foi. Des volontaires de tous âges ayant reçu une formation appropriée s'en occupent. De cette manière, ils se vouent non seulement à l'enseignement des vérités de la foi, mais ils font aussi un lien avec la vie en société. Cette catéchèse extra-scolaire⁷³ prépare les jeunes non seulement à une vie de foi solide, mais aussi les aide à s'insérer dans la vie de leur Église domestique. Toutefois, l'épreuve de vérification de leurs connaissances ainsi que l'administration des sacrements se font au niveau de la paroisse-mère. Cela leur permet de s'enraciner à la fois dans leur CEB et dans leur paroisse. Ils acquièrent ainsi une conscience d'appartenance à une Église qui se trouve tant dans leur quartier qu'au plan paroissial.

On pourrait prolonger la description de ces ministères. L'essentiel pour nous, c'est d'en mentionner l'existence. Signalons qu'ils sont aussi nombreux que variés, se-

⁷² Nous nous référons ici au témoignage de l'évêque de Goma lors de son passage à Montréal en 1996.

⁷³ Pour plus d'informations, voir DIACRE, A., *Catéchèse extra-scolaire. Essai des orientations pastorales qui se dégagent de la région du Kivu, après trois mois de réflexion, recherches et échanges*, Bukavu, ronéo, 1975; M'SANDA, « La communauté de base, milieu naturel de catéchèse au Zaïre », cité par UGEUX, B., *Op. cit.*, p.66.

lon qu'on est en milieu rural ou en milieu urbain. Cependant, leur souci ultime est le même: servir la communauté, répondre aux besoins de la communauté, s'engager ou s'impliquer en Église.

Les CEB sont sans nul doute un atout important de l'Église au Zaïre. On peut attester qu'elles représentent un aspect important du visage local de l'Église particulière du Zaïre. Leur succès relatif est à notre avis dû, en partie, au contexte de crise dans lequel elles sont nées, mais aussi à leur parenté manifeste avec l'esprit communautaire africain. Vivre en communauté où on se reconnaît et où on est reconnu au plan personnel est une dimension vitale dans le monde négro-africain. Les CEB nous semblent, à cet égard, une réponse de l'Église à cette note existentielle qui caractérise le peuple de Dieu qui est au Zaïre. Par ailleurs, un minimum d'attention au cheminement ecclésial en terre zaïroise d'avant l'avènement des CEB actuelles révèle que ces cellules de l'« Église au ras de sol » sont « un-déjà-là » en milieux ruraux. En effet, l'Église des villages est déjà organisée en communautés locales dont la structure et les activités ressemblent beaucoup aux CEB des décennies 70 et 80. Les CEB actuelles ont émergé en s'érigeant sur le fondement de ces communautés déjà existantes. Leur tâche s'est limitée à les uniformiser et à leur conférer une trame juridique suggérée par la hiérarchie ecclésiale. En villes, on observait davantage les confréries de piété. Et les CEB y ont été une nouveauté, non sans causer parfois des tensions.

Vue dans son ensemble, l'expérience zaïroise des CEB est certes prometteuse, mais à quel prix ? Les questions sous-jacentes à ces communautés méritent une mention spéciale. Essayons de les discerner.

II.2.3. Les dessous de l'autre manière d'être Église

La simple évocation des CEB dans l'Église du Zaïre soulève un enthousiasme excessif. On les présente en effet comme plus harmonieuses qu'elles ne le sont en réali-

té⁷⁴. Derrière une présentation exaltée se cachent des questions dramatiques. Nous ne relèverons ici que les plus fondamentales.

a) La réticence de certaines catégories de baptisés

La territorialité est aujourd'hui le critère de base de délimitation des CEB du Zaïre. En regard de la participation aux réunions hebdomadaires, ce critère se révèle limitatif. En effet, trois catégories d'habitants en territoire des CEB se sont montrées peu enthousiastes et ont pris leur distance face à la vie ecclésiale en CEB. Ces vrais distants sont des jeunes, des intellectuels⁷⁵ et des communautés religieuses.

Les jeunes trouvent les CEB « peu attrayantes, molles et moins ouvertes à leurs aspirations »⁷⁶. Ils préfèrent s'impliquer dans les mouvements de jeunesse comme les « Bilenge ya Mwindi » (jeunes de la lumière) que dans leurs CEB. D'autres jeunes nous ont déclaré que les sujets traités en CEB correspondaient très peu ou pas du tout aux problèmes qui les concernent. Pour pallier cette impasse, certaines paroisses de l'archidiocèse de Lubumbashi et d'ailleurs ont été amenées à fonder des CEB pour jeunes. Cette alternative est porteuse des conséquences ecclésiologiques qui semblent échapper à ses défenseurs.

L'élite de la société zaïroise et les nantis fréquentent très peu les CEB de leur quartier. Membres de plusieurs confréries où ils trouvent des interlocuteurs de leur rang, ils préfèrent s'y impliquer plutôt que dans leurs CEB respectives qu'ils trouvent trop terre à terre. Cette opinion est partagée par les catholiques du Full Gospel des villes zaïroises. On la rencontre aussi dans les milieux comme les associations des anciens et anciennes élèves des Pères jésuites, des Pères de Scheut, du Sacré-Coeur, etc., ou chez les « mordus » de la messe latine qui fréquentent l'Église Saint Joseph de Matonge à Kinshasa. Les cadres de la Gécamines Lubumbashi interviewés nous ont révélé les mêmes

⁷⁴ Qu'on en juge par la place que leur accordent les documents officiels du magistère local. On lira par exemple CEZ, *Les évêques du Zaïre en visite « ad limina » 18-30 avril 1988*, Kinshasa, Edition du Secrétariat général, 1988.

⁷⁵ Le Père Bernard Ugeux a fait le même constat. Voir UGEUX, B., *Op. cit.*, p. 159s.

⁷⁶ Propos recueilli à la paroisse Christ-Roi de Bel Air à Lubumbashi, à l'été 1995.

tendances. Un brin d'orgueil, mêlé de nostalgie, apparaît sûrement dans leur attitude, mais il faut prendre au sérieux leur réticence et leur distance. Il se pose ici un problème de pluralisme des CEB auquel la hiérarchie de l'Église est peu attentive. Il est clair que la territorialité a ses limites. Ce malaise cache certainement un problème d'un autre genre, en l'occurrence celui de la stratégie utilisée pour implanter les CEB. Ces catégories du peuple de Dieu, dont on sait l'esprit critique, ont-elles suffisamment été sensibilisées à la nature, aux objectifs et aux enjeux des CEB ? Dans beaucoup de diocèses, il nous est apparu que non. De toute manière, il peut arriver que la manne tombée du ciel ne soit pas consommée. Comment ne pas récolter ce qu'on a semé ?

Les communautés religieuses masculines et féminines parsemées dans les cités zaïroises semblent être une catégorie particulière de baptisés. Nous nous sommes intéressé à leur degré d'implication dans leur Église de la base. La surprise a été forte. Ces communautés s'impliquent très peu ou pas du tout dans la vie ecclésiale de leur quartier. Le peu d'implication que nous y avons constatée est celle des religieux ou religieuses ayant une responsabilité pastorale en paroisse ou en CEB. On en trouve en effet qui sont sacristains, secrétaires paroissiaux ou catéchètes. Les thérésiennes de Kinshasa font exception à cet égard. On en trouve beaucoup qui sont « assistantes » paroissiales dans le diocèse, sans compter les nombreuses catéchètes. Des religieuses franciscaines de Sola habitant Lubumbashi et leurs homologues de Saint Joseph de « Bel air » nous ont affirmé qu'elles s'impliquaient peu dans les CEB. Pareils cas sont rares. Recroquevillées sur elles-mêmes, les communautés religieuses s'arrangent pour avoir les services religieux chez elles. Elles sont des communautés dans les communautés. Outre l'assistance occasionnelle aux célébrations religieuses solennelles, les membres des communautés religieuses sont très peu visibles dans leurs paroisses, moins encore dans leurs CEB. Leur attitude contribue pour une large part à créer la figure bizarre de l'Église catholique en milieu zaïrois et à présenter son caractère fissuré selon le prestige de catégories de ses membres.

Les membres des communautés religieuses se sentent souvent mal à l'aise au milieu de leurs frères et soeurs des CEB. Ils exploitent leur « mise à part pour l'Évangile

de Dieu » (Rom 1,1) , pour masquer leur manque d'implication dans la vie de l'Église qu'ils prétendent servir avec loyauté. Pire en encore, les meilleures relations qu'ils entretiennent avec le reste du peuple de Dieu sont de nature commerciale. On sait en effet que beaucoup de ces communautés entretiennent, pour leur autosuffisance, un petit commerce qui profite sans doute à ceux et celles qui les entourent. Dans le domaine religieux, leurs rapports sont plutôt insuffisants. Apparemment, leur conscience ne s'trouve pas torturée.

b) Quand le clivage ville et village est révélateur...

Un simple regard sur la différence des milieux sociaux où évoluent les CEB dévoile des enjeux de taille. Tout bien considéré, la pastorale des CEB, tout en épousant le communautarisme négro-africain se révèle plus une affaire de village qu'un projet ecclésial de milieux urbains. Elle pose en effet moins de problèmes en milieu rural qu'en ville. Même alors, elle apparaît plus dynamique dans les quartiers périphériques qui ressemblent aux villages que dans les cités hétérogènes des quartiers huppés. Au seul niveau de la participation, les CEB sont moins fécondes dans les paroisses des gens fortunés. Le fonctionnement des CEB du Centre Ville de Kisangani diffère de celui des quartiers périphériques de la même ville. Cela soulève un tas de questions allant de leur adaptation à leur uniformisation préconisées à ce jour. Les membres d'une famille du quartier ultra moderne « Golfe » de Lubumbashi nous ont démontré combien il était difficile pour eux d'aller s'asseoir avec des gens du quartier qu'ils connaissent à peine. Excuse ou méfiance ? Quand on sait que l'individualisme est croissant dans les milieux aisés de la société zaïroise, l'uniformisation dans la manière d'être Église prônée par la pastorale des CEB ne va plus de soi.

c) La voix étouffée des « sans voix » de la base

Instaurer les CEB est une chose. Prendre au sérieux les questions de fond qui en émergent en est une autre. C'est à ce niveau que nous est apparu une autre face de la problématique que pose la pastorale des petites communautés. Des questions du vécu

chrétien capables d'engager l'Église locale sur les chemins d'errance ou d'exil s'y révèlent avec une extraordinaire simplicité. On y reste souvent indifférent ou quand on les entend, on les étouffe. Mentionnons sans trop les commenter certaines de ces questions tout en indiquant qu'elles ne sont pas spécifiques aux CEB.

- Le rigorisme juridique qui entoure l'application docile du Droit canonique dans le domaine du mariage par exemple⁷⁷. Cela explique l'absence quasi totale de reconnaissance de nullité de mariage partout au Zaïre. Un curé de Basankusu, sans doute plein de bonne volonté, nous a déclaré à ce sujet : « La doctrine de l'Église là-dessus est claire. Il ne reste qu'à l'appliquer »⁷⁸. Plus de la moitié des laïcs interrogés affirment ne rien savoir d'une éventuelle procédure canonique d'annulation de mariage. Face à la valeur, à la place du mariage et aux drames qui s'y vivent parfois dans la société zaïroise, cette attitude est des plus lamentables.

- Un vide pastoral a été observé quant à la confusion pratique, chez les fidèles, des sacramentaux et des amulettes, aux pratiques de guérison en vogue dans les groupes charismatiques et la libération traditionnelle de l'envoûtement ou de la sorcellerie, etc. Il en est de même face aux accusations courantes des sectes à l'endroit de l'Église catholique. Ces questions se posent avec urgence, mais on n'y est pas attentif. On se souvient ici du silence absolu des évêchés sur la réglementation chrétienne de la dot entre les fiancés issus des familles chrétiennes, sur la célébration des funérailles susceptible de satisfaire aux exigences rationnelles des prescriptions coutumières⁷⁹, etc. L'expérience du vécu des CEB avec son lot de questions ne semblent faire de leçons à personne.

- L'écartèlement des membres des CEB faisant partie d'autres mouvements ecclésiaux comme les groupes charismatiques, les confréries extra-paroissiales, la légion de Marie

⁷⁷ Sur d'autres aspects de cette question dont les dimensions débordent les CEB, voir par exemple MALULA, J.A., « Mariage et famille en Afrique », dans NGINDU, M. (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui*, p. 213-221.

⁷⁸ Extrait d'une entrevue à bâton rompu de 1993.

⁷⁹ Chez les Hamba du diocèse de Kongolo au Shaba où ce genre de questions se pose avec une particulière acuité, une demande d'éclaircissement de la foi a été formulée par un groupe de chrétiens et chrétiennes réunis en assemblée de prière et de réflexion en juillet 1984. Leurs requêtes ont reçu une seule réponse: le silence. Devant cette démission des autorités ecclésiales, des chrétiens et chrétiennes se sont entendus pour approuver unanimement une célébration chrétienne des funérailles, écartant les procédures humiliantes infligées au veuf ou à la veuve selon la tradition en vogue en la matière. Sans être approuvée légalement par l'évêché, cette façon de faire est aujourd'hui usuelle dans cette région du diocèse. Elle pallie ainsi le vide pastoral assez gênant. Il en est de même de l'actuelle coutume urbaine de lever les signes du deuil après quarante jours.

ou tout autre mouvement de piété pose un réel problème à l'Église. Les personnes engagées dans ce genre de mouvements affichent un comportement dispersé qui met visiblement en cause leur engagement permanent en CEB. L'harmonisation de leur participation à la vie d'une CEB pose un problème pratique qui ne semble intéresser personne.

La liste est longue. Il est vrai que nombre de ces questions ne sont pas exclusivement propres aux CEB. Il s'agit bien entendu des problèmes d'Église tout court. Toutefois, nous pensons qu'elles se posent avec une urgence certaine dans l'expérience des Églises de quartier. Faisons remarquer ici que nous avons relevé des allusions pieuses à certaines de ces questions dans quelques discours officiels de l'Église, sans toutefois qu'on s'y penche sérieusement. Sachant que la crédibilité de l'Église du Christ en dépend, on est étonné de ce manque d'intérêt face aux défis soulevés par un projet pastoral qu'on estime pourtant être la pierre angulaire de l'incarnation de l'Église en société zaïroise.

d) L'immortalisation de la paroisse, une arme puissante

Dans ses liens avec la paroisse, la CEB s'avoue d'avance vaincue. Une attention particulière est portée aux éventuelles déviations inhérentes à son cheminement. On sait pourtant que sans qu'elle prétende à une autonomie totale, la CEB est largement subordonnée aux grandes lignes pastorales de la paroisse. Nous avons constaté que le regard porté sur les CEB au Zaïre est celui qui élude toute tentative de remise en question de l'institution paroissiale. Il s'agit souvent d'un regard de supériorité majeure qui va au-delà d'une simple coordination de la communion communautaire et de la catholicité. Du coup émerge une absolutisation injustifiée de l'institution paroisse dont on sait pourtant qu'elle a surgi à un moment de l'histoire de l'Église⁸⁰. Au lieu de considérer l'expérience des CEB avec un esprit d'ouverture, attentif aux apports susceptibles de contribuer au façonnement d'un visage cohérent de l'Église et à leur croissance interne, on les approche souvent avec un impérialisme qu'encourage le cléralisme des responsables paroissiaux. Quand on les prend en compte, ces apports servent très souvent à

auréoler les rapports officiels de l'Église locale adressés aux instances romaines. On le voit, ces attitudes n'encouragent aucunement l'engagement constructif des membres des CEB, conscients de la valeur de leur expérience de l'Évangile vécue dans le quartier. La réinvention de la pratique ecclésiale gagnerait sans nul doute à se mettre à l'écoute de ce genre d'expériences vécues au coeur même des contradictions de notre société en mutation.

Bref, les CEB demeurent un enjeu dont on assume très peu ou pas du tout les exigences jusqu'au bout. Elles apparaissent plus comme un paravent qu'une structure appelée à renforcer ou à bousculer les habitudes ecclésiales en fonction des aspirations de la base. Examinons un autre genre de pratique ecclésiale en vue de découvrir d'autres aspects de la problématique de la croissance de l'Église catholique du Zaïre.

II.3. PRATIQUE THÉOLOGIQUE EN ÉGLISE

La pratique ecclésiale des décennies 70 et 80 est marquée par une intense activité théologique. Celle-ci nous est apparue comme une composante essentielle dans l'examen critique de la croissance de l'Église post-missionnaire au Zaïre. Nous y avons découvert une série d'éléments illustrant la réalité du faire Église dont il est question dans cette étude.

Pour éluder des attentes démesurées, notons dès l'abord qu'il n'est pas ici question de nous livrer à une synthèse d'activités théologiques en terre zaïroise, ni même d'en circonscrire les thèmes fondamentaux et les méthodes qui s'y rattachent. D'autres l'ont fait avec brio⁸¹. Bien entendu, nous y recourons parfois sans en faire une préoccupation de base. Notre tâche est simple. Nous voulons exposer quelques données théologiques que nous considérons comme des apports décisifs à la construction de l'Église des décennies 70 et 80. Cela revient à sonder le niveau de participation de la théologie

⁸⁰ Voir DELTEIL, G. et KELLER, P., *L'Église disséminée. Itinérance et enracinement* (Théologies pratiques), Ottawa, Novalis, 1995.

négro-africaine à la croissance de l'Église post-missionnaire. Notre observation comportera quatre moments. Dans un premier moment, nous présenterons un tableau sommaire du parcours de la théologie chrétienne catholique au Zaïre, ses lieux de réflexion et le profil de ses protagonistes. Puis à partir d'une vision d'ensemble, le deuxième moment mesurera les rapports et l'apport de la théologie à la pratique de l'Église axés sur le thème de l'inculturation qui lui-même est, comme l'Authenticité, axé sur la valorisation culturelle. Le troisième aspect qui retiendra notre attention est celui des langages pratiques de cette inculturation. Dans un dernier moment, nous nous arrêterons à la dramatique de la pratique théologique dans le cheminement de l'Église locale.

II.3.1. Une théologie en marche

Nous ne saurions circonscrire le processus théologique en terre zaïroise sans au préalable rappeler, ne fût-ce que brièvement, le surgissement de la théologie négro-africaine en général. Nous nous contenterons ici d'un rappel historique du mouvement théologique pour autant qu'il a contribué à l'émergence de l'Église locale. Trois étapes paraissent marquer le cheminement historique de la théologie négro-africaine dans ce que nous appelons simplement « l'école » du Zaïre: le difficile accouchement, la longue marche au désert et la reconnaissance. Étant liées entre elles, ces étapes ne peuvent être traitées séparément.

Le Zaïre apparaît comme le berceau de la théologie négro-africaine. C'est en entendant le cri d'alarme lancé quelques années plus tôt par des ecclésiastiques de race noire⁸¹, qu'un groupe d'étudiants en théologie de l'université catholique Lovanium de Kinshasa, sous la direction de l'Abbé Tshibangu, épris de l'idéologie de la négritude, envisagèrent en 1960 la possibilité d'une « théologie de couleur africaine ». Dans un esprit purement académique et non sans le complexe du « Père fondateur », le Chanoine belge Alfred Vanneste, premier doyen de la faculté de théologie, réagit à cette revendication

⁸¹ NGINDU, M., *Thèmes majeurs de la théologie africaine* (Méditations Religieuses), Paris, L'Harmattan, 1989; *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine Théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, FCK, 1989. etc.

⁸² Voir *Des prêtres noirs s'interrogent* (Rencontre 47), Paris, Cerf, 1957.

cation des africains en professant sa foi plutôt dans une certaine « africanisation de la théologie », participant de la « théologie universelle ». Ces deux positions ont immédiatement provoqué ce qu'on appelle là-bas « le débat de principe »⁸³ sur la théologie africaine. En préconisant le pluralisme dans l'expression de l'unique foi en Christ, l'avènement du concile Vatican II a relancé le débat sur la possibilité d'une théologie africaine. C'est avec la publication de l'imposante thèse de l'Abbé Oscar Bimwenyi Kweshi⁸⁴ que le combat portant sur la possibilité et la légitimité d'une théologie africaine a théoriquement cessé. Lisons ce qu'a écrit Mgr Tshibangu dans la préface de l'ouvrage de l'auteur : « Nous considérons pour notre part que ce travail, qui synthétise les éléments de la problématique d'une théologie africaine, clôtur le débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine spécifiquement marquée »⁸⁵.

La hiérarchie locale de l'Église a entériné cette légitime revendication d'une pensée théologique propre⁸⁶. Le Saint Siège, de son côté, a multiplié suspicions, méfiances et réticences vis-à-vis de ce processus théologique. Ce n'est qu'en 1988 que le Pape Jean-Paul II a utilisé pour la première fois l'expression « théologie africaine », non sans exprimer ses réserves et ses craintes quant à d'éventuelles dérives de nature à compromettre l'unité de la foi chrétienne.⁸⁷ Son attitude illustre un « oui, mais... ». Malgré tout, son ouverture débloqua les esprits.

C'est donc dans une atmosphère de revendication, d'affirmation de l'identité nègre et de contestation de l'image des peuples noirs véhiculée par les armées missionnaires que la théologie africaine a percé dans le monde du savoir scientifique. C'est ce

⁸³ On consultera avec intérêt TSHIBANGU, T., « Vers une théologie de couleur noire ? », dans *RCA*, 15 (4, 1960), p. 333-346; VANNESTE, A., « D'abord une vraie théologie », dans *RCA*, 15 (4, 1960), p. 346-352. Sur l'écho de la problématique en dehors du contexte universitaire de Lovanium, voir par exemple: STUDER, B., « Encore « La théologie africaine » », dans *RCA*, 16, (2, 1961), p. 105-129.

⁸⁴ BIMWENYI, K. O., *Discours théologique négro-africain*, Paris, Présence Africaine, 1981.

⁸⁵ TSHIBANGU, T., « Préface » à BIMWENYI, K.O., *Op. cit.*, p. 10. Sur le cheminement de ce mouvement théologique, lire TSHIBANGU, T., *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1974; ID., *La théologie africaine. Manifeste et programme des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Editions St-Paul Afrique, 1987; *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Kinshasa, FCK., 1989.

⁸⁶ Voir par exemple, CEZ, *Dynamique de la diversité dans l'unité. Première visite « ad limina » au tournant du siècle*, Kinshasa/ Gombe, Editions du Secrétariat général, 1984;

⁸⁷ JEAN-PAUL II, « Réponse aux évêques de Kananga et Lubumbashi », dans CEZ, *Op. cit.*, p. 85.

qui justifie le ton tantôt revendicatif, tantôt agressif et tantôt revanchard de son discours. Un théologien nous a dit crûment : « Il fallait se battre, et le combat a eu lieu ». Pris dans ce jeu, certains missionnaires n'ont pas hésité à qualifier les théologiens africains de « colonisés en révolte ». D'autres, par contre, y ont mordu et font aujourd'hui de la théologie africaine ou en Afrique, avec une ardeur scientifique édifiante. On sait par ailleurs que dans l'histoire du savoir, l'affirmation du « penser autrement » passe toujours par cette espèce d'épuration.

On pourrait longtemps discourir sur les tractations qui ont conduit à la naissance et à la reconnaissance de la théologie africaine. Elles sont révélatrices d'un aspect important du cheminement même de l'Église locale de la post-mission. Pour saisir plus profondément ce cheminement d'Église, nous nous concentrerons à présent sur la pratique théologique à travers les décennies de sa reconnaissance, c'est-à-dire les années 70 et 80. Voyons ses lieux et le profil de ses protagonistes.

En parlant des lieux et des pionniers de la théologie africaine au Zaïre, nous pensons éclairer déjà les régions de son influence dont il sera question dans le point suivant. C'est en voyant les théologiens à l'oeuvre que nous sommes parvenu à déceler les lieux de leur pratique et à cerner leur identité.

1) Les lieux

Il est banal d'affirmer que les lieux de la théologie ne sont pas nécessairement des lieux théologiques. Cette distinction élémentaire est classique en théologie et il est nécessaire, nous semble-t-il, de l'avoir présente à l'esprit. Dans l'espace zaïrois, la théologie se pratique dans des centres n'ayant pas le même degré de spécialisation: les foyers de la théologie « pure » et ceux de la théologie de « seconde zone »⁸⁸. Entre les deux se situe le lieu anonyme d'une théologie vécue à laquelle on s'intéresse moins.

- *Théologie à l'université*

⁸⁸ Les qualificatifs laissent perplexes. Mais nous gardons les termes plusieurs fois entendus dans ces foyers.

Il s'agit de la théologie dite professionnelle. Ses foyers sont: la faculté de théologie des Facultés catholiques de Kinshasa (FCK) et son Centre d'Études des religions africaines (CERA). Créés à l'université catholique Lovanium, ces deux foyers de recherche théologique en ont été détachés pendant la crise de l'authenticité, de même que les facultés de théologie protestante et Kimbanguiste. Elles forment désormais une institution catholique autonome où existent d'autres facultés comme celle de philosophie, celle de la communication ainsi que celle des sciences et techniques de développement. Cette faculté a, en son sein, trois départements: celui de théologie dite souvent « pure», celui de droit canonique de création récente et enfin celui de « théologie et sciences humaines »⁸⁹. Dans les deux premiers départements étudient les candidats au sacerdoce, porteurs d'un baccalauréat en philosophie. On y fait de la théologie pour clercs des instituts religieux ou du clergé diocésain. Aucun laïc n'y a normalement accès, sauf sur recommandation explicite de son évêque ou de son supérieur. Pendant la période qui nous intéresse ici, nous n'y avons découvert les traces que d'une très infime minorité de religieux. Ils sont tellement minoritaires qu'ils risquent de passer inaperçus. On y étudie les disciplines théologiques classiques: Écriture sainte, Langues bibliques anciennes, Histoire de la théologie, Histoire de l'Église, Patristique, Droit canon, etc. Fait important à noter, le département de « théologie et sciences humaines » est réservé aux laïcs: religieux et religieuses, catéchistes. Ceux-là n'ont généralement pas d'autres titres universitaires. Leur programme d'études comprend un grand nombre de cours d'anthropologie, de sociologie, de statistique et quelques parcelles de théologie, sans le droit canon, ni le grec ou hébreu bibliques avancés.

Au sein d'un même foyer, la pratique théologique s'inspire d'un certain élitisme clérical. Aux futurs clercs est enseignée une théologie « savante », tandis que les laïcs se contentent des « miettes », mais qui, en réalité, les préparent mieux à affronter les défis du monde. Les premiers considèrent les derniers avec une supériorité évidente, tandis que les derniers manifestent une attitude de complexés. Nous nous souvenons ici de la perplexité des étudiants et étudiantes du département de « théologie et sciences humaines » devant le déferlement des concepts métaphysiques dans les cours sur la Trinité et

⁸⁹ Cette appellation est bien sûr discutable, car toute théologie sans sciences humaines est stérile, sinon

sur la Grâce et l'eschatologie. Dans tous les cas, il y a une théologie pour clercs et une autre pour laïcs.

Avant de clore ce paragraphe, rappelons que cette théologie à l'université a ses organes de presse qui en constituent un autre lieu. Il s'agit de: *Revue du clergé africain (RCA)*, relayée par la *Revue Africaine de théologie (RAT)* depuis 1977. Il y a ensuite le *Bulletin de théologie africaine (BTA)* et les *Cahiers d'études des religions africaines (CERA)*.

- *Théologie des instituts pastoraux*

Il s'agit de celle qui se fait dans les grands séminaires, les scolasticats, les noviciats et les instituts de sciences religieuses; bref des instituts aux fins dites « pastorales ». On prétend y faire de la théologie pour préparer à l'exercice du ministère de prêtre et « affronter » les multiples problèmes pastoraux. L'accent y est mis sur l'enseignement de la doctrine de l'Église. Nous y avons pourtant constaté la misère des cours de pastorale. On y apprend la cure d'âme, l'hodégétique, la façon de célébrer les sacrements, l'organisation de la vie pastorale en paroisse contenues dans les vieux manuels d'avant la révolution de la théologie pratique des années 60. Sous-équipés en manuels classiques comme les dictionnaires de théologie et les Actes conciliaires, ces instituts se contentent d'une formation théologique moyenne, somme toute inspirée du modèle tridentin⁹⁰. Ils ont généralement leurs organes de presse.

Dans les instituts de formation religieuse, tout comme d'ailleurs aux FCK, il y a un déséquilibre criant dans les programmes entre des matières enseignées⁹¹. D'une part,

verbeuse et platonique. Nous maintenons quand même l'expression.

⁹⁰ Voir à ce propos BUJO, B., « La formation théologique et ses implications en Afrique », dans *PMV. Etudes* 4 (juillet 1988), p. 26-39. Nous y reviendrons.

⁹¹ Monseigneur Tshibangu a fait d'intéressantes suggestions sur la formation dans les instituts de formation théologique. Jusqu'à présent, on semble y accorder peu d'attention. Voir TSHIBANGU, T., *La théologie africaine. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Editions Saint Paul, 1987, p. 81-85; sur d'autres aspects sur cette question, voir par exemple MAPWAR, B., « La formation, la vie et l'action des agents de l'évangélisation de l'Afrique du troisième millénaire », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial*

on note une abondance de matières relevant de la doctrine, de la théologie classique, etc.; d'autre part, les questions spécifiquement africaines y ont moins de place. On est étonné du peu de place accordée à la théologie africaine. Nous nous souvenons ici de la déception de certains chercheurs venus de l'Europe pour apprendre la « théologie africaine » aux FCK. Au cours de nos sept ans dans les auditoriums des FCK, nous ne nous souvenons pas d'avoir suivi un seul cours axé spécifiquement sur l'inculturation, ni même sur des réalités africaines comme par exemple la sorcellerie, la culture négro-africaine en modernité, etc.⁹². Quand elles sont évoquées, ces questions proprement africaines sont souvent traitées avec des solutions doctrinales ou occidentales. Beaucoup de collègues prêtres travaillant auprès de nos communautés nous ont souvent répété que ce qu'on étudie dans les instituts de formation est loin des préoccupations de la base. Comme le démontre l'abondance de sujets de mémoires et de thèses⁹³, l'enthousiasme face à ces questions de la base ne manque pas, mais l'approche qu'on en fait et les conclusions qu'on y propose manifeste un blocage quelque part.

L'insuffisance de cette formation théologique est reconnue par tous, à commencer par les pionniers des Facultés catholiques de Kinshasa. Ainsi, les candidats de ces instituts désireux d'obtenir une reconnaissance universitaire subissent une épreuve. La réussite de cet examen est sanctionnée par un baccalauréat en théologie. Ceux d'entre eux n'ayant pas ce titre et qui s'aventurent aux Facultés catholiques de Kinshasa font obligatoirement un baccalauréat spécial avant d'être admis au cycle de la licence. Notons aussi que les grands séminaires n'ont presque pas de rapports de collaboration avec les scolasticats. On évoque souvent la question de la spécificité de la spiritualité pour justifier ce manque de collaboration. Il y a eu parfois des échanges d'étudiants; mais il

des évêques pour l'Afrique. Actes de la XIIIe Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, FCK, 1991, p. 99-111.

⁹² Nous ne prétendons pas qu'il fallait tout attendre des professeurs. Beaucoup d'étudiants se sont souvent informés avec habileté sur ces questions quotidiennes en milieu zaïrois, mais elles n'ont jamais fait l'objet d'une discussion théologique collective, comme l'ont été par exemple les questions de mariage et de célébration de funérailles introduites dans le programme officiel par le professeur Vincent Mulago et poursuivies par le professeur Pierre Kisimba Nyembo de la même institution. On soutient là bas que tous les cours débouchent sur l'inculturation. Ce n'est pas du tout erroné, mais il se pose une question de priorité.

⁹³ On les trouve dans certains numéros de la *RAT*. On se référera aussi aux bibliographies de Mgr Ntedika et de Mbiye publiées également dans la *RAT*.

faut avouer que pareils cas sont rares. Les contacts entre les étudiants de ces instituts se limitent souvent aux compétitions sportives.

Les instituts de sciences religieuses ne revendiquent généralement pas le statut d'école de théologie. Lieux d'apprentissage pour les laïcs, ils se concentrent surtout sur l'apprentissage des méthodes catéchétiques et des introductions à certaines disciplines théologiques et de sciences humaines, ainsi que sur la formation humaine intégrale. En certains cas, ils insistent sur les stages et l'expérience pastorale de leur milieu d'origine ou dans les communautés chrétiennes qui les entourent. Un catéchiste de l'institut Mgr Mulolwa de Lubumbashi nous a fait remarquer ceci: « Contrairement aux séminaristes et à vous autres gens de la faculté, nous sommes les hommes d'expérience des communautés de base »⁹⁴. Comme partout ailleurs, les séminaristes se considèrent plus savants que les étudiants des instituts des sciences religieuses. Au plan pratique, une hiérarchisation des pasteurs est observable. Au niveau supérieur se trouvent ceux qui ont un diplôme universitaire, suivis de ceux issus des grands séminaires ou de noviciats des pères et enfin ceux des instituts catéchétiques.

-La théologie au coeur de l'expérience chrétienne

Quand on est attentif à l'effervescence de nos communautés chrétiennes, on ne peut pas ne pas être frappé par la richesse théologique qui bouillonne dans leurs façons de vivre l'aventure avec le Christ. Il s'y crée toute une théologie d'« au ras le sol » qui fraye ses chemins originaux loin des voies institutionnelles, une réalité qui ne se nomme pas mais se vit et se fait. Elle s'élabore quotidiennement au frottement de la vie en société, s'exprime dans les discours chrétiens des CEB, dans les attitudes qui les accompagnent et dans la « débrouille » chrétienne pour contourner les contradictions de la société. Elle est présente aussi dans l'expérience originale des groupes charismatiques ou de tous autres groupes de piété qui pullulent dans les cités zaïroises. C'est en étant attentif à cette théologie de la base que l'on se rend compte non seulement de la réceptivité effective de l'enseignement de l'Église, mais aussi de l'épreuve que subissent les dogmes et

la morale de l'Église. On y décèle aussi les visages que prend le Jésus des Évangiles dans différents contextes sociaux. Toute une christologie du vécu y apparaît et démontre éloquemment que le Jésus des peuples riverains du fleuve Zaïre est chargé des attributs que ne lui donnent pas nécessairement les habitants des savanes du centre du pays...

Cette théologie que d'aucuns nomment spontanée⁹⁵ n'attire presque personne⁹⁶. Elle demeure anonyme, marginalisée ou tout simplement occultée au profit d'une systématique plus technique, élaborée dans des concepts forgés par les Saint Augustin, Saint Thomas, et autres érudits des siècles passés.

2) *Portrait des acteurs*

De ce qui précède, se détache le profil des acteurs de la pratique théologique dans l'Église du Zaïre. Il y a d'abord les clercs, une minorité visible de missionnaires occidentaux ou autochtones. La théologie paraît être leur science « réservée ». La plupart d'entre eux ont une formation spéculative à l'occidentale. Ceux qui se réclament du titre de théologiens enseignent presque tous dans des instituts de théologie, sauf ceux qui sont devenus évêques; tandis que d'autres, en nombre restreint, exercent leur ministère dans les paroisses. Imprégnés de thomisme, ils sont de brillants théoriciens. Les autochtones ont été formés pour la plupart par les missionnaires et sont porteurs d'un doctorat obtenu dans les universités d'Europe ou d'Amérique: Louvain, Leuven, universités romaines ou américaines. Ce sont eux qui écrivent, donnent des conférences et animent des sessions de pastorale. Les jeunes théologiens formés principalement aux FCK et dans des universités occidentales enseignent presque tous dans des grands séminaires, des noviciats et des scolasticats ou sont en pastorale paroissiale où leur théologie semble « éteinte », en tout cas mise à l'épreuve du réel. Dans cette Église où la promotion du laïcat est estimée prioritaire, un seul laïc enseigne la théologie. Il s'agit de Kibanga Muhilh, docteur en

⁹⁴ Propos enregistré dans une entrevue en juin 1995. L'allusion aux séminaristes est symptomatique. En effet, cet institut existe tout juste à côté du Grand Séminaire Saint-Paul de Lubumbashi.

⁹⁵ C'est ainsi que la nomme par exemple l'abbé KALONJI Nteksha ; voir « Théologie africaine et expérience chrétienne de la base », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 95-108.

⁹⁶ Il importe de noter ici des essais courageux comme MUSEKA, N., *La nomination africaine de Jésus-Christ. Quelle christologie ?*, Thèse de doctorat en théologie, inédite, Louvain-La-Neuve, U.C.L., 1988.

théologie, professeur aux FCK. Il y est parvenu en passant par des péripéties qui ressemblent à une odyssée. Détenteur d'un diplôme en théologie et sciences humaines au départ, il s'est risqué en théologie après mille difficultés et une pléthore de cours complémentaires à Louvain en Belgique. Conformément à la même politique, il n'y a que très peu de femmes qui enseignent la théologie dans un centre spécialisé. Des femmes s'affichant « théologiennes » sont de la catégorie de celles issues de l'institut catéchétique Lumen Vitae de Bruxelles, comme soeur Bernadette Mbuyi et son groupe de Lubumbashi dit « femmes théologiennes ». On peut y joindre de rares religieuses détentrices d'un diplôme en théologie et sciences humaines qui, elles, enseignent dans des noviciats ou très rarement dans de grands séminaires. Parmi elles, seulement deux de Kinshasa, Soeurs thérésiennes Bwanga et Bamonembo Régine ont eu la chance d'exercer les fonctions d'assistantes aux FCK.

Les lieux où se pratique la théologie ainsi que le profil de ses acteurs et actrices indiquent déjà de quelle manière on fait Église dans les milieux catholiques du Zaïre. Le niveau de formation des agents pastoraux ici considérés peut amener à imaginer les modèles de pratiques ecclésiales qu'ils promeuvent et la philosophie qui y règne. Mais il faut davantage pour étayer ce constat. Regardons à présent les rapports entre théologie et Église.

II.3.2. Une théologie en Église

De toute évidence, la pratique théologique est ecclésiale. Elle s'exerce en Église, en principe pour la croissance et l'auto-compréhension de l'Église locale d'abord et pour l'intelligence de la communion avec les autres Églises et le Saint Siège ensuite. Dans l'optique de notre recherche, nous avons cherché à repérer les rapports, les apports et le niveau de participation de cette pratique au cheminement ecclésial comme tel. Il importe de préciser que nous nous sommes contenté d'une vision globale en regardant la pratique ecclésiale à partir du cheminement théologique et vice versa. Nous avons cherché à éviter un piège dissimulé derrière une abondante littérature où on décèle une myriade d'allusions aux réalités ecclésiales de l'Église du Zaïre en ne nous attardant qu'à ce qui

nous semble réel, effectif, concret. Notre observation nous a amené à réfléchir sur trois choses: l'Église au coeur de la vocation de la théologie négro-africaine, l'inculturation comme priorité des priorités et ses zones d'influence.

a) Au coeur des préoccupations théologiques, l'Église

D'emblée, la théologie négro-africaine s'est donnée comme tâche de contribuer efficacement à l'épanouissement de l'Église dans son émergence locale⁹⁷. Cette préoccupation colle tellement au processus de l'émergence de la théologie négro-africaine au point qu'elle en devient même une obsession. Ainsi que l'atteste Monseigneur Ntedika, « Il est vrai qu'on a souvent reproché à nos pasteurs et à nos théologiens leur « agitation » pour le surgissement d'une Église et d'une théologie authentiquement africaines au lieu de laisser faire le temps »⁹⁸. En effet, le cheminement de la théologie en terre zaïroise, comme partout en Afrique noire, s'est largement centré sur le problème de l'émergence d'une Église authentiquement africaine. Cela est apparu comme un impératif incontournable à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II (AG, 22), et des aspirations des acteurs et actrices de l'Église locale elle-même. Rien d'étonnant qu'on retrouve un foisonnement d'expressions en rapport avec cette dynamique ecclésiale: « pleine maturité chrétienne d'une jeune Église », « Théologie de l'Église locale », « Église majeure », « Églises (in)dignes », « Églises sous-tutelle »⁹⁹, etc. En les analysant de près, on y découvre des voies africaines d'Églises, entendues comme des ecclésiologies particulières. Dans l'espace zaïrois, c'est principalement autour du concept d'inculturation que s'est construite cette quête d'Église.

⁹⁷ Qu'on en juge par les innombrables titres de colloques, ouvrages et articles autour de la question d'Église. Voir entre autres NTEDIKA, K., « La théologie au service des Églises d'Afrique », dans *RAT*, 1 (1977), p. 5-30.

⁹⁸ NTEDIKA, K., « L'Église particulière en Afrique. Statut ecclésiologique et conditions de surgissement », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, FCK, 1989, p. 161.

⁹⁹ Sur certaines de ces expressions, voir THIBANGU, T., « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine », dans *Concilium*, 164 (1981), p. 101-109; HEBGA, M., « Églises dignes et Églises indignes », dans *Concilium* 150 (1979), p. 127-134; ID., « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans NGINDU, M., (dir.) *La mission de l'Église aujourd'hui*. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984, numéro spécial de BTA, 13-14 (janvier - décembre 1985), p. 49-59, etc.

b) De l'inculturation

Dans nos enquêtes, la thématique de l'inculturation s'est avérée le leitmotiv de la pratique théologique en Église. Option théologique et pastorale, l'inculturation est à plusieurs égards un processus-phare qui dynamise, oriente et inspire toutes les tentatives du cheminement ecclésial¹⁰⁰. Les discours promoteurs d'une Église authentiquement zaïroise en sont bondés. Les entrevues réalisées sur le terrain en ont donné une incontestable confirmation. La théologie négro-zaïroise elle-même ne peut se comprendre en dehors du champ spécifique de l'inculturation. Celle-ci est au fond l'aboutissement de l'engagement pour la réhabilitation culturelle pris par la théologie africaine dès ses premiers moments de gestation. Des concepts synonymes lui sont souvent associés: « adaptation », « indigénisation », « contextualisation », « africanisation », « incarnation », « évangélisation en profondeur », etc.

Il nous est apparu que l'objet même de l'inculturation est varié et peut paraître à certains égards ambigu. Les violons sont loin de s'accorder là-dessus. On parle tantôt d'inculturer la foi chrétienne, l'Évangile, le message révélé, tantôt d'inculturer le christianisme et même l'Église. Le principe de l'incarnation est admis unanimement comme fondement théologique de cette inculturation et les Actes des apôtres en constituent le soubassement biblique¹⁰¹. Dans l'enseignement du magistère, le numéro 22 d'Ad Gentes est exploité au maximum. En règle générale, c'est la définition de l'inculturation donnée par le regretté Général des Jésuites Pedro Arrupe qui a influencé la compréhension dynamique de ce phénomène¹⁰². On définit ainsi cette inculturation comme un processus

¹⁰⁰ La bibliographie est abondante, qu'il suffise de consulter NGINDU, M., « L'inculturation du christianisme comme problème théologique », dans *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago* (Bibliothèque du CERA), Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1981, p. 9-19; BIMWENYI, K., « Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, numéro spécial des CRA, 14 (1981), p. 47-71.

¹⁰¹ Voir entre autres MONSENGWO, P., « L'inculturation dans le livre des Actes », dans *RAT*, 13 (1989), p. 31-40.

¹⁰² Le Père Arrupe la définit comme « l'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que, non seulement cette expérience s'exprime avec des éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette expérience se transforme en principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui recrée et transforme cette culture. Elle est ainsi à l'origine d'une nouvelle création » Voir *Itinéraire d'un jésuite*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 76.

d'infusion du donné révélé et de l'héritage chrétien, sous toutes leurs formes, dans les cultures locales. Cette infusion est comprise en termes de rencontre dialogique, avec possibilité de purification des trames culturelles négro-africaines. Ce rapport dialectique est, par ailleurs, appelé à déboucher sur des manifestations cohérentes de la célébration ou de la profession de la foi, en regard des racines culturelles qui sous-tendent la vie humaine locale.

Dans les discours théologiques, le processus d'inculturation est considéré comme un dépassement des théologies missionnaires décriées, à savoir les théologies du « salut des âmes », de l'« implantation de l'Église », des « pierres d'attente », et d'« adaptation »¹⁰³. Cette précision apparue après le Synode romain de 1974 et renforcée par la thèse d'Oscar Bimwenyi Kweshi, a permis l'épuration théorique du vocabulaire. On s'en tient désormais à parler d'incarnation, d'africanisation, d'indigénisation ou de la contextualisation, au détriment de l'adaptation; l'imprécision ayant parfois droit de cité.

Il est aisé de se rendre compte qu'il s'agit résolument d'un phénomène voué à redorer le blason des cultures locales longtemps méprisées par les « Pères fondateurs », qui étaient imbus d'un occidentalisme à prétention universaliste. Cela explique les « fouilles » scientifiques menées dans les mines des traditions culturelles avec une passion nostalgique¹⁰⁴. Les trouvailles en ont fait frémir plus d'un, jusque dans les curies romaines. Le concept d'inculturation, emprunté originellement aux anthropologues¹⁰⁵ et habillé d'un costume négro-zaïrois, a fini par faire une percée spectaculaire dans le concert des nouvelles théologies, essentiellement issues des pays dits « de mission ». Les discours épiscopaux ne jurent que par lui; et on la présente comme solution à tous les problèmes pastoraux qui se posent en Église. A une question posée sur le pourquoi de l'écartèlement des catholiques zaïrois entre l'Église chrétienne et les gris gris des ancêtres, beaucoup d'interlocuteurs nous ont répondu que c'était en raison de l'insuffisance

¹⁰³ Pour une vision critique de ces théologies, que le théologien zaïrois BIMWENYI Kweshi appelle « théologies piégées », voir son ouvrage: *Discours théologique négro-africain*, p. 154-182.

¹⁰⁴ Les publications s du CERA en sont une illustration. Elles nous renseignent sur l'initiation dans telle tribu, la pratique de la réconciliation dans telle autre, Dieu dans tel peuple, la religion dans tel autre peuple, etc.

¹⁰⁵ Voir CARRIER, H., *Évangile et culture. De Léon XIII à Jean Paul II*, Paris, Médispaul, 1987, p. 145.

de l'inculturation. Le pape Jean Paul II lui-même s'est finalement habitué à employer l'expression inculturation avec une aisance étonnante¹⁰⁶.

C'est dans les espaces d'expériences concrètes de l'inculturation que nous avons saisi le concours de la pratique théologique au processus d'Église. Faisons le tour de celles qui nous ont semblé les plus importantes.

c) Les langages pratiques de l'inculturation

Au-delà du discours, des souhaits, des rêves, des revendications et des intentions de l'inculturation qui inondent les écrits, nous avons tenu à palper de plus près ce qu'il en est de ce phénomène sur le plan pratique. Nous avons alors décelé des zones ecclésiastiques apparemment marquées par la réalité de l'inculturation. Ces zones constituent en fait ce que Monseigneur Tshibangu appelle « expressions ecclésiastiques propres »¹⁰⁷, qui résument le caractère différent de l'auto-accomplissement de l'Église catholique locale du Zaïre. Il s'agit principalement de la théologie négro-zaïroise, de la liturgie, de la spiritualité, et de la catéchèse. Présentons une esquisse des trois dernières.

- De la liturgie

C'est dans ce domaine qu'on rencontre des implications considérables et plus visibles du processus d'inculturation. Dans les communautés catholiques zaïroises, on prie et on chante en langues locales. Dieu est célébré en langues locales : lingala, swahili, tshiluba, kikongo, mashi, chokwe, etc. Sa gloire est chantée dans les airs et les rythmes de nos peuples. La danse-pour-Dieu est présente dans les célébrations, assaisonnée du son des tam-tams, des balafons, des xylophones, des battements de mains, etc., auxquels commencent, en certains endroits, les orgues, les synthétiseurs, les flûtes, les guitares électriques et les accordéons. On est loin d'une africanisation « pure ». On se re-

¹⁰⁶ Voir par exemple JEAN-PAUL II, « Discours aux Évêques des Provinces ecclésiastiques de Kinshasa, Mbandaka et Kananga », dans *L'Osservatore Romano*, 18 (3 mai 1988), p. 5. ID., *Catèchesi tradendae*; ID., *Slavorum Apostoli...*

¹⁰⁷ TSHIBANGU, T., *Art. cit.*, p. 105.

trouve plutôt dans un hybridisme à prédominance tantôt africaine, tantôt occidentale. Les célébrations religieuses, nous a dit un chrétien de Basankusu, sont « une véritable fête d'enfants de Dieu, pour Dieu ». Cette « euro-africanisation » de la liturgie est également remarquable aussi bien dans les traductions¹⁰⁸ en langues locales de la Bible et des catéchismes hérités de la mission que dans les rites de célébration des sacrements. Ne considérant que le dernier cas, il y a d'un côté, les rites de consécration religieuse dont il a été question dans le chapitre précédent¹⁰⁹, mais aussi le « rite romain pour les diocèses du Zaïre » dans le cas de l'eucharistie. Un foisonnement de symboles négro-africains¹¹⁰ qu'on rencontre jusque dans l'art sacré¹¹¹ et sur les ornements liturgiques marque les signifiants qui accompagnent, portent et expriment la vie de Dieu transmise dans la célébration des sacrements. Du simple costume africain et du pacte du sang de la décennie 60, on est passé, pendant les décennies 70 et 80, à l'usage de certaines ressources de la création et de la sagesse bantu pour faire vibrer la vie de Dieu ainsi célébrée et l'enthousiasme de l'accueil que lui réserve le peuple négro-africain. Le kaolin blanc, la cendre du foyer, la salive d'un parent, la noix de cola, le vin de palme (pas comme matière eucharistique !), la peau de léopard, le collier de perles, le linge blanc, les feuilles de bananiers, etc., sont entrés en concert dans les rituels locaux. On les utilise pour actualiser le sens profond de ce qu'on célèbre et sensibiliser pour ainsi dire les participants au sérieux des gestes posés, et partant, à l'engagement devant Dieu et devant son peuple.

Toutefois, les multiples symboles n'échappent pas toujours à un effort de compréhension pour les jeunes générations, surtout celles des milieux urbains, et partant au glissement de sens. Il importe ici d'évoquer un cas de figure. En voyant les lances que

¹⁰⁸ La traduction, moment herméneutique, est aussi un moment d'inculturation comme l'a démontré l'Abbé Mugaruka Ngabo. Voir MUGARUKA, M. N., « Pour une catéchèse inculturée: Principes et Méthodes », dans *RAT*, 34 (1993), p. 203-213.

¹⁰⁹ Nous renvoyons à MPONGO, M.L., « La liturgie de demain au Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, p. 83-96; KABASELE, L., *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994; ID., « Liturgie africaine et restructuration du symbolisme religieux », dans *Eglise et histoire de l'Église en Afrique. Colloque de Bologne*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 257-280; ID., « L'inculturation sacramentelle au Zaïre », dans *Lumen Vitae*, 42 (1987), p. 75-84; *Médiations africaines du sacré*. Colloque du CERA, numéro spécial des *CRA*, 20-21 (1987)

¹¹⁰ Voir entre autres KABASELE, L., *Symbolique bantu et symbolique chrétienne. Rencontre dans la liturgie*, Kinshasa, Editions des Filles de Saint-Paul, 1990.

¹¹¹ On en trouve des aspects importants dans *Art religieux africain*. *CRA*, numéro spécial, 16, (31-32, Janvier-juillet, 1982), 1982.

portent les Nkumu¹¹² qui entourent le prêtre dans la célébration du rite zaïrois de la messe, un jeune enfant d'une paroisse de Kinshasa s'est exclamé en toute innocence : « Ces deux hommes font partie de l'armée de Chaka Zulu ! »



(Source: *ICI*, 487 (1er septembre 1975), p.10) .

Ce jeune dont il vient d'être question faisait allusion à un film sud-africain alors présenté à la télévision zaïroise. Cette réaction révèle l'ambiguïté sans doute inhérente à la logique des symboles, et le glissement possible de sens et d'interprétation. En effet, comme on l'a encore vu récemment pendant le génocide du Rwanda, outre qu'elle est un insigne royal et du pouvoir, la lance peut être considérée comme un instrument de violence et d'extermination. C'est en tout cas le cas dans le film de Chaka Zulu. La remar-

¹¹² Ce terme désigne les (deux) membres de la communauté chrétienne qui montent à l'autel avec le prêtre et qui se placent entre lui et les enfants de chœur. Ils portent souvent des lances, symbolisant la puissance du Christ Roi dont on célèbre la gloire, la mort et la résurrection dans l'eucharistie.

que du jeune homme évoquée plus haut nous semble être un défi lancé à l'évidence de compréhension en sociétés modernes des éléments culturels puisés dans la tradition des ancêtres. Or cette évidence paraît manifeste et comme allant de soi dans les attitudes et les discours des pionniers de l'inculturation.

La beauté d'une telle liturgie « inculturée » est indéniable. On se souviendra ici de ce qu'a toujours vécu la paroisse Saint Alphonse de Matete à Kinshasa¹¹³. Cependant, le folklore peut aussi l'affecter au point de tourner carrément à la fête populaire où le défoulement face aux contraintes socio-politiques et économiques créées par la dictature se donne libre cours. Des célébrations auxquelles nous avons assisté, principalement à Kinshasa, nous ont paru très proches de ballets liturgiques. Les messes d'ordination sacerdotale ou de consécration religieuse un peu partout au Zaïre revêtent souvent ce caractère folklorique. On y exhibe des scènes parfois hilarantes qui sortent de l'ordinaire et dont on est à peu près sûr qu'elles constituent un spectacle pour la majorité des participants.

En outre, dans le même esprit de l'inculturation, il est apparu depuis un temps un intérêt pour la chorégraphie exécutée par des jeunes filles au cours des célébrations liturgiques. Cette chorégraphie mime souvent des danses de l'initiation traditionnelle africaine, originellement exécutées dans la forêt et que les orchestres de la musique moderne ont contribué à ramener en pleine cité. L'ivresse du folklore relayée par cette chorégraphie, exécutée par des jeunes filles habillées bizarrement, pose parfois des problèmes d'ordre éthique. Ainsi en est-il de la photo ci-dessous prise au cours de la messe papale à Yaoundé au Cameroun, à l'occasion de la promulgation des Actes du Synode africain. Pareil scénario ressemble à ce qui se passe en beaucoup d'endroits au Zaïre au cours de messes solennelles en rite dit inculturé.



(Source: *Jeune Afrique Économie*, 204 (2 Octobre 1985), p. 8).

Toutefois, à part le rite zaïrois de la messe, ces rites ne sont ni répandus, ni officiels partout dans les diocèses du Zaïre. Ils sont simplement reconnus et tolérés par certains évêques et largement accueillis par nos chrétiens et chrétiennes de la base. Dans cet univers, il nous a semblé que les diocèses des provinces ecclésiastiques du Kasai et de Kinshasa sont plus avant-gardistes. A propos du rite zaïrois de la messe par exemple, il découle de nos enquêtes qu'il n'est pas célébré avec le même enthousiasme sur toute l'étendue du pays. Principalement célébré le dimanche dans beaucoup de diocèses des provinces ecclésiastiques de Kinshasa, de Kananga, il a connu et connaît encore des lenteurs et des froideurs dans celles de l'est du pays. Nous avons eu la surprise d'assister à une liturgie abracadabrante du rite zaïrois célébrée par un prêtre du Shaba devant des fidèles qui n'étaient ni préparés, ni disposés à y participer, mais seulement avec la complicité de la chorale. À la question de savoir ce que représentait le rite zaïrois de la messe, une femme du milieu rural du Shaba nous a répondu avec sérénité: « c'est la danse dans l'Église ! ». Il s'ensuit que si les progrès de l'inculturation paraissent limpi-

¹¹³ Saint Alphonse est la paroisse-pilote de Kinshasa où se sont vécues les premières célébrations du rite

des dans l'esprit et sous la plume des théologiens et des gens de l'Église Institution, il n'est pas évident qu'il en soit ainsi pour la majorité du peuple de Dieu. Dans beaucoup de paroisses du Shaba, par exemple, nous avons constaté une insuffisance flagrante au plan stratégie de l'initiation et de l'apprentissage dans le cas de ce rite dans les communautés chrétiennes. Dans cette province ecclésiastique, l'aventure du rite zaïrois a commencé son expérimentation au Grand Séminaire Saint Paul de Lubumbashi. Elle s'est répandue dans la paroisse populaire Saint Charles Lwanga de la municipalité de Katuba, après une plus ou moins longue initiation avec sa très dynamique chorale. Il en a été de même dans les paroisses du centre ville de Kipushi. Ce rite a été importé et implanté dans les autres paroisses par la suite, sans une catéchèse préalable auprès des communautés de base. Le mouvement s'est poursuivi timidement de la même manière dans presque tous les diocèses de la province, créant ainsi d'amères surprises dans la participation des fidèles avant de s'enraciner.

En outre, comme le constatait déjà Monseigneur Tshibangu en 1981, « les ritualisations africaines qui interviennent ne touchent pas encore, pour l'essentiel, à la ligne et au développement rituel romain »¹¹⁴. A l'examen, le rite zaïrois de la messe, pour ne citer que lui, intervertit seulement certaines parties du rite romain. Le rite pénitentiel vient après l'écoute de la Parole et l'homélie, et est suivi de l'aspersion de l'eau bénite comme symbole de purification. L'invocation des ancêtres en tout début de la célébration est accolée à celle des saints. Des formules comme celle de la présentation des offrandes et la procession qui la précèdent, ainsi que la préface reprenant le symbolisme local ont été ajoutées. Toutes choses qui allongent la durée d'une eucharistie. L'on comprend alors qu'il n'y ait à peu près pas de messe basse de rite zaïrois dans notre Église locale. Le tout se conçoit en rapport et à partir du rite romain, comme s'il était éternel. Malgré cette subtile adaptation, les négociations avec le Siège romain pour l'approbation du rite zaïrois de la messe se sont étirées sur une dizaine d'années, allant de son expérimentation à l'accouchement d'un « rite romain pour les diocèses du Zaïre »¹¹⁵. Dans ce

zaïrois de la messe.

¹¹⁴ TSHIBANGU, T., *Art. cit.*, p. 106.

¹¹⁵ L'appellation de ce rite cache des enjeux théologiques majeurs qui contrastent théoriquement avec les possibilités d'inculturation ouvertes par le Concile Vatican dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, 38-40. Malgré tout, il a fallu se battre pour arracher des concessions mineures.

domaine, les mises en garde, les « frontières du permis » et même les limites-à-ne-pas-franchir définies par les autorités romaines ne manquent pas. Lors de sa première visite au Zaïre en 1980, le Pape Jean Paul II déclarait aux évêques zairois qu'un enrichissement local de la liturgie était possible. Cependant, il ne devrait aucunement perdre le caractère chrétien et universel de la liturgie et compromettre la communion dans la catholicité. Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Pour être bref, l'inculturation en liturgie est bel et bien en marche, mais non sans heurts et malheurs. Tournons-nous maintenant vers la spiritualité.

- *Une spiritualité inculturée ?*

L'ouverture de l'Église aux cultures locales préconisée par le concile Vatican II a permis d'en apprécier les formes capables d'enrichir la vie chrétienne. Un dialogue a été vivement recommandé dans le domaine de la vie spirituelle. Au Zaïre, on s'est évertué à mettre à profit ce qu'enseigne *Ad Gentes*, 22, à savoir qu'« on saisira plus nettement par quelles voies la « Foi », compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelle manière les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les moeurs que fait connaître la révélation divine ». Prenant cette interpellation au sérieux, des tentatives d'une vie spirituelle dite inculturée ont été entreprises dans notre Église. A titre d'illustration, nous avons choisi de n'observer que les instituts religieux. D'une part, des congrégations diocésaines autochtones ont été fondées; d'autre part, celles déjà existantes ont été invitées à assumer des voies africaines de spiritualité¹¹⁶. Dans les deux cas, les domaines particulièrement concernés par la trame culturelle sont entre autres: les rites de consécration religieuse déjà évoqués, le mode de vie communautaire, les façons africaines de prier, les nouvelles dimensions de compréhension des conseils évangéliques et la participation à la vie de l'Église locale. Le style de vie communautaire a insisté sur le caractère précieux et sacré de la vie qui,

¹¹⁶ Bien que des congrégations religieuses autochtones aient été créées déjà pendant les tumultes de ce que nous avons appelé plus haut « succession », cette quête de la marque africaine de la vie spirituelle a été finalement redynamisée pendant les décennies qui nous concernent ici. Voir CEZ, *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'épiscopat*, Kinshasa/Gombe, Editions du Secrétariat Général, 1988, spéc. n.195-219. Les efforts ont été poursuivis sur plusieurs fronts. Qu'il suffise

selon les évêques gagnés à la cause de l'inculturation, devrait amener le consacré africain ou la consacrée africaine « à supprimer la dichotomie entre le profane et le sacré, pour les unir dans une riche synthèse vitale; à dépasser dans sa vie le formalisme, et l'esprit minimaliste dans les exercices de piété; à élever son sens social, moral et religieux; à créer l'harmonie dans sa vie grâce à une attention permanente à l'action et à la présence de Dieu »¹¹⁷. Un accent particulier est mis sur le sens du partage et de la solidarité.

Concrètement, chaque congrégation religieuse essaie d'harmoniser ces vœux avec son charisme propre, en toute indépendance. Afin de poursuivre harmonieusement cette entreprise dans toutes les dimensions de la vie spirituelle, un institut supérieur de spiritualité africaine a été créé Kinshasa. De larges concessions sont observables dans les congrégations dites « internationales », branches africaines dont les maisons mères sont en Europe ou en Amérique. Des concertations sont souvent organisées sous la direction de la Commission épiscopale pour la vie religieuse (CER), l'ASUMA et l'USUMA¹¹⁸.

En outre, au nom de la même inculturation, une pléthore de congrégations autochtones ont poussé comme des champignons, créant ainsi de lourdes structures dépendant presque entièrement de l'aide financière extérieure. On y sent plausiblement la hantise de leurs fondateurs de s'introduire dans le panthéon des « nouveaux Pères Fondateurs ». La Sacrée Congrégation pour l'évangélisation des peuples n'a pas manqué d'exprimer ses inquiétudes face à cette multiplication presque anarchique de congrégations¹¹⁹.

Pendant qu'on s'évertue à inculturer la vie spirituelle, on cache des pans entiers des réalités criantes qui interrogent la vie religieuse elle-même dans l'Église et dans la

de consulter *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*, Kinshasa, Aide Inter-monastères, 1990.

¹¹⁷ CEZ, *Op. cit.* n. 199

¹¹⁸ USUMA= Union des supérieures majeures; ASUMA=Association des supérieurs majeurs.

¹¹⁹ Au terme d'une visite au Zaïre du secrétaire et du sous-secrétaire de ce dicastère romain, une lettre datant du 3 juin 1978 exprimait cette inquiétude. Voir D'HAES, L., « Le religieux au Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, p. 139. En 1980, par exemple, on comptait 53 familles religieuses masculines.

société. Dans le cadre de la vie religieuse féminine, par exemple, on a trop vite applaudi à des détails superficiels comme le costume africain, l'irruption de certains symboles traditionnels dans les rites de consécration, les manières africaines de prier, etc., en oubliant les questions fondamentales qui touchent à l'identité même des religieuses zaïroises¹²⁰. Le théologien zaïrois Bénézet Bujo notait avec pertinence que

« sans nier tous ces efforts, la question qui se pose reste celle de savoir si on a suffisamment travaillé au renouveau et s'il suffit pour un religieux ou une religieuse de se contenter de l'inculturation, chose qui risque d'ailleurs de demeurer au niveau purement théorique et « esthétique ». Suffit-il de changer d'habits, de prier autrement, d'avoir des règlements plus adaptés à la vie africaine ? »¹²¹.

On n'ignore pas que les congrégations religieuses diocésaines sont presque des « clergés au féminin » pratiquement « gérés » de manière légaliste et autoritaire par les « nouveaux Pères Fondateurs ». Il est aussi notoire que les jeunes Zaïrois ou Zaïroises qui aspirent au sacerdoce ou à la vie religieuse sont l'objet de suspicion, d'infériorisation de nature à les décourager ou, à la limite, à les pousser à des comportements scandaleux par rapport à leur idéal de vie. Leurs familles les tiennent en otages, les obligeant à leur venir matériellement en aide au nom de la solidarité, cet autre élément légendaire de la culture locale. Étranglés par les exigences d'une vie conçue selon le modèle occidental, ils sont livrés à une gymnastique d'écartèlement manifeste. On se demande de façon générale s'ils ne cherchent pas le confort ou la promotion sociale, tant il est vrai qu'en beaucoup de cas, le standing de vie du couvent est largement supérieur à celui de leur famille. Leur drame est éloquemment illustré dans *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie Gertrude*, un roman célèbre de l'écrivain Zaïrois Vumbi Yoka Mudimbe¹²².

Cela veut donc dire que l'inculturation de la vie spirituelle ne va pas sans problèmes dans notre Église. Ainsi, elle y a souvent conduit à un « christianisme esthétique », selon le mot du Professeur Bujo. Dénuée de tout sens prophétique, cette façon d'« indigéniser » la spiritualité et la vie religieuse équivaut à une vente aux enchères des

¹²⁰ Sur l'ensemble de cette problématique, nous renvoyons au Colloque de l'USUMA, tenu à Kinshasa, du 15-21 août 1979. On en trouvera un résumé dans *PMV. Dossiers*, 14 (avril 1980). Nous avons eu une foule de témoignages directs de cette trempe au cours de nos enquêtes.

¹²¹ BUJO, B., « Les ordres religieux de l'époque post-coloniale au Zaïre. Espérance ou déception ? », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, p. 147.

valeurs culturelles, et parfois au sacrifice gratuit de la dignité humaine. Pire encore, comme on l'a souligné plus haut, pareille inculturation ne pose même pas la question de la participation à la vie ecclésiale et sociale de ceux et celles qui prient à l'africaine.

Pour clore ce point, notons que d'aucuns, comme l'abbé Bujo, stipulent que « la vie religieuse africaine ne sera effective et crédible que si elle ne se contente pas de développer des théories philosophiques ou théologiques africaines en chambre, mais si elle sort dans les rues, va dans les villages les plus reculés pour mettre à l'épreuve son christianisme africain »¹²³. On l'ignore souvent ou on se refuse de le croire.

- Une catéchèse inculturée ?

Dans ce domaine, au fil des années, on a franchi le pas de simples traductions des catéchismes occidentaux importés en Afrique pour composer des manuels qui intègrent les éléments s'inscrivant dans le monde négro-africain. Une fois de plus, c'est souvent à partir de ces mêmes catéchismes importés qu'on prend le départ. Et les efforts sont sans nul doute louables, mais ils restent limités et entachés d'ambiguïtés. Feu le Professeur Mwamba Ngwebe en a décrit le cheminement en ces termes:

« Ce fut d'abord pour nous l'ère des adaptations timides, des pierres d'attente, d'une recherche de nouvelles possibilités de faire admettre le bloc doctrinal constitué qu'est le christianisme. Une abondante littérature se fit jour, des conférences et des sessions se succédèrent sans que l'on sache exactement ce qui était à faire. Car l'adaptation était plus un slogan, une couverture qu'un principe de libération et d'incarnation de la foi. Elle ne sut pas résister à des analyses profondes. Le mouvement de l'adaptation se concrétisa par la création des Instituts et des Centres catéchétiques copiés sur le modèle de ceux de l'Occident et inspirés par eux. Malgré tous les sacrifices consentis nos Instituts ne sont pas ou peu parvenus à regarder la réalité africaine en face étant soucieux d'*appliquer* les idées et les méthodes des Instituts de leur affiliation. L'Afrique devrait rester une succursale privilégiée de l'Occident. Nos instituts restent de la sorte enfermés dans le circuit de la problématique catéchisme (sic !) transposée cette fois au plan des continents »¹²⁴.

Ce propos suffit pour tempérer les exaltations théoriques d'une catéchèse inculturée. Toutefois, on sait que toute catéchèse « s'inscrit dans une situation donnée comme ré-

¹²² MUDIMBE, V.Y., *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989.

¹²³ BUJO, B., *Art. cit.*, p. 147.

¹²⁴ MWAMBA NGWEBE, M., « Problèmes actuels de catéchèse en Afrique noire », dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la Xe Semaine Théologique de Kinshasa (du 21

vélation, dépassement et accomplissement dans le Christ par l'octroi d'un sens dans la foi »¹²⁵. En ce sens, des efforts d'inculturation catéchétique dignes de foi nous ont paru être ceux en phase d'expérimentation dans certaines paroisses de diocèses du Kasai, en l'occurrence à Cijiba et Tshipaka-Teke¹²⁶. Ces essais inscrivent le cheminement chrétien dans la trame culturelle locale à partir d'une actualisation du message révélé rencontrant le cheminement d'un vécu quotidien bien situé. La symbolique utilisée est parlante pour les candidats aux sacrements.

A Cijiba, l'accueil des catéchumènes s'échelonne sur trois ans, aux grandes fêtes chrétiennes: Noël, Pâques et Pentecôte. Il se déroule à l'Église en insistant sur la thématique centrale du moment, en rapport direct avec les événements ordinaires vécus dans la société. Un cas de figure mérite d'être signalé. Prenons la catéchèse initiatique du baptême. Au terme de la phase préparatoire, le Professeur Kabasele, alors curé de cette paroisse, décrit la suite du processus en ces termes:

« *Je suis baptisé=je nais de nouveau. Ici, le fait de vie pourrait être le cycle de la chenille au papillon; on raconte la transformation de la chenille à l'intérieur d'un cocon, la différence d'une chenille avec celle d'un papillon; on souligne le fait que c'est pourtant toujours le même être qui s'est renouvelé et a changé de vie. Quant aux paroles de Dieu relatives à cette transformation; on pourrait prendre les passages sur Nicodème, la conversion de Paul, de Zachée, la vie nouvelle du chrétien (Col 3, 5-15), etc.* »¹²⁷.

Pour qui connaît le monde négro-africain, la pertinence de cette pédagogie catéchétique saute aux yeux. Nous n'avons malheureusement pas rencontré des gens catéchisés selon ce schéma pour en mesurer les incidences pratiques. Toutefois, pareilles tentatives, tout comme celles de la liturgie évoquées plus haut, demeurent expérimentales, provisoires et marginales. Si des évêques les tolèrent *ad experimentum*, il faut dire que les risques qu'ils prennent sont énormes; car, nous a dit l'un d'eux, « la foudre romaine peut frapper à tout moment ». Par contre, dans la plupart des diocèses zaïrois, le

au 26 juillet 1975), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, p. 127-128. C'est nous qui soulignons.

¹²⁵ MWAMBA NGWEBE, M., *Une catéchèse bantu sur le Christ*, Lubumbashi, Editions du Centre Interdiocésain, 1972, p.29. On consultera aussi son autre ouvrage: *Catéchèse et Pastorale dans les diocèses du Shaba*, Lubumbashi, Éditions du Centre Interdiocésain, L'Auteur est à notre avis un des chercheurs sérieux dans ce domaine, à côté bien sûr de Mulago. Il est étonnant que les pistes d'une vraie catéchèse inculturée proposées par ces deux auteurs ne soient pas exploitées à fond.

¹²⁶ Le Professeur Kabasele en rend compte dans KABASELE, L., *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa, 1995, p. 33-55.

processus catéchétique n'a rien changé à ce qu'il était à l'époque missionnaire. Les trésors culturels comme les proverbes, les devinettes, les dictons, les légendes, etc., capables de véhiculer le message divin restent, en gros, non utilisés. Bien plus la catéchèse reste abstraite et s'accroche encore à l'épreuve de mémorisation-reproduction, excluant par le fait même les plus faibles de mémoire. Curieux critère « achromatique », en tout cas essentialiste, qui exclut impitoyablement une frange de personnes de la vie de Dieu ! En conséquence, la foi continue à être présentée plus comme un savoir enseigné que comme une vie. Il en découle une conversion de surface, moins engageante et parfois même aliénante. Est-il besoin d'ajouter que les thèmes mêmes de cet enseignement dont on vérifie la mémorisation n'ont généralement aucun lien avec les réalités locales vécues. On s'engluie dans un conformisme béni par les centres diocésains de pastorale ou marqué par les vides pastoraux qu'on trouve dans beaucoup de diocèses.

Ces quelques tentatives de l'inculturation en pratique suffisent pour qu'on explore ce que des observateurs pensent de cette thématique théologico-pastorale qu'on brandit avec fierté dans l'Église catholique du Zaïre.

d) L'inculturation, terrain miné d'une priorité

Sur fond de ces expressions ecclésiales de l'inculturation, survolons certaines de ses limites soulevées par des observateurs et des critiques. Soulignons dès le départ que ces limites ne touchent pas à l'essence du processus d'inculturation comme tel. Selon notre compréhension, il s'agit de remises en question quant à sa mise en forme dans la conjoncture de l'Afrique contemporaine. Nous pensons qu'il est utile de souligner ces insuffisances dans la mesure où elles ont eu un impact décisif sur le faire Église observable dans la première moitié de la décennie 90. Nous nous bornerons à en faire un rappel succinct en deux points: les opinions critiques et les réactions qu'elles ont suscitées.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

1) *L'inculturation au banc des accusés*

Il a suffi de peu de temps pour que surgissent les opinions critiques sur le processus d'inculturation en milieu zaïrois. Venues principalement de l'extérieur¹²⁸, ces opinions n'ont pas manqué de recruter des adeptes au sein même de l'Église catholique zaïroise¹²⁹. Elles sont devenues plus tard le point fort d'un courant critique de la théologie négro-africaine dite « de la libération » et de certains théologiens européens attentifs au mouvement ecclésial dans le monde négro-africain. Cinq griefs principaux, dénommés « pièges », « dérives », « paradoxes » ou « alibis » sont généralement retenus contre le concept opératoire de l'inculturation et de ses avatars: le passéisme, l'absence du registre socio-politique, l'idéologie au profit du statu quo, le conservatisme et la légitimation des autorités.

¹²⁸ Nous ne citerons que quelques protagonistes les plus célèbres. Bien que certains de leurs écrits soient postérieurs aux décennies que nous considérons dans cette partie de notre étude, il faut dire que les opinions qu'ils véhiculent se réfèrent à l'expérience ecclésiale de ces décennies. Il y a eu d'abord ceux que le théologien zaïrois Oscar Bimwenyi appelle « conseillers bénévoles »: Parmi eux, le belge V. Neckebrouck est le plus imposant. Voir NECKEBROUCK, V. *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabera, T.M. P. Book Departement, 1970, ID., *Paradoxes de l'inculturation*, Leuven, Leuven Press University, 1994. Précisons toutefois que les auteurs de cet acabit s'en prenaient farouchement à la théologie africaine tout court, la taxant de « théologie périmée », à cause de son option culturaliste. A ce titre, leurs critiques touchent particulièrement le courant de l'inculturation. Des Africains ont ensuite entériné ces griefs. Citons parmi eux: NJOH MOUELLE, E., « *Les tâches de la philosophie aujourd'hui, en Afrique* », dans *Abbia*, 22 (mai-août 1971), p. 41-54. Les plus imposantes remises en question sont apparues dans les années 80 et plus tard. On se rapportera à: ELA, J.-M., *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985; EBOUSSI BOULAGA, F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981; METOGO, M. E., *Théologie africaine et ethnophilosophie (Points de vue)*, Paris, Karthala, 1985; ID., « *La théologie africaine: pour une véritable inculturation* », dans *Lumière et Vie*, 200 (1990), p. 97-103; SOCIÉTÉ DES MISSIONS AFRICAINES, *L'inculturation en panne*, 17 mars 1991; ESCHLIMANN, J.-P., « *L'impensé de l'inculturation* », dans *Lumière et Vie*, 205 (1992), p. 17-32; GEFRE, C., « *En marge du synode africain* », dans NDI-OKALLA, J., (dir.) , *Inculturation et conversion. Africains et européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 55-62; MARTELET, G., « *Singularité des cultures et universalité du Christ* », dans NDI-OKALLA, J., *Op. cit.*, p. 115-138, etc.

¹²⁹ Voir par exemple KAUMBA, L.S., « *Impasse de la théologie de l'inculturation* », dans *Philosophie africaine face aux libérations religieuses*, Kinshasa, FCK, 1990, p. 206-211; M'NTEBA, M., « *L'inculturation dans la tierce-Eglise. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures ?* » dans *Concilium*, 239, 1992, p. 171-191; KÀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction*

a) *Le passéisme culturaliste*

La culture et ses corollaires comme l'identité africaine, l'authenticité, la personnalité spécifique, etc., tiennent une place de choix dans les discours et les pratiques de l'inculturation. D'aucuns y ont perçu une fuite en arrière, un recul s'identifiant à une vaste tâche archéologique dans les musées imaginaires d'un passé africain désormais révolu. On y décèle une exaltation outrée des vieilleries qui distraient une société africaine résolument versée dans la modernité, laquelle cohabite, bien sûr, non sans heurts, avec une multitude de racines culturelles transmises de génération en génération. Le labeur théologique qui y est lié se borne, de ce fait, à une oeuvre d'antiquaire où prime le culte du passé, selon le mot de Jean-Marc Ela¹³⁰. En tout cas, on y reproduit et ressasse la thématique de la revendication culturelle déjà chantée par la négritude, sans pour autant échafauder une théologie solide. Aux yeux de beaucoup d'autres chercheurs, cette hantise des éléments vétustes fausse la conception même de la culture, de l'identité culturelle et idéalise un monde qui nourrit la nostalgie d'une espèce de paradis perdu. Le camerounais Eloi Messi Metogo, par exemple, s'en prend à cette conception. Il estime que la culture est une réalité dynamique. Elle se façonne à même les changements et les mutations historiques, dans un processus qui intègre la diversité, le pluralisme de la pensée¹³¹. Dès lors, conclut-il,

« le théologien africain fait fausse route quand il assimile la culture africaine à une collection d'objets, à des pratiques et usages en voie de disparition reconstitués avec plus ou moins de bonheur par l'ethnologie. Certaines de ces reconstitutions, affirme-t-il, peuvent avoir une réelle valeur historique, mais elles risquent de détourner des tâches présentes et de la construction de l'avenir »¹³².

b) *Absence du registre socio-politique*

En s'accrochant farouchement aux éléments culturels du passé, l'inculturation occulte gravement les questions socio-politiques qui étranglent quotidiennement les

de l'Afrique, Paris, Karthala, 1993; ID., *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi chrétienne en Jésus-Christ (Chrétiens en liberté)*, Paris-Yaoundé-Nairobi-Lomé, Karthala-CLE-CETA-HAHO, 1994, etc.

¹³⁰ ELA, J.-M., *Op. cit.*, p. 207-211.

¹³¹ Voir METOGO, M.E., *Op. cit.*, p. 76-77.

Africains et Africaines. Cette absence totale d'engagement dans le présent constitue pour ainsi dire un alibi et une fuite en arrière qui évite d'affronter les brutalités des régimes politiques post-coloniaux qui utilisent les mêmes procédés vieillots pour endormir des populations, en les maintenant dans des conditions infra-humaines. L'allusion aux idéologies post-coloniales comme l'authenticité zaïroise est ici claire. Il en résulte une version folklorique des traditions anciennes du monde négro-africain où le silence devant les graves questions du sous-développement, de la dictature et de l'escroquerie étatique hisse les élucubrations de l'inculturation dans une abstraction qui en fait un tambourinage et un bavardage¹³³ éhontés. Il sied ici de citer un texte combien éclairant de Jean-Marc Ela :

« Dans le courant « indigéniste » qui a dominé les recherches depuis vingt ans, on constate que l'interrogation sur le destin de la personnalité africaine dans le catholicisme n'intègre pas l'attitude de l'Église à l'égard du pouvoir en Afrique, où le politique et les coups d'État militaires dominent la vie quotidienne. Peu importe que l'Église s'efface devant les forces d'oppression, enfermée dans une sorte de silence complice à l'égard des pouvoirs qui rançonnent et oppriment un peuple dont on s'approprie les manières de vivre, l'art et la mentalité, les rites ou les proverbes. Tout se passe comme si la concentration du pouvoir au profit d'un homme ou d'un groupe, la montée des dictatures sanglantes qui contrôlent le peuple ne créaient pas des conditions nouvelles où s'affirment une vision de l'homme et du monde, souvent en opposition avec les systèmes traditionnels où la palabre est une forme d'arbitrage des conflits, c'est-à-dire une méthode de gestion de l'existence collective. Comment s'intéresser à la culture du peuple sans s'inquiéter de la marginalisation des masses qui deviennent des objets folkloriques ? Au moment où les partis uniques constituent une sorte de paravent pour légitimer la domination étrangère par les Africains interposés, s'interroge l'auteur, faut-il en rester à une réflexion sur la foi et la culture limitée à l'étude des croyances et des rites ? »¹³⁴.

À tout prendre, le courant théologique de l'inculturation apparaît comme une pratique bourgeoise, une opération à mains propres qui contribue, peut-être inconsciemment, à la pérennité des régimes sanguinaires qui bâillonnent l'Afrique d'aujourd'hui. En 1981, le même Professeur Jean-Marc Ela mettait en garde les pionniers zaïrois de l'inculturation contre la tentation d'une alliance implicite de pensée avec les protagonistes de l'idéologie de l'authenticité qui, tout en criant au recours à l'authenticité, masquaient les vrais problèmes socio-économiques et politiques du peu-

¹³² *Ibid.*, p. 116.

¹³³ L'expression est empruntée à Denis Vasse et parrainée par Jean-Paul Eschlimann. Voir ESCHLI-MANN, J.-P., *Art. cit.*, p. 18.

¹³⁴ ELA, J.-M., *Op. cit.*, p. 210. Ce genre de critiques est aussi formulé par les partisans de la théologie noire d'Afrique du sud. On se rapportera aussi à *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 176-223.

ple¹³⁵. Cette mise en garde s'imposait de toute évidence quand on sait qu'en 1974, après avoir donné une conférence sur les religions africaines au Synode romain sur l'évangélisation, Monseigneur Tshibangu, fut applaudi par les griots du régime de Mobutu à son retour au pays.

En somme, il y a absence d'une mystique de libération dans la quête d'identité culturelle qui est au coeur de la théologie de l'inculturation. Il ne s'agit pas seulement d'une question d'option, mais de toute une prise de position de la théologie face au conditionnement de l'humain qu'on prétend servir. En ce sens, cette critique touche au coeur même de la pratique théologique, à sa pertinence et aux choix de ses priorités dans le contexte précis de sa réalisation.

c) L'idéologie au profit du statu quo

Le point précédent a déjà montré jusqu'à quel point les complaisances de la théologie de l'inculturation vis-à-vis des questions socio-politiques profitaient aux États corrompus du monde négro-africain. En ce sens, cette théologie court le risque d'être la branche spirituelle d'une idéologie qui floue les masses populaires en les plongeant dans des célébrations lyriques de la foi qui leur rappellent le monde du village, tout en détournant leur attention des vrais enjeux de leur vécu. Il y a cependant un autre volet de cette idéologie. Il s'agit de la récupération suspecte et de l'asservissement du discours de l'inculturation par les théologiens du Saint Siège, rendus possibles par la timidité, le manque de persévérance et de réalisme face aux questions soulevées par les pionniers de ce courant théologique. En effet, écrit Jean-Paul Eschlimann, « beaucoup de productions magistérielles ou théologiques sur l'inculturation sont simplement idéologiques et imaginaires, pour avoir occulté les tensions, les conflits et les affrontements vécus dans les situations concrètes des Églises »¹³⁶. Et de poursuivre: « Vision et pratique de l'inculturation dépendent étroitement des choix que les théologiens ont opérés (...) Il y a une unité idéologique profonde dans leurs approches des différents plans de la réalité humaine et religieuse. Une erreur grossière consisterait donc à opposer les situations reli-

¹³⁵ *Ibid.* p. 208.

gieuses aux profanes et à isoler l'inculturation dans les sacristies et les clochers »¹³⁷. L'idée de l'inculturation qu'on a transmise aux gens de Rome ou qu'eux mêmes s'obstinent à garder est celle d'un mouvement qui s'évertue à poser les couleurs africaines sur les éléments périphériques de la vie ecclésiale. Cette conception délibérément entretenue dans les documents du magistère et sous la plume de certains théologiens masque les déchirements, les tensions et les défis auxquels conduit le vécu sérieux de la foi. La réalité tragique des communautés est tue, ou quand on l'évoque, elle est émusée pour servir le statu quo et maintenir l'Église africaine dans les sentiers battus. Tout se passe comme si on était dans une société tranquille où règne l'harmonie, l'unanimité.

d) Le conservatisme et la légitimation des autorités

Ce piège concerne particulièrement deux paliers du processus d'inculturation: l'exploration des valeurs de l'Afrique traditionnelle et la symbolique bantu. La sélection de ce qu'on appelle « valeurs africaines » ne va pas de soi. Elle signifie qu'on s'installe dans un univers de tensions symboliques où s'affrontent les producteurs, les garants et les sujets des traditions. En fait, une valeur ancestrale est souvent le fruit de l'impérialisme d'une catégorie de la société. Chez les hema et les luba du Shaba, par exemple, les interdits alimentaires qui frappent les femmes dans la tradition sont l'illustration de l'égoïsme des hommes, avides de se garder les meilleurs parts du gibier.

En outre, la sélection des symboles en usage dans les expériences de l'inculturation n'est ni neutre, ni innocente. Elle a une dimension politique. Les symboles royaux utilisés dans le rite zaïrois de la messe ont une connotation politique du pouvoir parallèle, celle des dirigeants politiques, parce qu'ils puisent à la même source ancestrale. Le chef religieux rappelle en beaucoup de cas le chef politique. Celui-ci tire profit de cette équivalence de symboles et de prestiges qui trahit le message évangélique. Bref, en sélectionnant les valeurs authentiques et les symboles, on ne se pose pas assez sérieusement la question politique qu'ils recèlent. Dans l'univers zaïrois de l'inculturation, il est clair que ces éléments culturels perpétuent un mode de gestion dé-

¹³⁶ ESCHLIMANN, J.-P., *Art. cit.*, p. 19.

phasé et entretiennent une énorme ambiguïté qui légitime les adeptes de l'idéologie politique de l'authenticité. A titre illustratif, ce n'est pas par pur hasard que les évêques de la succession sont ironiquement appelés « chefs coutumiers » de leurs diocèses. La canne du chef de l'État rappelle la crosse épiscopale. Et dans l'univers précis du Zaïre, « la décision du chef est incontestable et incontestée, car son autorité ne peut souffrir d'aucun irrespect »¹³⁸.

De ce qui précède, il appert que

« l'un des effets, et non des moindres de cette politique de l'inculturation, c'est qu'elle permet aux responsables ecclésiastiques de « jouer doublement au chef ». Le report sur les mêmes personnes de la consécration sacerdotale et de l'autorité des aînés sociaux, recueillie à travers les symboles valorisant traditionnellement les chefs et les grands, permet aux autorités ecclésiastiques de se prévaloir d'une double légitimité, d'affecter leur personne d'un caractère doublement sacré et de cumuler les privilèges qui y sont afférents »¹³⁹.

La symbolique en usage dans le rite zaïrois de la messe n'écarte pas vraiment cette conclusion.

e) L'utopie du recours à un christianisme pur

On sait que le but ultime de l'inculturation est de déboucher sur l'émergence d'un christianisme africain, d'une Église réellement africaine. Une dernière critique sape l'analogie qu'établit facilement la théologie de l'inculturation entre l'incarnation du Verbe dans l'humanité et l'infusion du message révélé dans les cultures. On le voit, il s'agit d'une remise en cause de la manière de poser le problème de l'inculturation. Celle qui suggère tacitement de remonter au christianisme « pur », « originel » ou au message révélé à son « pur état », afin d'établir un face-à-face avec lui, en contournant le christianisme déjà « inculturé » de l'Occident que les missionnaires ont transplanté en Afrique. Or,

« le christianisme à l'état pur, note le Père Claude Geffré, n'existe pas: il s'agit toujours d'un christianisme inculturé et cela dès les origines de l'Église. De même, la foi abstraitement n'existe

¹³⁷ *Ibid.* p. 21.

¹³⁸ Voir *Profils du Zaïre*, p. 146.

¹³⁹ ESCHLIMANN, J-P., *Art. cit.*, 24.

pas: il s'agit toujours de la foi selon un certain conditionnement historique. En d'autres termes, c'est mal poser le problème de l'inculturation que de s'imaginer un christianisme occidental qui cesserait d'être occidental pour devenir africain, un peu à la manière dont on change de vêtements selon les opportunités historiques »¹⁴⁰.

De son côté, le Professeur Gustave Martelet soutient que parler d'un christianisme pur est une méprise parce que les Écritures elles-mêmes n'ont pas été transmises à l'état pur. Bien plus, ces Écritures sont déjà dans une culture. Dès lors, une transmission de la foi à l'état pur n'existe tout simplement pas¹⁴¹.

Signalons que le Pasteur zairois Kā Mana, ancien candidat au sacerdoce catholique et un des promoteurs de la théologie de la reconstruction s'est approprié la plupart de ces critiques. Il les exprime avec l'agressivité « prophétique » d'un homme révolté ou avec une virulence manifeste¹⁴².

Remarquons que les critiques contre l'inculturation et ses manifestations dans la pratique ecclésiale en milieu zairois ne manquent pas de pertinence. Il nous est apparu intéressant de mesurer l'impact qu'elles ont généralement produit dans l'Église catholique du Zaïre, particulièrement dans le monde des théologiens.

2) *La contre-offensive des pionniers de la théologie de l'inculturation*

Dans un univers habitué à l'« unanimité » ou à « l'union qui fait la force », les griefs contre la théologie de l'identité culturelle sont apparus comme une entrave à l'efficacité de la lutte contre l'hégémonie occidentale; laquelle a conduit à la négation de l'humanité des noirs. Pour beaucoup, il s'agit d'un coup des « ennemis de l'inculturation » ou de la théologie africaine, mais aussi des traîtres de l'africanité. En fin de compte, on a reconnu, non sans quelques réserves, la valeur de ces critiques qui, aujourd'hui, continuent de tomber et de se multiplier. « Toutes ces mises en garde, écrivait Oscar

¹⁴⁰ GEFRE, C., *Art. cit.*, p. 58.

¹⁴¹ MARTELET, G., *Art. cit.*, p. 118.

¹⁴² Voir notamment KĀ MANA, *Op. cit.*

Bimwenyi, ne sont pas vaines. Nous pensons, au contraire, estime-t-il, qu'elles sont utiles et opportunes »¹⁴³.

Malgré la multitude de critiques ici résumées, l'inculturation demeure prioritaire dans l'Église du Zaïre, clamée avec le même zèle qu'au départ. On justifie cette attitude à partir de deux principaux arguments qui ont engendré des comportements pratiques qualifiés de têtus par les uns et de persévérants par les autres.

a) Le bosquet initiatique n'est pas encore brûlé...¹⁴⁴

La principale réplique est celle qui démontre la vitalité des cultures africaines aujourd'hui. Il s'agit d'un argument qui renforce la clé de voûte même de la théologie de l'inculturation en ces termes: la modernité n'a pas englouti l'africanité, principalement celle d'antan. De ce point de vue, prétendre que les cultures négro-africaines sont archaïques paraît relever, du moins pour les partisans de l'inculturation, d'une « lecture diachronisante de la synchronie socio-culturelle négro-africaine, en rejetant dans un lointain passé archaïque ce qui constitue la situation réelle et actuelle de toute grande majorité du peuple »¹⁴⁵.

Une démonstration érudite montre que « les peuples négro-africains vivent, actuellement, selon les lignes générales de leurs propres traditions. Celles-ci sont bien vivantes et nullement « moribondes » comme on le prétend. Il n'y a pas lieu de parler, à leur sujet, d'« archéologie » sans abuser du terme »¹⁴⁶. Par ailleurs, les remises en question de l'option dite « culturaliste » de protagonistes de la libération masque une espèce d'aliénation, sinon un « héraclitéisme culturel », dans la mesure où elles font deux poids deux mesures. Rappelons une fois de plus ce qu'écrit le théologien Bimwenyi Kweshi :

¹⁴³ BIMWENYI KWESHI, O., « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable. Réflexions fondamentales sur le séjour africain dans l'éclaircie du Christ », dans SAC, *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan (12-17 septembre 1977), Paris-Dakar-Abidjan, Présence africaine-Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978, p.117.

¹⁴⁴ Métaphore utilisée par Bimwenyi Kweshi Oscar dans ses écrits. Elle veut signifier que les cultures africaines, symbolisées par la case de l'initiation traditionnelle, survivent et subsistent.

¹⁴⁵ BIMWENYI KWESHI, O., *Art. cit.*, p. 117

¹⁴⁶ ID.

« ... pour ce qui concerne l'Occident, nos auteurs trouveront tout à fait normal d'invoquer à longueur de pages les mânes d'un Thalès de Milet, ou d'un Socrate, d'un Platon ou d'un Aristote, d'un Augustin ou d'un Saint Thomas d'Aquin, d'un Descartes, d'un Kant ou d'un Hegel, et j'en passe ! Et personne ne parlera alors d'« archéologie » ! Des penseurs modernes n'ont-ils pas retrouvé des « pré-socratiques » ! On n'a pas besoin d'être un grand sociologue pour savoir que l'état de ces « philosophies » d'il y a plus de vingt siècles était aussi éloigné que possible de celui où vivent ces penseurs du xxe siècle finissant. Et il n'y a pas lieu, semble-t-il de parler de « démarches archéologiques » ! Leurs conseils gratuits - dont nous leur sommes gré - devraient sans doute valoir également pour leurs auteurs »¹⁴⁷.

D'aucuns ont même prétendu que l'inculturation est une forme de libération, celle qui emprunte le chemin de la désaliénation culturelle. Car, estiment-ils, un homme ou une femme sans culture, est tout simplement un déraciné, un errant au désert, sans boussole. Ainsi, et c'est l'opinion largement partagée dans les milieux de la réflexion théologique au Zaïre, les fouilles culturalistes sont non seulement justifiées, mais aussi fondamentales. A l'analyse des thèmes de Semaines théologiques et de publications qui en résultent, cet état d'esprit est le plus dominant dans la pratique de la théologie en Église. Cependant, la persistance des griefs n'a pas manqué de contrebalancer l'effort de certains esprits ouverts.

b) Pour l'équité thématique

Bien que les critiques du mouvement de l'inculturation soient minoritaires dans les rangs de nos théologiens catholiques zaïrois, leurs opinions, conjuguées à l'effritement des mouvements socio-politiques de la différenciation identitaire advenue en fin de décennies 80, ont dissuadé certains esprits éclairés. C'est ainsi qu'est née une autre opinion qui ne saurait toutefois s'identifier à un courant théologique. Cette opinion préconise une articulation entre inculturation et libération. Elle considère ces dernières comme deux courants complémentaires de l'unique théologie négro-africaine. Elle conseille par ailleurs au courant de la libération de se départir, elle aussi, d'un subtil mimétisme de la spécificité théologique latino-américaine, elle-même greffée sur le marxisme et accusée de rabaisser les noirs de ce continent sous les couleurs d'un « racisme courtis ». Les tenants de cette opinion soulignent avec force que la pauvreté des négro-africains et négro-africaines n'est pas qu'économique, moins encore sociale et politique.

Elle est aussi anthropologique selon le mot du regretté Engelbert Mveng. A ce titre, les recherches sur la libération par la culture ne sont pas vaines. Elles participent au même combat de la libération de la personne. Un Kangudi a noté avec netteté qu'

« une théologie africaine attentive au pôle andrique de la structure de la Révélation, c'est-à-dire comprise comme « science du destin divin de l'homme » ne peut s'enliser dans un antagonisme factice confinant presque à un manichéisme entre inculturation et libération en les concevant comme deux orientations étanches et opposées. Elle doit plutôt les insérer dans un ensemble plus vaste de l'épanouissement de l'homme dans toutes ses dimensions »¹⁴⁸.

Et de conclure: « L'inculturation et la libération dans le champ de la théologie africaine ne doivent pas s'entrechoquer, mais s'appeler mutuellement. La conjonction entre les deux tendances - qui ne sont certes pas définitives ni exhaustives - n'est pas une synthèse accommodante, encore moins une pure et simple juxtaposition de complaisance, mais une unité dialectique »¹⁴⁹.

Autant le reconnaître avec lucidité, au terme du débat de principe, la théologie africaine est passée à un débat interne. Celui-ci n'a pas manqué de la virulence et de l'animosité inhérentes à toute lutte scientifique et politique. Il reste à savoir en quoi cet affrontement de jeunes loups du champ théologique négro-africain a profité à la vie ecclésiale ou/et lui est liée, du moins dans le contexte qui nous concerne ici. L'enjeu est de taille. Pour le mesurer, nous croyons nécessaire d'explorer davantage la pratique théologique en milieu zaïrois pour comprendre un tant soit peu le pourquoi des accentuations, des priorités, des latences et des limites jusque là observées.

II.3.3. Le drame de la pratique théologique dans une Église locale

Dans sa gestation en sol zaïrois, la théologie négro-africaine n'a jamais cessé de se définir comme une oeuvre d'Église, destinée à contribuer à l'auto-construction d'une

¹⁴⁷ ID.,

¹⁴⁸ KANGUNDI KABWATILA, « Inculturation et libération en théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989), Kinshasa, FCK, 1989, p. 207.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

Église authentiquement africaine¹⁵⁰. Dans quelle mesure et de quelle manière la théologie a-t-elle contribué aux tâtonnements de l'Église catholique du Zaïre ? Les points précédents ont tenté de répondre à cette préoccupation. Mais la contribution de la théologie à la vie de l'Église locale ne s'est pas faite sans heurts, ni frustrations. Il en résulte une dramatique qui s'articule en trois points reliés entre eux. Nous avons tenu à les cerner, ne fût-ce qu'à grands traits.

a) Une pratique coupée des pratiques sociales et ecclésiales réelles: les limites des allusions au réel

Dans ses rapports avec le cheminement ecclésial, la pratique théologique présente, en règle générale, des distances qui lui confèrent un haut statut d'abstraction, en tout cas coupé des pratiques sociales et ecclésiales concrètes. C'est pour avoir remarqué cette absence d'immersion dans le réel que d'une part, le Cardinal Malula lançait un cri pathétique à l'ouverture de la VIIIe Semaine Théologique de Kinshasa, réclamant de toute urgence une solide réflexion théologique sur les ministères dans l'Église locale. Son exhortation soulignait implicitement le vide théologique devant l'acuité des problèmes pastoraux du terroir, c'est-à-dire les défis du pays réel dans toutes ses dimensions¹⁵¹. D'autre part, réunis à Rome pour le Synode Épiscopal mondial de 1974, les Évêques d'Afrique et de Madagascar tiraient au clair ce qui jusque là paraissait absent ou nébuleux dans la théologie négro-africaine en général et qui avait un impact sur la pratique théologique dans l'espace zaïrois.

« Toute action pour construire nos Églises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés. C'est à partir de ces communautés que nous apporterons au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques... mais une pensée théologique propre qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés, une pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Église, attentive à la vie de nos communautés chrétiennes et respectueuse de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies »¹⁵².

¹⁵⁰ Voir NTEDIKA, K., « La théologie au service des Églises d'Afrique », dans *RAT*, 1 (1977), p. 5-30.

¹⁵¹ Voir MALULA (Card.), « Discours d'ouverture », dans *Ministères et services dans l'Église. Actes de la VIIIe Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FTCK, 1973, p. 12-14.

¹⁵² « Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar: Promouvoir l'évangélisation dans la responsabilité », dans *DC*, 1664 (1974), p. 995.

Le ministère théologique reste pour beaucoup trop académique et parfois même verbeux. L'écueil nous guette tous. Il se présente souvent comme une pratique privée, hors des communautés et de vie des fidèles. On sait que peu, trop peu de théologiens exercent une responsabilité pastorale dans une communauté de base. Un nombre insignifiant s'occupe d'un ministère dominical en paroisse, sans cheminer pas à pas avec les fidèles. Ceux qui travaillent avec les communautés chrétiennes locales sont coupés de leurs collègues chercheurs. Est-il dès lors surprenant que les écrits de ces derniers soient remplis d'allusions aux expériences des autres dont ils ont tout simplement entendu parler ?

En conséquence, la théologie africaine reste une illustre inconnue auprès d'une frange de la population comme le prouvent le discours de ces désenchantés d'un groupe d'intellectuelles catholiques engagées en Église et interrogées sur la portée de cette théologie :

« Nous n'y comprenons rien. Et cela ne nous dit rien. Nos théologiens parlent et écrivent en un langage abstrait, théorique qui nous dépasse parce que nous n'y sommes pas préparées. Nous nous demandons quel objectif ils poursuivent. Y a-t-il une théologie qui nous aurait été donnée et qui n'est pas bonne pour nous ? Nous ne comprenons pas »¹⁵³. Par contre, elles affirment sans équivoque que : « la théologie de la libération nous intéresse au plus haut point car elle est concrète et opérationnelle; elle touche aux réalités de la vie. Tandis que notre théologie africaine reste au niveau de la théorie...de la messe en rite zaïrois »¹⁵⁴.

Preuve flagrante de la désincarnation de la pratique théologique, de sa coupure d'avec la base. Cette situation suffit, à elle seule, pour établir la question des priorités en théologie africaine. Ajoutons que le manque de rapports entre la pratique théologique et la conjoncture socio-politique et économique laisse décrier. Tout se passe comme si on était dans un monde sans problèmes socio-politiques, paisible et non écrasé par la barbarie du régime en place. D'où l'absence de la théologie dans les débats sur les problèmes socio-politiques. Il faut faire sans doute exception ici pour les louables activités de

¹⁵³ Cité par TSHIBOLA, K., « Femme africaine devant la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 273.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 274. L'auteur qui a recueilli ces propos a pris le soin de noter que dans son questionnaire, aucune allusion n'a été faite à la théologie de la libération. Nous nous souvenons des applaudissements soulevés par la lecture des résultats de cette enquête aux Facultés catholiques de Kinshasa.

l'AMOZA¹⁵⁵, qui ont vu le jour à la fin des années 80. Cependant, à tout prendre, les activités théologiques se bornent à une intra-ecclésialité coupée de son conditionnement socio-historique.

Les théologiens africains eux-mêmes reconnaissent cette misère de leur pratique, non sans réalisme. Ainsi, tout en reconnaissant les mérites des actuelles Facultés catholiques de Kinshasa, le Professeur Kabasele, un des rares chercheurs enracinés dans la pratique des communautés chrétiennes, regrette que leur fonctionnement, « trop dépendant de l'Occident par personnes interposées, ne fait pas de ces facultés des fers de lance de la formation de nos Églises. Les fers de lance sont plutôt dans nos communautés de base »¹⁵⁶.

A la lecture de la production théologique zaïroise, on a comme l'impression que ses premiers destinataires sont hors de nos sociétés, loin d'elles en tout cas. On sent qu'on cultive et miroite, la plupart du temps, l'exotisme, le « spécifiquement africain » du folklore pour défier les occidentaux et s'affirmer à leurs yeux, en tentant d'écraser les mythes qui nourrissent les préjugés du passé colonial. Cet « extravertisme » révèle en un sens le refus d'affronter les dures réalités du terrain. Il n'y a, en conséquence, quasiment pas de collaboration avec les communautés qui font une expérience vivante avec le Christ dans un contexte plein de contradictions. C'est avec raison que l'Abbé Kalonji Ntekesha soulignait la « nécessité pour les spécialistes (de la théologie) de collaborer avec les CEB et les pasteurs pour déboucher sur des conclusions réalistes »¹⁵⁷.

Cet aspect dramatique du divorce de la théologie d'avec le réel explique peut-être le foisonnement des « il faut que », « nous souhaitons que », « nous recommandons », « nous devons », « il importe que », etc., consignés dans les Actes de colloques et les

¹⁵⁵ AMOZA= Association des moralistes zaïrois. Cette association n'est pas l'apanage de théologiens, elle regroupe des intellectuels de plusieurs disciplines (théologie, philosophie, droit, histoire, science politique, etc...)

¹⁵⁶ KABASELE, L., « Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium*, 251, 1994, p. 79. Dans son livre récent, cet auteur stigmatise l'insuffisance théologique d'un ancrage dans les interrogations vitales de la société africaine. Voir *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, p. 95.

¹⁵⁷ KALONJI, N., *Op. cit.*, p. 53.

écrits de théologiens. Le plus gênant c'est qu'on n'en mesure pas ou très peu les chances de réalisation. Pire encore, on les multiplie sans en suivre l'impact dans la réalité. Tout porte à croire qu'on court après l'utopie, on fait son travail, sans se soucier de son enracinement dans le vécu réel, ni même de ses éventuelles incidences sur le concret.

En outre, ainsi que le note Monseigneur Tshibangu, ceux qui se sont essayés de plonger dans l'étude du contexte n'ont pas manqué d'étaler des extravagances révélant des limites épistémologiques assez gênantes:

« S'il est recommandable et légitime de travailler habituellement en Afrique en s'interrogeant sur les situations africaines, il est de constat que de tels sujets sont souvent traités sans y mettre toute la rigueur critique requise, cela par défaut de principe et critères établis et éprouvés de référence, ou par manque de maîtres qui soient de véritables experts et spécialistes au niveau scientifique et donc qui soient réellement fiables »¹⁵⁸.

Mais ce n'est pas tout.

b) La pathologie de la main basse de Rome

La pratique théologique en milieux catholiques zaïrois est méticuleusement « surveillée » par Rome. Cette surveillance « sacrée » s'exerce par le biais de ses « yeux » que sont la nonciature apostolique, l'épiscopat, l'Opus Dei et certains missionnaires. Elle s'exerce autant sur le plan doctrinal que sur le plan disciplinaire, en vue, affirme-t-on, de sauvegarder l'orthodoxie et la catholicité dans cette Église locale connue pour ses élans avant-gardistes. Rien d'étonnant que les mises en garde, les orientations et parfois les injonctions mêlées aux admonestations du Saint-Siège atterrirent intempestivement sur les bureaux des responsables de centres de recherche théologique¹⁵⁹.

Le problème est sans nul doute général au niveau des Églises locales du monde entier, mais il se pose avec une acuité particulière dans l'Église qui est au Zaïre. Un cas de figure signalé par l'Abbé Kalonji Ntekesha suffit pour l'étayer :

¹⁵⁸ TSHIBANGU, T., « Cheminement personnel et voies de la théologie africaine . Message », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 23.

¹⁵⁹ On trouve cette économie de la surveillance apostolique dans les *Documents* que publie à l'occasion la RAT. Il en existe sur le dialogue avec les religions traditionnelles africaines. Voir RAT, 16 (1992), p. 243-256.

« On se rappelle le cas récent qui a opposé le liturgiste Abbé Kabasele Lumbala à Rome. En effet, une expérimentation avait conduit ce curé de la paroisse Tshijiba (diocèse de Mbuji-Mayi au Zaïre) et son conseil paroissial à utiliser des matières locales (manioc et maïs) comme matière eucharistique. Cela en raison du manque des matières traditionnelles. Un homme en mal d'espionnage a prévenu Rome, qui a ordonné une enquête en hauts lieux de l'Église du Zaïre. Après des explications solides, l'accusé reçut comme réponse de Rome par les intermédiaires officiels : « KABASELE NON INQUIETANDUS » »¹⁶⁰.

Dans le même sens, des théologiens ont souvent été sommés de s'expliquer sur leurs opinions théologiques en rapport avec des thèmes jugés névralgiques par les autorités romaines. Dans ce domaine, certains théologiens ont revendiqué le *droit à l'hérésie*, quitte à la démontrer et à la démonter par la suite; car, estiment-ils, une hérésie peut permettre de purifier la croyance et la foi.

Cette surveillance romaine de la pratique théologique a naturellement son pendant dans l'Église locale : la tentative de domestication par l'épiscopat. La théologie devient ainsi un savoir domestiqué. Ce volet n'est en réalité qu'une instance locale exigée par la surveillance « sacrée ». Au nom de cette domestication, des théologiens ont été évincés, humiliés et contraints, soit à l'exil, soit à la réclusion dans le diocèse d'origine, désertant ainsi leur poste de chercheur ou de collaborateur de l'épiscopat. Selon nos enquêtes, il est apparu très difficile de comprendre les raisons réelles de l'humiliation de ces hommes qui ont donné leur vie à l'Église et qui ont consacré leurs efforts à la compréhension du mystère de la foi dans le contexte négro-africain. Mais on peut les deviner. Un évêque dont nous préservons ici l'anonymat nous a toutefois confié que « leurs convictions théologiques n'étaient pas innocentes dans leur sort »¹⁶¹. Les raisons souvent évoquées pour justifier la sanction donnée à ces hommes servent à maquiller les vraies causes. Les Bimwenyi Kweshi Oscar, les Ngindu Mushete, les Lufulwabo, et autres protagonistes de première heure de la théologie africaine sont aujourd'hui hors de circuits officiels de la recherche théologique. Nous ne pouvons résister ici à la tentation de citer un cas assez ironique, celui du Professeur Bénézet Bujo, brillant moraliste à l'intelligence fabuleuse. Démissionné des FCK, il est aujourd'hui titulaire de

¹⁶⁰ Cité par KALONJI, N., «Théologie africaine et expérience chrétienne de la base », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, note 29, p. 106.

¹⁶¹ Propos recueilli pendant nos études aux FCK, auprès d'un évêque.

la chaire de théologie morale dans une université suisse. Son drame est raconté dans un petit ouvrage rendu célèbre : *Le diacre d'un théologien africain*, 1987¹⁶².

~~Ces entraves~~ à une recherche libre et constructive font beaucoup de victimes et de plusieurs manières. Si les plus audacieux des théologiens catholiques zaïrois en assument toutes les conséquences, d'autres se contentent de s'adonner à des recherches qui évitent à tout prix les « questions frontières », pourtant d'une brûlante actualité pour nos fidèles. Quand leur perspicacité les pousse à poser ces questions qui heurtent la conscience des fonctionnaires romains, ils se voient contraints à la rétractation, ou à l'abandon. Un exemple suffira. Monseigneur Kanyamachumbi, ancien vicaire général de Goma, avait entrepris de très pertinentes recherches sur la polygamie. Nommé secrétaire général de l'épiscopat zaïrois, il s'est rétracté publiquement plus d'une fois, invoquant des erreurs de jugement... Cela eut lieu au cours des séances des Semaines théologiques de Kinshasa, devant des assemblées de scientifiques. Ce fut un profond « mea culpa » auquel nous avons personnellement assisté avec étonnement.

Ce genre de main basse de Rome sur la pratique théologique au Zaïre, comme partout dans les Églises du sud, crée une véritable pathologie chez les théologiens catholiques. Les conséquences sont bien sûr prévisibles et on les ressent dans notre Église. A ce jour, et c'est ce qui nous apparaît paradoxal, nous ne connaissons pas une oeuvre théologique mise à l'index ou un théologien excommunié. Mais il n'y a rien d'étonnant à voir des chercheurs en théologie poser avec acuité des questions théologiques dans un contexte africain précis et aboutir à des conclusions en tout point conformes aux « positions du magistère », trahissant ainsi le débat scientifique et la possibilité de nouvelles compréhensions du mystère chrétien. Pour les mêmes motifs ou pour d'autres que nous ignorons, d'aucuns s'amuse à greffer des solutions de leurs maîtres à penser occidentaux sur des problématiques conditionnées par la férocité des réalités locales. Tout bien considéré, c'est une prudence frileuse qui paraît masquer la dramatique de la pratique théologique.

¹⁶² BUJO, B., *Le diacre d'un théologien africain* (Spiritualité du Tiers-Monde, 1), Kinshasa, 1987.

c) Les chaînes des finances

La recherche théologique, tout comme des pans entiers des activités ecclésiales, est financée à partir de l'extérieur. Cette situation joue un rôle paradoxal dans la pratique théologique au Zaïre. D'une part, elle engendre une complaisance dans les prises de position devant les questions épineuses sur lesquelles les opinions de milieux de bailleurs de fonds sont notoires. Nul doute qu'elle soit un handicap à une recherche engageante et engagée, capable de révolutionner le monde scientifique. On sait à ce propos que les thèmes de certains colloques théologiques sont censurés par les donateurs avant d'être retenus pour financement. Il va de soi que les sujets controversés sont évités. Un cas de figure à retenir est celui de la différence subtile entre la *RAT* et le *BTA*. La première, revue scientifique des FCK a choisi de publier les activités théologiques en Afrique. Par contre, le *BTA*, organe officiel de l'AOTA, est axé sur la théologie africaine. L'option de cette dernière est donc claire: promouvoir la théologie africaine et non seulement une théologie en Afrique comme l'est la *RAT*. Nous avons appris que c'est pour éviter les pièges idéologiques de celle-ci que le bulletin de l'AOTA s'est nommé *BTA*. Mais, aujourd'hui, la *RAT* continue de faire son chemin, tandis que le *BTA* est financièrement asphyxié et s'est limité à quelques numéros.

D'autre part, et c'est le deuxième aspect du paradoxe, cette dépendance financière sert souvent d'alibi pour masquer des complaisances théologiques. On sait que sous d'autres cieux, les recherches recommandées et financées par des organismes privés existent. Il en est découlé souvent des apports positifs. Aussi, la dépendance financière crée-t-elle plus de peur que de mal, dévoilant ainsi un complexe d'infériorité qui mine la contribution attendue des théologiens catholiques du Zaïre. On n'ignore pas non plus que les avancées de la théologie africaine « financée de l'extérieur » sont reconnues dans le paysage de la théologie au niveau mondial. Le défaut d'autofinancement de la recherche théologique dans un contexte de sous-développement ne nous dispense pas de risquer la créativité en théologie. Cette remarque clôture le long chapitre de quelques réalités marquantes de la post-mission au fil de deux décennies décisives.

CONCLUSION

Ce troisième chapitre nous a permis de relever quelques aspects saillants du cheminement ecclésial dans la période des grands bouleversements socio-politiques rythmés par l'idéologie de l'authenticité. Nous avons d'abord tenté de décrire à grands traits les lignes directrices de cette idéologie, ainsi que le conditionnement socio-politique et économique dans lequel elle a plongé la société zaïroise. Ce préalable nous a conduit à rendre compte du processus d'auto-réalisation de l'Église catholique du Zaïre en nous arrêtant à deux types de pratiques saisies dans leur déploiement historique. Notre attention dans cette observation s'est d'abord portée sur la pratique d'insertion ecclésiale dans les enjeux socio-historiques. Deux volets de cette pratique ont été analysés. Tout d'abord l'agir ecclésial dans le contexte de la bataille contre les assauts du régime Mobutu, et ensuite son versant pratique à travers les CEB. Il est apparu que tout en étant un ferment de l'Église qui est au Zaïre, cette pratique est soumise à des tensions qui tempèrent le triomphalisme des discours officiels de la hiérarchie. Nous nous sommes enfin imposé comme tâche de suivre le cheminement de la pratique théologique. Inséré dans le contexte ecclésial concret, ce processus nous a semblé très lié à l'exigence centrale de l'inculturation autour de laquelle s'articulent les manifestations d'une Église en quête d'identité, laissant certains esprits insatisfaits. Nous avons tenté enfin de souligner la dramatique de la pratique ecclésiale.

Une vision d'ensemble de toutes ces réalités dessine le profil de l'Église de la post-mission au Zaïre, ses aspirations, ses tâtonnements et ses drames. En somme, les décennies 70 et 80 nous semblent être celles d'un accouchement d'une Église post-missionnaire à prétentions locales. Les indications ainsi rappelées nous mettent en assez bonne position pour aborder la suite de ce mouvement ecclésial dans la période cruciale de la première moitié des années 1990.

CHAPITRE IV

SIGNES ET INTERPELLATIONS DANS LA PRATIQUE ECCLÉSIALE DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DES ANNÉES 90

« Là où la cause de l'homme, de sa dignité et de sa liberté, est remise en question, l'Église ne peut être absente. Le processus de démocratisation lance un défi à l'Église aussi bien à sa vie interne qu'à sa façon d'être signe prophétique de salut, de libération et de justice au sein de la société humaine qui se construit »¹.

0. INTRODUCTION

Dans le chapitre précédent, nous avons tenté de cerner, de manière critique, le cheminement de l'Église catholique en contexte de nationalisme zaïrois authentique. Ce cheminement est marqué par la lutte contre les déviations du régime dictatorial, mais aussi par la recherche d'un statut identitaire propre qui s'articule autour de l'insertion des phénomènes culturels dans la compréhension, l'expression, la célébration et la transmission de la foi. Notre observation se voulait critique. De cette manière, tout en soulignant les efforts fournis pour inscrire le phénomène ecclésial dans un contexte si difficile, nous avons indiqué les limites qu'ils portent ou les pièges qui les minent. Ces considérations nous permettent d'aborder la dernière phase de la post-mission ici retenue: la première moitié des années 1990. Cette période que limitons à la promulgation de l'exhortation post-synodale du Synode africain en septembre 1995 est, comme les trois décennies précédentes, pleine d'enjeux. D'une part, elle est marquée par la chute de l'idéologie politique de l'authenticité advenue sous la pression de la Perestroïka. Avec l'effondrement de cette idéologie, on a assisté au retour du multipartisme, d'une relative liberté d'expression et d'associations, etc. D'autre part, cette époque a inauguré la mise en route de l'aventure démocratique. La pratique ecclésiale s'en trouve marquée. La lutte de l'Église des années précédentes contre le régime dictatorial s'est transmuée en action politique de grande envergure; les laïcs la répercutent à leur manière; au même moment, l'Église est

¹ « Préface » à *Église et démocratisation en Afrique*. Actes de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993, Kinshasa, FCK, 1994, p. 5.

engagée dans un processus synodal à l'échelle de toute l'Afrique. C'est visiblement une autre phase de la post-mission qui commence. Il nous a paru utile de sonder comment chemine l'Église catholique du Zaïre dans cet univers.

Au contraire des deux précédents chapitres, nous ne rendons pas compte ici de quelque pratique précise de l'agir ecclésial. Comme on le sait, les pratiques ecclésiales ne changent pas subitement, ni de manière automatique. Dans leur parcours, elles sont teintées de continuités et de ruptures observables à travers des décennies, voire des générations. Dans la première moitié de la décennie en cours, il nous est apparu des signes et des interpellations dans les pratiques sociales et ecclésiales. Quiconque s'intéresse au phénomène d'Église chez nous ne saurait les ignorer. Notre regard s'arrêtera sur quelques agitations et bouleversements non moins significants qui agitent la pratique ecclésiale globale. Dans la dynamique d'ensemble, ces nouvelles façons d'agir dans certains secteurs de la vie ecclésiale nous apparaissent, à ce stade de notre recherche, comme des signes de nouveaux chemins d'Église devant lesquels on ne saurait rester longtemps indifférent. C'est à ce titre que nous les évoquons à cette phase de notre recherche.

Quatre points rendent compte de certains de ces signes et interpellations en regard de la pratique ecclésiale. Le premier point se centre sur l'agir politique de l'Église officielle. Le deuxième point, quant à lui, rend compte de certaines alternatives à caractère social et politique essentiellement issues de la base. Nous y exposons des gestes et attitudes de certaines catégories d'acteurs et actrices ecclésiaux qui révèlent un type spécial de la présence de l'Église dans la société zaïroise. Le troisième point souligne quelques aspects du « synode africain » dans le contexte zaïrois, en tant que fait ecclésial significatif. Le dernier point enfin survole le projet de l'autonomie financière initié par l'épiscopat zaïrois en 1994.

Considérés dans leur ensemble, les composantes de ce chapitre sont en lien avec le précédent non seulement au plan chronologique, mais aussi au plan de la dynamique d'insertion et de manifestation de l'Église dans un contexte changeant. L'évolution de la

dynamique ecclésiale qui a débuté depuis les années 1960 y est constante, mais ses acquis et ses tâtonnements ne sauraient laisser un observateur dans l'indifférence.

I. ÉGLISE CATHOLIQUE OFFICIELLE ET DÉMOCRATISATION

Depuis la tentative d'ouverture du Zaïre au projet démocratique, le 24 avril 1990, l'Église catholique officielle est très présente en politique. Elle s'est illustrée autant par ses prises de position face au processus de démocratisation en cours, que par sa participation au débat politique. Pour nous en convaincre, nous pensons utile d'examiner d'abord les prises de position de l'Église officielle, leur nature et leurs implications. Ensuite, il sied de mesurer le niveau de participation au processus de démocratisation de la branche officielle de cette Église. Il est banal de signaler que ce type de présence d'Église en société ne va pas sans poser des problèmes. Nous en souleverons quelques-uns qui nous sont apparus incontournables.

I.1. Intensification du discours socio-politique de la hiérarchie de l'Église

Le volet remarquable de la réalité ecclésiale dans cette première moitié de la décennie 90 est sans nul doute celui du discours socio-politique de l'épiscopat. Une avalanche de lettres pastorales, messages, communiqués de presse et exhortations de l'épiscopat en constituent la matrice². Ces documents expriment le prolongement de la

² La liste est longue mais aussi significative. *Tous appelés à bâtir la nation. Mémorandum et Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CEZ, 1990; *Libérés de toute peur, au service de la nation. Message des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CEZ, 1990; *Libérer la démocratie. Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'épiscopat, 1991; *Déclaration de l'épiscopat du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos de la Conférence nationale souveraine*, Kinshasa, 1991; *Pour un nouveau projet de société zaïroise. Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général, 1992; *Déclaration des évêques à la conférence nationale souveraine*, 30 mai 1992; *Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Église pour le service de la nation. Message de l'épiscopat du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du secrétariat de la CEZ, 1992; *Pour la poursuite de la démocratisation au Zaïre. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CEZ, 1992; *Sauvons la nation. Message de l'épiscopat du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat de la CEZ, 1993; *Un effort supplémentaire pour sauver la nation. Message des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Éditions du secrétariat de la CEZ, 1993; *Tenez bon dans la foi (cf. 1P 5,9)*.

pratique prophétique examinée dans le chapitre précédent, mais avec un peu plus de fermeté et de franchise. Issus en général des Assemblées Plénières de la CEZ, de son Comité Permanent, des Conférences épiscopales régionales ou de certains évêques en particulier, leurs destinataires sont les catholiques, les politiciens, les « hommes de bonne volonté » et les partenaires étrangers du Zaïre. L'« assassinat » de l'État, les manoeuvres dilatoires du pouvoir, les faux débats de la classe politique, etc, y sont dénoncés sans ambages. Qu'on en juge par la virulence de ce passage:

« Au regard de ce qui se passe dans notre pays, force nous est de constater que nous nous éloignons dangereusement de la vérité, de la charité, de la justice, de la paix, de l'unité et de la concorde. Nous tenons encore une fois à dénoncer le vide et le caractère nuisible du pouvoir qui, progressivement, conduit notre pays à la destruction et l'État à la désintégration »³.

Les évêques dénoncent surtout le blocage du processus de démocratisation et ses conséquences néfastes compromettant le présent et l'avenir de la nation⁴.

L'épiscopat souligne, par ailleurs, preuves à l'appui, l'échec du régime en place sur tous les plans : social, politique et économique⁵. Il établit aussi les responsabilités. Sous l'appellation « dirigeants », il fustige tous les responsables politiques impliqués dans la gestion de la chose publique. Il dresse un sévère réquisitoire contre leur manière de gouverner, n'hésitant pas à les qualifier eux-mêmes de manipulateurs « véreux et sans scrupule », d'« agitateurs » qui réveillent les passions ethniques et régionalistes du peuple à des fins égoïstes... Il stigmatise « la prolifération des partis sans idéologie politique précise ni projet de société, l'instabilité des alliances entre eux, le propension à la trahison et au mensonge, et enfin, l'opportunisme qui règnent dans les milieux des dirigeants de notre

Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et Mémoire au Président de la République, Kinshasa, Éditions du Secrétariat de la CEZ, 1993; Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités, Kinshasa, Éditions du Secrétariat de la CEZ, 1994; Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple. Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, Éditions du secrétariat, 1995. On consultera aussi à MPATI ne NZITA, N., « L'Épiscopat zaïrois face à la démocratie naissante au Zaïre », dans Z-A, 265 (1992), p. 268-274; GAISE N'GANZI, R., L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril-24 avril 1995). Essais et Témoignages (Église africaine en dialogue), Kinshasa, FCK, 1996.

³ *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, n. 3.

⁴ Voir *Libérer la démocratie*, 1991.

⁵ *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, n. 8-14

pays, (et qui) laissent croire qu'il n'existe pas de vraie classe politique au Zaïre »⁶. Les évêques pointent du doigt le chef de l'État, soulignent sa responsabilité personnelle dans ce chaos aux multiples visages.

« En concentrant entre ses mains tout le pouvoir et un droit illimité sur les avoirs du pays et en gardant la main haute sur les forces armées, écrivent les évêques, le Chef de l'État joue un rôle capital et déterminant. Sa responsabilité personnelle est lourde et grande, aussi bien dans la situation catastrophique du pays aujourd'hui, que pour l'avenir, dans la quête des voies et moyens d'y apporter une solution valable et durable »⁷.

En évoquant la fierté qu'affiche souvent le Président Mobutu d'appartenir à la grande famille chrétienne catholique, ils l'interpellent au plus haut point pour débloquer la situation du pays⁸.

En outre, les prélats catholiques préconisent une saine démocratisation du pays. Leurs écrits ressemblent à un plaidoyer en faveur des élections libres, de la réconciliation nationale et du respect des aspirations et des droits du peuple meurtri par la dictature des dernières décennies. Ils estiment que l'instauration d'une réelle démocratie est une oeuvre de tous les enfants du pays, avec l'aide des nations étrangères. A ce propos, l'Église officielle du Zaïre a réitéré sa position de ne vouloir être inféodée à aucun parti politique. Sans vouloir se substituer à l'État, elle a réaffirmé, comme par le passé, que son point de vue s'inspirait de l'Évangile et de l'enseignement social de l'Église. A ce titre, son rôle se limiterait à former et informer le peuple, de par sa vocation de « Mère éducatrice », tout en restant déterminée à interpeller les consciences de tous et toutes à temps et contretemps⁹. A cet effet, et profitant d'une relative liberté d'expression, la Conférence épiscopale a créé la revue mensuelle *Renâitre*, dont la direction est confiée aux jésuites. Certains diocèses se sont dotés des radios communautaires¹⁰. Même si on y sent encore la peur de la répression

⁶ *Mémorendum des évêques du Zaïre au Président de la république*, 1993, p. 19.

⁷ ID.

⁸ ID.

⁹ Voir *Tous appelés à bâtir la nation*, n. 13; *Tenez bon dans la foi (CfIP5, 9)*; n. 19; *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, n. 27. En réalité, la définition de ces tâches de l'Église dans sa pratique politique servait aussi à tempérer les ambitions des jeunes clercs, constamment tentés de se substituer en quelque sorte aux politiciens.

¹⁰ *Radio- Amani* pour l'archidiocèse de Kisangani, *Elikya* pour celui de Kinshasa, *Lendis* pour celui de Molegbe, etc.

et la psychose de la censure de l'État, ces radios sont une tentative courageuse d'un franc jeu de l'Église catholique en pays zaïrois. On y aborde les thèmes relatifs à l'auto-développement, à la prise en charge de la population par elle-même et à la responsabilisation des chrétiens et chrétiennes dans la cité, au nom de la foi au Christ ressuscité.

Il est important de souligner ici que le concept de libération a fait son irruption dans le discours socio-politique de l'épiscopat. En effet, notent les évêques zaïrois, « Réduit dans sa grande majorité à vivre en dessous du seuil minimum de pauvreté et étouffé, par trente ans de dictature, dans sa liberté d'opinion, d'expression et d'association, notre peuple ne peut attendre longtemps l'heure de sa *libération* et la fin de ses malheurs »¹¹. À cela s'ajoute une vive prise de conscience du combat pour la justice, la paix et les droits humains¹². À cet effet, les Commissions Justice et Paix ont été instaurées ou sont devenues opérationnelles dans beaucoup de diocèses. À l'analyse, ces commissions semblent faire écho au cri désormais célèbre poussé par le Pontife romain Jean Paul II, à savoir « L'homme est le chemin de l'Église »¹³. Leurs actions restent cependant peu retentissantes, du moins quand on considère l'ensemble de l'Église catholique du Zaïre.

Par ailleurs, les évêques des provinces touchées par les exactions populaires fomentées par les discours politiques xénophobes ont saisi l'occasion pour exprimer leur indignation et inviter les populations au respect des droits humains et à la réconciliation. Ainsi en est-il des évêques du Shaba, du Kivu et du Kasai. Les premiers ont publié des lettres pastorales en rapport avec l'expulsion massive des populations kasaïennes de la région cuprifère¹⁴ où ils vivaient depuis des décennies¹⁵. Des exhortations du même genre

¹¹ *Mémorandum des évêques au Président de la république*, p. 18. C'est nous qui soulignons.

¹² On se référera ici aux communications faites au Synode africain à Rome.

¹³ JEAN-PAUL II, *Redemptoris hominis*, 14.

¹⁴ On lira: CEPTEL, *Lettre des évêques du Shaba*, Lubumbashi, 1990; ID., *Reconstruire le pays dans la paix. Déclaration des évêques du Shaba*, Kalemie, 1991; ID., *Message des évêques de la province ecclésiastique de Lubumbashi aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Lubumbashi, 1992; ID., *Lettre pastorale des évêques du Shaba: Vos enfants en holocauste*, Lubumbashi, 1992; KABANGA, E., *Sans regret ni honte*, Lubumbashi, 1992; ID., *Caïn et Abel*, Lubumbashi, 1992; ID., *C'est à moi que vous l'avez fait*, Lubumbashi, 1993; SONGASONGA, F., *Appel aux populations de Kolwezi et toutes celles du Shaba*, Kolwezi, 1992; ID., *Message de Pâques*, Kolwezi, 1993;

ont été formulées à l'intention des ecclésiastiques également déchirés par cette situation¹⁶. En certains endroits, ces discours ont été accompagnés des gestes évangéliques remarquables. Les diocèses de Kolwezi, Kamina et Kalemie ont même constitué des Commissions des « délogés » pour venir en aide aux sinistrés du Shaba. Quant aux évêques du Kasai, tout en regrettant les actes inhumains infligés à ces derniers, ils se sont employés à leur assurer de leur soutien, en vue d'une harmonieuse intégration dans leur nouvelle société¹⁷. Des actions menées conjointement avec l'ONU et soutenues par les communautés diocésaines ont émergé dans les villes où sont regroupées les populations venues du Shaba.

Dans l'ensemble, le discours socio-politique de l'épiscopat a souvent été bien accueilli par la grande majorité de la population, sauf bien sûr par les milieux proches du pouvoir. Les commentaires qu'il a suscités dans les cercles de solidarité, les partis politiques et les journaux locaux en témoignent éloquemment¹⁸. Les chrétiens et chrétiennes catholiques leur ont réservé, pour la plupart, un accueil favorable. Tout porte à croire que cette entreprise de l'épiscopat a été perçue comme une toile de fond du combat de l'Église pour la démocratie, et partant, un type de participation au combat contre la dictature mobutiste. Toutefois, cette participation a un autre niveau.

KIMPINDE, *Regardons hardiment l'avenir*, Kalemie, 1992; ID., *Convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle*, Kalemie, 1993; ID., *Vivons en frères dans la paix*, Kalemie, 1992; AMSINI, E., *Lettre pour le carême 1994: « sur la pénitence pour la vie éternelle » (Lc 13, 3-5)*, Kipushi, 1994...

¹⁵ Sur cette expulsion, on lira TABLE DE CONCERTATION SUR LES DROITS HUMAINS AU ZAÏRE, *Zaire 1992-1996. Chronique d'une transition inachevée*. Vol. I, p. 101, 109 ss.

¹⁶ Voir prioritairement SONGASONGA, F., *Lettre d'éclaircissement adressée à tous les prêtres, religieux et religieuses du diocèse de Kolwezi*, Kolwezi, 1993. On sait que dans certains diocèses du Shaba, des prêtres et des religieuses originaires du Kasai et de Maniema ont été contraints de quitter leurs diocèses d'incardination ou leurs congrégations sous la pression des événements socio-politiques pour gagner leurs provinces d'origine. Ces départs ont créé un malaise général dont souffre encore aujourd'hui l'Église du Shaba.

¹⁷ TSHIBANGU, T., *L'Église et la situation de la population du Kasai. Lettre-Memo du 8 septembre 1994*, Kananga, Info-Ciam, 1994.

¹⁸ Dans le dernier cas, qu'il suffise de mentionner les articles les plus percutants: « Les évêques accusent les politiciens de mettre en péril les institutions de la CNS », dans *Référence Plus*, 160 (27 avril 1993), p. 8; « Les évêques accusent le pouvoir et dénoncent l'assassinat de l'État », dans *Standard*, 61 (21 septembre 1993), p. 9.

I.2. La participation politique de la hiérarchie de l'Église catholique

Plus que jamais, la présence de l'Église hiérarchique en politique a franchi les frontières du discours. Elle s'est aventurée au-delà des simples déclarations jusqu'à une implication plus ou moins directe dans les hauts lieux des décisions politiques. Deux niveaux de participation méritent d'être rappelés: à la Conférence nationale souveraine (CNS) et au Parlement de transition.

I.2.1. Des prélats catholiques et des cadres ecclésiastiques « intermédiaires » à la CNS

En conformité avec les vœux formulés dans le Mémoire des évêques de 1990¹⁹, une délégation d'évêques zairois, assistés de quelques prêtres et laïcs parmi lesquels des professeurs des FCK membres de l'Association des moralistes zairois (AMOZA)²⁰, a pris part aux assises de la CNS.

« Notre conscience de pasteurs, déclarent les évêques, nous invite vivement à prendre part à ce débat national, car ses enjeux sont d'une importance vitale pour l'avenir du pays. En effet, si nous ne prenons garde, nous risquons de voir des personnes moins sensibles, sinon indifférentes au sort et au bonheur de nos populations saisir l'occasion pour conduire le pays dans des querelles, des divisions, voire des guerres fratricides »²¹.

Fort de cette conviction, et sous la pression du peuple zairois, Monseigneur Monsengwo, archevêque de Kisangani et ancien président de la CEZ, a été élu président de la CNS. Le prélat avait la bénédiction de la CEZ et l'approbation apparente de Rome.

Alors que les évêques se félicitaient de leur critique globale de la société des années 70 et 80²², les cadres « intermédiaires », eux, surtout les membres de l'AMOZA, faisaient

¹⁹ Voir *Tous appelés à bâtir la nation*.

²⁰ Pour connaître les objectifs, les discours et la signification de la présence à la CNS de cette délégation de l'Église officielle, nous renvoyons à *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine* (Église en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie), Kinshasa, FCK, 1993.

²¹ *Ibid.*, p. 5. La délégation de la CEZ était constituée entre autres des messeigneurs Monsengwo, Tshibangu, Biletsi, Matondo... qu'accompagnaient de prêtres et laïcs venus de différents diocèses.

²² On se rapportera à MATONDO, k. N., « Déclaration de la conférence épiscopale du Zaïre à la conférence nationale souveraine », dans *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine*, p. 5-23.

une entrée remarquée à cette réunion politique. Le Professeur abbé Nyeme Tese, président de l'AMOZA, a conduit les travaux de la Commission d'éthique. Son secrétaire, le Professeur Mvumbi Ngolu Tsatsa, a été élu rapporteur d'une sous-commission de cette commission, et le Professeur Ngwey Ngond'a Ndenge, membre influent de cette même association, a participé activement aux travaux de la sous-commission sur l'éducation. Plus qu'une présence symbolique, la participation de ces hommes d'Église a été significative. Les conclusions de la commission d'éthique ont été fort appréciées par tout le peuple. On y a stigmatisé les aspects de la crise morale qui sévit au Zaïre et tracé des avenues pour en sortir. L'influence de l'éthique chrétienne y était ressentie²³, manifestant ainsi la participation de l'Église catholique dans l'élaboration du projet de la nouvelle nation zaïroise.

L'Église officielle a voulu ainsi suivre de près le débat politique, suggérer à temps ses vues sur le présent et l'avenir de la nation, exprimer les inquiétudes et les espoirs des masses populaires. C'est donc en défenseurs des personnes humaines que les délégués catholiques mandatés par l'Église officielle se sont présentés à ce forum à caractère socio-politique. La CNS a ainsi servi d'instance de collaboration à la construction d'un nouveau projet de la nation et non d'une tribune de plaidoirie pour restaurer un État de chrétienté.

De manière générale, les délégués de l'Église catholique, comme les représentants des autres couches de la société, se sont livrés à une autocritique de la situation alarmante du pays. Tout comme les autres participants, ils en ont souligné la gravité. Ils ont préconisé l'instauration urgente des institutions démocratiques, sans revendiquer des privilèges spéciaux de l'époque du Padroado et des concordats. Des aspects d'un nouveau projet de société ont été proposés çà et là, rejoignant ainsi les revendications tapageuses des partis politiques.

²³ Voir NYEME, T., « Témoignage d'un théologien africain, conférencier », dans *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine*, p. 40; VUMBI, N.T., « L'impact de

I.2.2. Un évêque aux commandes du Parlement provisoire

Jouissant du prestige et de la confiance unanime placés dans l'Église catholique en milieu zaïrois, Monseigneur Monsengwo, après avoir conduit la CNS, a été élu à la tête du Parlement de Transition. À l'instar de ce qui s'est passé un peu plus avant au Bénin, au Togo, au Gabon et au Congo, on estimait cet évêque capable de jouer au sapeur pompier pour équilibrer les vues de différentes tendances politiques qui se sont dessinées très tôt à la CNS. Modérateur attiré, il a effectivement joué, pendant un temps, le rôle délicat d'un homme neutre avant de se voir retirer, quelques années après, la confiance des acteurs politiques. Oscillant entre les grandes capitales du monde contemporain (Washington, Paris, Bruxelles, Ottawa, etc), les états majors des partis politiques de l'Opposition et la Présidence de la république, Monseigneur Monsengwo a été malmené avant de se voir évincé par une alliance de circonstance des parlementaires de toutes les tendances. A un moment, sa tête était même mise à prix et les églises catholiques des grandes villes zaïroises menacées d'être pillées. Une avalanche de reproches collaient à sa personnalité: « évêque corrompu par la dictature », « prélat ambitieux du pouvoir », « satan en soutane et en calotte », « cleric naïf », etc. Fondées ou pas, ces accusations étaient proférées, parfois même certains membres de la hiérarchie.

Conjuguée à la pression romaine qui l'invitait sans cesse à abandonner son mandat, bien que plusieurs fois contrée par la CEZ, cette impopularité a fini par le faire démissionner de ses fonctions de président du parlement de transition en janvier 1996²⁴. L'épopée de « Monseigneur le Président » a ainsi connu un règne controversé et une triste fin dont l'Église catholique entière du Zaïre est sortie couverte de honte. En tout état de cause, cette participation au monde de la haute politique a révélé les limites d'une action ecclésiale dans ce monde de magouille qu'est la classe politique zaïroise. Voyons

l'Éthique à la conférence nationale souveraine », dans *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine*, p. 51-55.

²⁴ TABLE DE CONCERTATION POUR LES DROITS HUMAINS AU ZAIRE, *Op. cit.*, p. 434, 490-491.

rapidement quels sont les problèmes posés par cette forme de présence de l'Église dans cette société tumultueuse.

I.2.3. Opportunisme et naïveté: aspects de la problématique de l'Église en politique

a) De l'opportunisme

S'il est vrai que dans le passé, l'Église catholique officielle s'est distinguée en menant une lutte politique par et à travers ses documents pastoraux, il est aussi vrai que l'intensification de ce type de présence d'Église en terrain politique en début de la décennie 90 relève du principe de continuité mais aussi de l'opportunisme. Continuité d'abord, parce qu'elle s'inscrit dans la dynamique de la pratique prophétique telle qu'esquissée dans le chapitre précédent, avec les mêmes limites. L'abondance de références aux documents épiscopaux du passé en témoigne. Opportunisme ensuite, parce que cette intensification n'est pas le fait du hasard.

D'une part, la relative liberté d'expression rendue possible par le régime mobutu en avril 90 a donné naissance à une presse libre où foisonne une diversité de tendances. Les unes sont restées attachées aux forces du statu quo, tandis que d'autres se sont rangées derrière les partisans du changement démocratique²⁵. On y dénombre des journaux, revues, magazines et ouvrages abordant diversement l'actualité et les réalités zairoises. Le gouvernement s'est souvent trouvé débordé et même accablé par la virulence, la franchise, les évidences d'arguments de cette presse, à telle enseigne que la censure est devenue quasi impossible pour freiner ces élans. De ce fait, il recourt souvent à la répression²⁶. On le voit, c'est donc cette ouverture à la liberté, bien qu'encore limitée, qui est à la base de cette ascension de la presse qui, par ricochet, brave le mensonge et la désinformation populaires de l'appareil étatique. L'intensification des activités politiques de l'Église officielle se situe dans la même logique. C'est, nous semble-t-il, une tentative de faire comme tout le monde

²⁵ On se rapportera à De Villers, G. (dir.), *Zaire, années 90. Vol. 2. Zaire 1990-1991: Faits et dits de la société d'après le regard de la presse*, Bruxelles, CEDAF- ASDOC, 1992.

dans le contexte sociétal du moment. En ce sens, ces activités relèvent bel et bien de l'opportunisme.

D'autre part, quand on sait que les évêchés des pays africains engagés dans les conférences nationales ont joué un rôle politique de premier rang²⁷, on découvre davantage le caractère opportuniste de cette forme de présence de l'Église officielle dans la société. On a voulu faire comme tout le monde ailleurs au Bénin, Togo, Gabon et Congo.

L'inquiétude que recèle l'opportunisme peut, bien sûr, se résorber face à un certain éloge de la disponibilité évangélique. Toutefois, il n'est pas inutile de se demander s'il existe une prophétie pour temps de crise et une autre pour temps de largesses politiques. L'interrogation est d'autant plus profonde qu'il serait hypocrite de l'éluder. De toute façon, les fluctuations et les fléchissements de l'agir politique de l'Église officielle frisent une adaptation du message évangélique qui s'assimilent à une trahison maquillée de la force de l'Évangile. On est en face d'un balancement d'une Église ajustée au rythme des humeurs des gens du pouvoir. Dès lors, l'« à contretemps » qui accompagne une annonce authentique de l'Évangile n'a plus son sens. Il est en tout cas domestiqué et hypothéqué par les manoeuvres politiques.

b) De la naïveté

À l'examen, le côté intensif de la forme de présence de l'Église en terrain politique soulève trois questions. Celles-ci manifestent en quelque sorte la naïveté qui marque ce type d'agir ecclésial. Face à une certaine satisfaction de type triomphaliste qu'on observe dans les milieux ecclésiastiques²⁸, ces insuffisances ressortent de manière évidente. D'une

²⁶ Des cas d'emprisonnement de journalistes sont souvent signalés. Qu'on se réfère à TABLE DE CONCERTATION SUR LES DROITS HUMAINS AU ZAIRE, *Op. cit.*

²⁷ Des analyses éclairantes sur ce phénomène sont ici intéressantes à lire. On se limitera à MOREL, Y. « Démocratisation en Afrique noire. Les « conférences nationales » », dans *Études*, 376, 6 (juin 1992), p. 733-743; M'NTEBA, M., « Église, société, démocratie en Afrique contemporaine. Les conférences nationales et la figure du président-évêque », dans NDI-OKALLA, J. (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, P. 85-109.

²⁸ Voir par exemple *Église et démocratisation en Afrique*, 1994; GAISE N'GANZI, R., *Op.cit.*; *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine*, 1993.

part, l'on se demande ce que vaut encore la dénonciation, quelque prophétique qu'elle soit, dans un contexte de contestation populaire comme celui du Zaïre d'aujourd'hui. On le sait, la nouvelle presse et les organisations des droits humains comme l'Azadho, Voix des sans voix, Lizadho, etc, évoquent les réalités zairoises avec fermeté, détermination et parfois même agressivité qui noient les prétentions prophétiques de la hiérarchie catholique. Pour le dire plus clairement, la dénonciation devient un exercice de routine, en tout cas en voie de dépassement. Elle n'a de valeur réelle que si elle s'accompagne d'un autre volet pour en assurer le sérieux et l'efficacité. L'Église officielle est donc restée accrochée à une forme de pratique qui ne réussit pas à se mettre au diapason des enjeux de l'heure. Plus regrettable est le fait que l'on ne se soucie pas des effets réels de la dénonciation. Tout porte à croire qu'on est content d'avoir au moins dénoncé, un peu comme tout le monde ou presque, pour prouver son désaccord avec le régime en place. Le ton et le style utilisés dans les documents où s'étale cette dénonciation sont eux aussi emprunts de naïveté. On a comme l'impression qu'on s'adresse à une foule de fidèles disposés à recevoir la « nourriture » spirituelle. On y repère un manque d'engagement qui contraste avec la puissance sociale que représente l'Église catholique au Zaïre. Par ailleurs, dans ses attitudes, Monseigneur Monsengwo, pour ne parler que de lui, affichait un optimisme sans bornes, même là où la situation exigeait de la fermeté. Ses prises de position devant les problèmes cruciaux de la nation, surtout aux temps des conflits, étaient parfois ambiguës, en tout cas naïves. Il se refusait parfois à utiliser ses prérogatives juridiques au nom de son sacerdoce, au point que l'autorité religieuse et la personnalité politique qu'il incarnait, étaient visiblement en conflit.

À cette première question s'ajoute une deuxième. Même en face du cas Monseigneur Monsengwo, l'Église officielle n'a jamais cessé de clamer son apolitisme et sa neutralité, en conformité avec la doctrine en la matière, laquelle est échaffaudée par les Églises des sociétés démocratiques. Cette question a une connotation théologique dont nous nous occuperons plus tard. Les fréquentes évocations doctrinales quant à l'agir politique de l'Église nous apparaissent comme un alibi qui masque le manque de courage prophétique et

la peur qui étranglent nos pasteurs²⁹. Ne s'agit-il pas là aussi d'une façon camouflée de conserver les privilèges acquis qui les éloignent de plus en plus du bas peuple, ou tout simplement du goût de la tranquillité dans une société violentée ? À propos de cet éloignement qui concerne presque tous les ecclésiastiques, il est bon de noter ce cri pathétique du « Mouvement des femmes pour la Justice et la Paix », au départ adressé aux religieuses oeuvrant en terre zaïroise, mais qui concerne toutes les personnes consacrées :

« Brisez l'écart et le complexe de supériorité qui vous séparent de notre peuple. Comment être espérance de vie pour le peuple si vous ne portez pas leurs angoisses ? (sic) Luttons ensemble pour créer une nation et un continent où le peuple se prend réellement en charge, un peuple libre, un peuple plein d'espérance, croyant obstinément en la justice et la paix, nées de la mort et de la résurrection du Christ. Bousculez et brisez la tranquillité de vos couvents pour entrer avec le Christ dans le tumulte de la lutte pour la survie »³⁰.

Une troisième question se pose impérativement: le peuple de Dieu a les yeux tournés vers de l'épiscopat quant au comportement chrétien dans le contexte politique actuel. Dans l'ensemble, le peuple de Dieu est amorphe, passif. On sait que l'épiscopat est habitué à déverser ses positions et ses vues sur la situation politique, au nom, en lieu et place de tous les fidèles catholiques. Rien d'étonnant à ce que ceux-ci continuent d'attendre d'en haut les grandes lignes de l'action de l'Église en politique. Cette attitude interroge, sans nul doute, l'agir politique de l'Église officielle. Elle révèle en tout cas une certaine façon de faire et d'être Église. Cependant, des exceptions fort significatives sont apparues çà et là. Elles sont issues de l'Église d'en bas et tiennent une place assez importante dans le concert des signes et interpellations de cette première moitié des années 1990. Faisons-en un tour rapide.

²⁹ Des illustrations de cette attitudes auto-justificatives et de satisfactions complaisantes sont nombreuses dans les documents épiscopaux de la Transition démocratique. On trouvera des exemples dans MO-SENGWO, P., « Église et Politique », dans *NRT*, 116 (1994), P. 481-494.

³⁰ MOUVEMENT DES FEMMES POUR LA JUSTICE ET LA PAIX, *Message à toutes les « Mamans Religieuses » qui vivent au Zaïre*, Kinshasa, s.d., p. 4.

II. DES ALTERNATIVES DE L'ÉGLISE D'EN-BAS

Dans la foulée de la participation à la vie politique, des initiatives de la base ont vu le jour. Oeuvres des chrétiens et chrétiennes d'en bas, initiées ou auxquelles se sont joints un certain nombre de clercs dont un bon nombre de missionnaires expatriés, ces organisations connaissent aujourd'hui un cheminement qui nous semble assez intéressant sur le plan de l'ecclésiologie politique et de la pratique ecclésiale tout court. A l'avant-plan de ces alternatives figurent d'abord des groupes de réflexion critique et de résistance, composés de quelques dizaines des membres oeuvrant auprès de milliers de Zaïrois et Zaïroises. Il y a ensuite des gestes et attitudes de certains groupes du clergé. Nous ne retiendrons que ceux qui ont fait une irruption marquante sur la scène socio-ecclésiale et qui sont révélateurs d'un éveil ecclésial dont il importe de ne pas minimiser l'importance.

II.1. Des groupes de réflexion critique et de résistance

Avec la relative liberté d'expression et d'association accordée par la Transition, on a vu émerger ça et là des groupes de fidèles catholiques de plusieurs professions. Nés à l'initiative de clercs clairvoyants ou de chrétiens et chrétiennes, ces groupes ont eu, en certains milieux catholiques, l'aval de la hiérarchie ecclésiale. Il s'agit, d'une part, de groupes: *Amos*, *Comité de coordination laïque*, *Mouvement des Femmes pour la Justice et la Paix* pour le diocèse de Kinshasa. D'autre part, il y a les groupes *Justice et Libération* et ses associés *Lotus*, *Amis de Nelson Mendela* et *Horeb* pour le diocèse de Kisangani. Il y a enfin le Groupe *Jérémie* de Bukavu et les *Amis du Père Matota* dans le diocèse de Kisantu.

Certains de ces groupes ont des ramifications dans d'autres diocèses du Zaïre. Ainsi en est-il des groupes *Amos* et *Le Comité laïc de coordination* dans certains diocèses du Kasai. Ailleurs, c'est dans les Commissions diocésaines de Justice et Paix, évoquées plus haut, que l'on observe des activités proches ou semblables à celles des groupes précités. Sans être entièrement des relais explicites des premiers, ces commissions se reconnaissent

plus proches de la hiérarchie et se fixent les mêmes objectifs que leurs partenaires de groupes de réflexion critique et de résistance.

Ces groupes se définissent comme des lieux de réflexion critique des enjeux de la situation du pays, à partir du registre de la foi³¹. Ils entendent répondre aux exigences de leur adhésion à la foi chrétienne en regard du conditionnement du Zaïre d'aujourd'hui. A cet effet, leurs activités se répartissent sommairement sur trois axes: la formation aux droits de la personne, la redécouverte du caractère subversif de l'Évangile en vue de la libération intégrale, et enfin la vulgarisation des stratégies d'auto-développement et de résistance à toute forme d'exploitation de la personne humaine.

a) Formation à l'action et aux vertus démocratiques

Nées dans un contexte de quête démocratique, les initiatives des groupes chrétiens de la base sont d'abord et avant tout vouées à l'avènement d'un État de droit au Zaïre. Celui-ci étant conçu comme une synergie d'efforts auxquels toutes les couches de la population doivent participer, ces groupes ont senti le besoin de l'impérieuse formation démocratique des citoyens et citoyennes. Dans une population qui compte un assez grand nombre d'analphabètes, démobilisés et maintenus dans l'ignorance de leurs droits et devoirs fondamentaux, ces groupes se sont donné la vocation de les divulger et de les défendre en toutes circonstances, dans un esprit évangélique.

Des sessions et conférences de formation socio-politique, parallèles aux activités des partis politiques, sont régulièrement organisées en beaucoup de lieux. Les locaux paroissiaux servent souvent de cadres de rencontre. On y aborde des questions relatives à la justice, à la paix, aux élections démocratiques, à l'État des droits, aux droits de vote, à la dignité de la personne humaine et à la non violence³², etc. Les illustrations concrètes tournent souvent en dénonciation des violations flagrantes des droits humains. Aux lettrés

³¹ C'est ce qui ressort globalement de leurs statuts.

sont proposés des brochures vulgarisant les mêmes thèmes³³. Le pouvoir s'est toujours trouvé mal à l'aise face aux actions de ces groupes. Leurs animateurs, clercs et laïcs, se trouvent constamment exposés à la répression violente de la soldatesque au service de la dictature.

L'information, la conscientisation et la sensibilisation sont leurs méthodes privilégiées. Plutôt que de s'arrêter à une simple information, ces groupes apprennent aux populations à se prendre en charge et à résister à la violation de leurs droits et à une quelconque forme d'exploitation. Ils luttent avec acharnement contre la peur qui étrangle les Zaïrois et Zaïroises; peur des agissements brutaux du régime en place et peur de défendre leur dignité humaine. Bien qu'ils ne se réclament d'aucune obédience politique, ce type d'engagement les fait percevoir souvent comme des groupes de pression populaire, et donc associés aux partis politiques de l'Opposition.

b) La valorisation du caractère subversif de l'Évangile

Jamais l'Évangile n'a autant servi d'inspiration pour sortir de l'impasse socio-politique et économique qui perturbe le Zaïre. Les groupes chrétiens de réflexion critique y recourent pour préconiser une « libération intégrale »³⁴ des Zaïrois et Zaïroises. Selon eux, l'on ne peut prétendre au salut de l'âme sans se libérer du joug de la dictature. Dès lors, la libération spirituelle suppose une libération socio-politique et culturelle. Ce lien déborde le cadre restreint des groupes chrétiens de combat et se trouve aussi présent dans la pratique homilétique³⁵.

D'une part, l'émergence du concept de la libération est reconnue par plusieurs responsables de ces groupes comme étant inspirée par la théologie de la libération latino-

³² Dans certains diocèses comme Kinshasa, la non violence évangélique a été retenue, en collaboration avec les autorités diocésaines, comme thème du carême dans toutes les paroisses en 1992. La participation de la population chrétienne a été estimée nombreuse et enthousiaste.

³³ On y voit un prolongement et un complément du magnifique travail abattu par le Jésuite de Quirini depuis les années 1980 sur la Constitution, les droits de propriété, etc. À titre d'exemple, voir MPUNDU, J., *Démocratie, politique et non violence*, Kinshasa, 1992.

³⁴ L'expression est souvent utilisée dans ces milieux.

américaine et par celle du Camerounais Jean-Marc Ela³⁶. En ce sens, la lutte pour la justice, la paix, la libération, le respect des droits de la personne, etc, puise ses énergies dans la « subversion » de l'Évangile. Celui-ci déploie, dans les milieux d'action de ces groupes, sa fonction intime de la libération en Jésus qui, dans le Zaïre d'aujourd'hui, passe d'abord par la libération politique, sociale et culturelle. D'autre part, les responsables de ces groupes, tout comme leurs membres, reconnaissent unanimement qu'ils constituent une alternative au jeu prophétique jusque là entièrement joué par la hiérarchie de l'Église. La philosophie qui commande le choix des noms de ces groupes en témoigne éloquemment.

Dans la première moitié de la décennie 1990 sont apparus les premiers résultats de cette campagne de la libération au nom de l'Évangile. Le plus spectaculaire est sans nul doute le succès de la marche pacifique des fidèles de presque toutes les confessions chrétiennes de Kinshasa, à l'exception de quelques sectes. Cette marche du 16 février 1992, baptisée « Marche d'espoir »³⁷, était organisée sous l'impulsion du groupe Amos, du Comité de coordination laïque et de l'Association des abbés kinois. Outre Kinshasa, cette marche eut lieu à Kikwit, Kisangani, Kananga, Mbuji-Mayi et Bukavu. Elle avait pour objectif de forcer le pouvoir à rouvrir la CNS, suspendue quelques semaines auparavant par le Premier Ministre Nguz Karl Ibond. Pour lui donner le cachet chrétien, les organisateurs l'ont fait précéder de quelques jours de jeûne, de prière et d'adoration du Saint Sacrement dans presque toutes les paroisses des villes précitées. En beaucoup d'endroits, elle fut réprimée avec barbarie. Un seul évêque, Monseigneur Mununu de Kikwit, y prit part.

Le franc succès de cette marche est une preuve du dynamisme d'une action concertée entre ces groupes et les communautés chrétiennes de base. Elle a constitué en tout cas un acte populaire de résistance aux manoeuvres anti-démocratiques du régime Mobutu. Par ailleurs, le travail de ces groupes semble répondre adéquatement aux attentes d'un peuple assoiffé de liberté, de justice, de paix et de démocratie. Les résultats

³⁵ Le constat a été fait dans beaucoup de diocèses du Zaïre.

³⁶ Opinion issue de membres influents des Groupes Amos, *Justice et Libération et Jérémie*.

³⁷ Un livre en trace le portrait: DORLODOT, P. (dir.), « Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992. *Non-violence pour la démocratie au Zaïre* (Zaïre/Histoire & Société), Kinshasa-Paris, Amos-L'Harmattan, 1994.

provisoires jusque là obtenus à Kinshasa, à Kisangani, à Bukavu et à Kananga, pour ne citer que ces villes, semblent encourageants. Quelques exemples l'attestent. La population qui travaillent avec ces groupes commencent à s'affranchir de la peur de la répression politique, des organisations dites « de la base » prennent de plus en plus conscience qu'elles n'ont pas seulement que des devoirs envers l'État, mais aussi des droits comme la protection, la consultation sur des questions qui concernent la cité, etc. Il y a aussi un engouement à connaître les principes de la démocratie, ses exigences, ses bienfaits, les attentes qu'elle suscite, etc. Cet engouement est remarquable en regard du nombre de personnes qui invitent les animateurs de ces groupes pour une conférence ou pour une session. Dans la province du Kivu, le Groupe Jérémie a choisi de travailler en collaboration avec les ONG de la Société civile. Leurs actions collectives ont un impact non négligeable sur le plan socio-politique. Des comités de développement ont été créés dans certains villages, les gens n'hésitent plus à protester contre les autorités politiques qui maltraitent les pauvres paysans, etc.³⁸.

c) Apprentissage de l'auto-développement et de stratégies d'auto-défense.

La libération intégrale déjà évoquée plus haut n'a de sens que si elle débouche sur une vive conscience de la prise en charge de soi. Les groupes dont il est ici question ont orienté une partie de leurs activités dans le sens de l'auto-développement et de l'auto-défense. D'une part, ils aident la population à avoir confiance en elle-même et à se développer en comptant sur ce qui est disponible dans son milieu. Un travail de conscientisation est entrepris pour amener les individus à croire en eux-mêmes, en leurs capacités d'action et de participation à la construction de la société. Les animateurs de groupes initient les communautés chrétiennes aux méthodes élémentaires de développement et de changement de l'environnement. Dans une société entièrement tournée vers l'Occident, pareille tâche est incontournable.

³⁸ On consultera *Quand des forces populaires s'organisent... Chronique d'une société civile en formation au Sud-Kivu* (Voix du Tiers Monde), Bruxelles, Entraide et Fraternité, 1994

D'autre part, la formation des communautés insiste sur la défense de soi, de sa dignité, de ses droits... Le point de départ de cette action éducative réside dans le lot des problèmes quotidiens qui accablent les populations zaïroises : les arrestations arbitraires, les taxes intempestives, les cotisations illégales, etc. Un éclairage simple mais complet est donné sur chacun de ces problèmes, suivi d'une conduite responsable à tenir. Le tout apparaît élémentaire et très ordinaire, mais efficace. Parallèlement, un accent est mis sur le sens du devoir et du travail productif. Il s'agit, en réalité, d'un apprentissage à vivre dignement, en entravant toutes les tentatives d'exploitation humaine. Le groupe Jérémie de Bukavu et ses alliés locaux de la société civile ont obtenu des résultats remarquables. Arrêtons nous à ce témoignage:

« Dans une collectivité, en 1990, les populations se sont rebiffées. Chaque jour, au marché, le commandant militaire de la place prenait une certaine quantité de vivres dans les paniers des femmes. Il délivrait aussi des convocations tout à fait illégales pour lesquelles les gens devaient payer : on vous appelle à comparaître, donc vous devez payer quelque chose. Les gens ont aussi refusé définitivement de payer ça...»³⁹.

On a aussi dénombré des actes variés de résistance en beaucoup d'endroits où s'exercent les activités de ces groupes.

Pour clore ce point, disons qu'il est encore tôt pour mesurer avec objectivité les chances réelles de ces groupes dans la pratique ecclésiale. Signalons toutefois qu'ils sont dans une situation inconfortable. D'un côté, ils se heurtent à la méfiance de la hiérarchie de l'Église catholique. Celle-ci les trouve trop subversifs et dérangeants; on estime qu'ils troublent la tranquillité de l'Église en société et risquent d'attiser les conflits entre l'Église et l'État. En conséquence, dans les diocèses où ils se sont implantés, les responsables de l'Église locale tentent de les accaparer, voire d'entraver leur dynamisme. Dans ce cas, la hiérarchie disperse leurs ténors qui sont membres du clergé en les éloignant ou en les plaçant hors d'état d'agir efficacement. Des responsables des groupes *Jérémie* de Bukavu et *Justice et Libération* de Kinshasa ont été envoyés aux études en Occident, tandis que le fondateur du groupe *Amos* de Kinshasa, récipiendaire du Prix *Pax Christi* 1994, a été

³⁸ On consultera *Quand des forces populaires s'organisent... Chronique d'une société civile en formation au Sud-Kivu* (Voix du Tiers Monde), Bruxelles, Entraide et Fraternité, 1994

marginalisé en recevant une nomination dans une paroisse périphérique de son diocèse. La volonté de décourager ou de domestiquer les élans de ces groupes est donc manifeste. Par ailleurs, ces groupes sont l'objet d'une énorme suspicion de la part du pouvoir civil. Celui-ci les considère comme des groupes de pression qui sont en train de défaire une arme longtemps utilisée pour endormir la population. De ce point de vue, le pouvoir tente d'endiguer leur action et leur militantisme prophétiques. Leurs responsables sont souvent pourchassés, surveillés, voire emprisonnés.

II.2. Gestes et attitudes au tournant du processus de démocratisation

La vague démocratique des années 90 a plongé toute la société zaïroise dans une euphorie indescriptible. Des masses de gens longtemps aphones pendant les années de la sévère dictature de Mobutu se sont déliés la langue, non sans conséquences sur tous les plans. Certains groupes d'ecclésiastiques et de fidèles, n'appartenant pas nécessairement aux organisations citées plus haut, se sont distingués par une prise de parole responsable et des gestes non moins significatifs. Loin d'être le fruit d'actes isolés ou l'effet du hasard, ces gestes et attitudes nous sont apparus des acquis fondamentaux désormais présents dans l'univers ecclésial du Zaïre et avec lesquels on devrait composer. Au fond, ils constituent, nous semble-t-il, un message à l'Église qui est au Zaïre et qu'il importe de décoder sans trop attendre. Survolons certains de ces gestes et attitudes.

II.2.1. Des prêtres s'expriment...

Des ecclésiastiques sont sortis de leur mutisme depuis les années 90. Nous avons observé une prise de conscience du rôle combien important qu'ils peuvent jouer dans le contexte socio-politique où s'exerce la mission de l'Église aujourd'hui. Trois niveaux de prise de responsabilité nous semblent plus marquants:

³⁹ *Ibid.*, p. 23.

a) Des prédications engageantes et engagées

Un des premiers faits les plus frappants est sans nul doute une annonce foudroyante de l'Évangile de libération. Celle-ci se réalise principalement dans la pratique homilétique, la prédication de retraites ou de recollections, les sessions de pastorale, etc. La Parole de Dieu y a révélé une puissance qui interpelle, dénonce, accuse, stigmatise et attaque les fossoyeurs de la société zaïroise. La souffrance du peuple zaïrois y est perçue sous le prisme de l'exode. Tout en invitant le peuple chrétien du Zaïre à crier sa souffrance à Dieu, les hérauts de la Parole de Dieu le stimulent pour qu'il contribue efficacement à l'avènement de la démocratie et d'un État de droit. L'Évangile a clairement retrouvé sa dimension politique, libératrice et même mobilisatrice. Il s'agit à proprement parler d'un mouvement de libération intégrale qui contraste avec les réserves longtemps observées dans les milieux ecclésiaux.

En 1992, nous étions vicaire dominical à la Paroisse Sainte Maria Goretti de Kinshasa. A cause de la brûlante actualité politique, on nous faisait souvent remarquer que nos « homélies étaient moins appréciées lorsqu'elles passaient sous silence l'actualisation socio-politique ». Une interprétation neutre, c'est-à-dire dépourvue de connotations politiques, recevaient un accueil glacé. Cette atmosphère a été observée dans beaucoup de paroisses à travers le Zaïre.

b) Les lettres-messages des religieux et des Abbés

Le monopole épiscopal du discours pastoral à caractère politique a été brisé sans préavis. Les années 90 ont vu émerger des écrits d'ecclésiastiques prenant clairement position sur les enjeux socio-politiques et spirituels de l'heure. Leur présence sur la scène ecclésiale et sociale est d'autant plus importante qu'il serait incorrect de l'ignorer. D'une part, les supérieurs majeurs d'instituts religieux oeuvrant au Zaïre ont publié un document percutant, sinon alarmant⁴⁰. Dans ce document, les supérieurs religieux souhaitaient

⁴⁰ ASUMA-USUMA, *Message du 15 février 1993*, Kinshasa, 1993.

ardemment la rupture des liens compromettants entre les hommes de la hiérarchie de l'Église et ceux du pouvoir. Ils proposaient notamment qu'on mette fin aux scénarios des messes télévisées dans la famille présidentielle ou à celui de célébrations pompeuses des funérailles des hommes de la république qui bâillonnent la nation zaïroise. D'aucuns sont allés jusqu'à envisager l'excommunication du Président de la république et des membres influents de son clan politique. Sans surprise, ces vœux sont restés lettre morte, après avoir suscité des commentaires de toutes tendances aussi bien dans les milieux ecclésiastiques que politiques.

D'autre part, des abbés ont publié des lettres se rapportant à la situation socio-politique du pays. Ces lettres sont un réel souffle prophétique d'un clergé assourdi par les cris d'un peuple aspirant profondément à la démocratie, mais en même temps ployant sous le poids d'une misère. Il s'agit, en réalité, de l'expression des angoisses et des aspirations de la société que partagent intimement les auteurs des documents. Ainsi en est-il des lettres-messages des abbés de Lubumbashi au Shaba⁴¹ et de celles des abbés kinois⁴². Des prières et des jeûnes « pour la libération du Zaïre » ont été organisées ça et là dans les paroisses et les groupes de prières.

II.2.2. La théologie à la rescousse de la démocratisation

Dans le chapitre précédent, nous avons mentionné que la pratique théologique axée sur l'inculturation manquait de registre politique. L'avènement du processus de démocratisation a changé le paysage de la recherche théologique au Zaïre. Outre la contribution de certains théologiens signalée plus haut, nous avons noté un foisonnement d'écrits autour du thème global « foi et politique ». Un éclairage de l'engagement chrétien en politique, son fondement théologique, ses objectifs prioritaires, le rôle des laïcs dans la

⁴¹ Voir *Message des prêtres de Lubumbashi aux chrétiens de bonne volonté*, Lubumbashi, 19 mars 1990; *Message des prêtres de Lubumbashi aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté*, Lubumbashi, 1994. On se référera aussi à leurs lettres aux autorités nationales de Kinshasa.

⁴² *Bâtir la nation, une tâche pour les chrétiens*, Kinshasa, 26 janvier 1992; *Message des abbés de Kinshasa au Peuple de Dieu*, Kinshasa, décembre 1992. On pourrait y ajouter la très populaire chanson « Po po po » de l'abbé Makamba, tiré de son album « J'ai vu la misère de mon peuple »

cité, etc, a été propulsé à l'avant-scène th ologique⁴³. Ces thèmes tiennent la vedette dans les publications à caractère théologique. De toute part et dans presque tous les domaines de la recherche th ologique⁴⁴, on ouvre de nouvelles avenues dans le domaine du vécu de la foi et dans la manière de faire  glise. Les responsabilités des croyants dans une société en recherche de plus de justice, de paix et de démocratie sont davantage évoquées, avec une insistance nouvelle. L'enseignement social de l' glise subit de plus en plus l'épreuve des circonstances humaines locales,  pluchant ainsi l'illusion de l'applicabilité universelle des principes généraux... Les Saintes  critures ne sont pas en reste. On s'applique, depuis un temps, à scruter l'agir prophétique de l'Ancien Testament, les bousculades révolutionnaires du Christ, etc. Toute cette entreprise se fait avec le souci de se conformer aux restrictions du Droit Canonique, afin d'asseoir son action sur une base juridique solide. Bref, il s'agit d'une recherche multiple pour la double cause de l' vangile et du bien commun.

II.3. Quand les langues des laïcs se délient...

Participant d'un mouvement général de revendication et d'expression d'idées qui bouillonnent dans l'esprit de tous et toutes au Zaïre, des laïcs catholiques, plus ou moins organisés ont, eux aussi, exprimé leurs frustrations, leurs angoisses et leurs espoirs. C'est à leurs pasteurs qu'ils s'en sont d'abord pris. A ce titre, leurs discours nous ont parus interpellants. Nous avons jugé utile d'en signaler quelques-uns, afin de mesurer leur importance ecclésiologique en cette fin du 20e siècle. Peut-être, influenceront-ils les avenues qu'est obligée de prendre une réalisation réellement incarnée de l' glise.

⁴³ La bibliographie est abondante. Il sied de signaler entre autres les réflexion de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa: * glises et démocratisation en Afrique*, 1994. D'innombrables articles de cette facture la littérature pastorale et religieuse. L'on consultera à ce propos: la *RAT*, *Telema*, *Z-A*, *Renaitre*, *Mbegu*, etc. Les sujets de mémoires de fin de cycle ou d'études notamment aux FCK et dans les grands séminaires, les scolasticats et les instituts de formation religieuse sont beaucoup axés, depuis un temps, sur cette problématique.

⁴⁴ Qu'on en juge par la diversité d'approches qu'offrent les Actes de la XIXe Semaine Théologique: * glises et démocratisation en Afrique*, 1994. Voir par exemple le titre combien parlant d'un petit ouvrage du professeur Kabasele. KABASELE, L., *Le culte et la démocratie*,  ditions Universitaires Africaines, 1994.

Le premier signe est celui des concertations et discussions des laïcs initiées par le cardinal-archevêque de Kinshasa dans certaines paroisses de son diocèse. En effet, lors des mises au point de la vie ecclésiale dans ces paroisses, des voix se sont levées pour clamer tout haut ce que beaucoup pensent tout bas. Il s'est dessiné, dans leurs propos, un énorme mécontentement envers le cléricalisme toujours régnant dans ces Églises paroissiales et qui, tout bien considéré et toutes proportions gardées, caractérise toute l'Église du Zaïre. A la suite de ce mécontentement, on a découvert que la docilité du peuple chrétien tirait à sa fin, que ce peuple se « dénaïvisait » et tentait de se prendre en mains. « Il faut que la démocratie s'instaure aussi en Église ! »⁴⁵, nous a confié un laïc de la paroisse Saint Alphonse de Matete à Kinshasa. Un mokambi a ajouté : « Les prêtres doivent cesser de nous traiter comme de grands enfants et tenir compte des opinions des CEB... ». De leur côté, des laïcs de la base se sont indignés de certaines attitudes de leurs responsables locaux. A la paroisse Saint Laurent de Ngaba à Kinshasa, les fidèles ont chassé leur Mokambi et fermé l'Église pendant un moment au prêtre animateur qui l'approuvait. Des doléances ont été portées au bureau de l'évêché. Ailleurs, des réformes ecclésiales profondes quant à la consultation des laïcs avant de prendre de grandes décisions ont été proposées. Il s'agit à proprement parler d'une révolution ecclésiale d'en bas qui annonce certainement des voies de réforme dans la manière de réaliser l'Église locale.

Plus éloquent est ce discours suivant d'un groupe de chrétiens de Kinshasa adressé aux évêques zaïrois et aux personnes consacrées:

« Ne demandez plus et refusez d'accepter des cadeaux qui compromettent votre liberté d'expression, ou des cadeaux « politiques » et médiatisés, à l'occasion des cérémonies religieuses: jubilés, ordinations sacerdotales, professions religieuses, inauguration des séminaires ou visites aux séminaires, paroisses ou oeuvres de l'Église. Tous ces gestes sont exploités parce que vos « bienfaiteurs » veulent faire croire au peuple qu'ils ont l'appui de l'Église, qu'ils sont bons chrétiens. Entre-temps les fonctionnaires, les enseignants ne sont pas payés. Si ces bienfaiteurs veulent aider l'Église, qu'ils le fassent comme tous les chrétiens pendant la quête de la messe, ou ailleurs en toute discrétion. La première chose que vous devez demander aux autorités de l'État, c'est une vraie conversion qui s'exprime en actes »⁴⁶.

⁴⁵ Pour mesurer l'ampleur de ce genre de discours dans les milieux des laïcs zaïrois, on lira avec intérêt NLANDU, T., *Pour une Église zaïroise démocratique. Le monologue d'un laïc (Parole aux sans voix)*, Kinshasa, Groupe Amos, 1995.

Dans la foulée de ce qui précède et loin de Kinshasa, d'autres signes se sont manifestés. A Isangi, dans la province du Haut-Zaïre, des fidèles catholiques ont verrouillé la cathédrale pendant des mois en 1993-1994. Ils contestaient une présence toujours importante de religieux et religieuses de l'ethnie d'origine de l'évêque qui, selon eux, « nouit les aspirants et aspirantes autochtones »⁴⁷. Leur évêque, originaire du diocèse d'Idiofa, a été contraint à un exil temporaire, errant entre Kinshasa et Rome, jusqu'au dénouement de la situation autour d'une table avec les délateurs, en présence d'une délégation de la conférence épiscopale de la province. Dans ce même ordre d'idées, le quotidien kinois *Elima* titrait, dans son édition du 20 août 1991: « Vers l'érection d'un nouveau diocèse autonome dans le Nord de Bandundu ? ». En outre, on sait que depuis des années, plus intensément encore à l'ouverture du pays à la démocratisation, une partie des catholiques du diocèse d'Uvira au Kivu réclament la partition du diocèse et se disent « colonisés » par leur évêque, dont la « nationalité zaïroise est douteuse ». A cet effet, ils ont distribué une série de lettres à toutes les institutions de l'Église et jusqu'au Vatican.

Ailleurs, la contestation a mis en cause les contre-témoignages des personnes consacrées, la mauvaise gestion des oeuvres d'Église, etc. Dans le diocèse de Boma, par exemple, vingt membres d'un certain « Comité diocésain du ministère des laïcs catholiques » ont écrit un pamphlet à leur évêque le 2 août 1991, avec copies à la nonciature apostolique et à la CEZ. En voici quelques extraits :

« Le chaos du pays a conduit le Zaïre à la conférence nationale, par la volonté des nationaux. Le chaos du diocèse à une conférence diocésaine, par la volonté de vos chrétiens. Cela est une évidence. Ne craignez rien, Excellence. Cette Conférence diocésaine ne sera pas le tribunal de vos excès. Il y sera seulement question de vous apprendre, à vous et à votre entourage, la manière de vivre et de diriger en disciple du Christ. Nous vous aimons, Excellence, et nous voulons que vous deveniez un Chrétien. Et c'est cet amour qui nous suggère de vous interpeller. Monseigneur Raymond Ndudi Nianga vous a légué un diocèse florissant et en pleine croissance. Aujourd'hui, nous vivons dans un diocèse moribond. Qu'en est-il des activités agro-pastorales du diocèse ? Nous citerons : la scierie, l'huilerie, la concasserie des noix de Kangu, les élevages de Muvangu, de Kai-Mbaku et de Kangu ? Qu'en est-il de l'imprimerie de Kangu après le départ du Père Xavier ? Qu'en est-il de la gestion de l'hôpital de Kangu après le départ des Soeurs missionnaires ? Qu'en est-il de la briqueterie de Kangu ou du bâtiment des Frères à Mbata-Mbenge ? Qu'en est-il de la gestion des écoles confiées à vos abbés ? Excellence, nous n'ignorons pas les vicissitudes de la

⁴⁶ « Message aux évêques, d'un groupe de chrétiens », dans *Mbegu*, 35 (1993), p. 10.

⁴⁷ Propos d'un ressortissant de la région, rencontré à Kinshasa. Notons que cet évêque vient d'être transféré dans son diocèse d'origine où il remplace Monseigneur Biletsi démissionnaire depuis deux ans.

conjoncture économique. Mais nous ne pouvons pas nous permettre de leur imputer, à elles seules, la responsabilité du désastre. Sinon, comment comprendre que dans cette dégradation générale, votre entourage et vous-même puissiez constituer un îlot d'aisance orgueilleuse ? Une aisance qui est le fruit d'une gestion dont les règles n'ont rien à envier le style Mobutu, à qui vous ressemblez à bien des égards. Nous savons que la table à manger d'un Phoba Bayombe, d'un Côme, d'un Vital Kualu (votre conseiller spécial d'on ne sait quoi), d'un Antoine Ndilu ne présente pas autant de pauvreté que celles d'autres abbés qui sont devenus des mendiants dans leurs paroisses... Nous savons aussi que vos séminaristes, étudiants théologiens ne vivent pas mieux que les petits « phaseurs », qui jonchent les rues nocturnes de Kinshasa (...) Ne vous étonnez pas si vos anciens fidèles s'empressent de remplir d'autres églises, plutôt que les vôtres. Jésus-Christ, que vous croyez incarner, ne vous a pas enseigné le vol, le mensonge, l'orgueil et encore moins la fornication ! Les scandales que vous entretenez, votre entourage et vous, en cette matière font l'actualité au Mayombe au Zaïre et à Zaventem. Même les enfants savent distinguer la femme du Curé de celle de son Supérieur ecclésiastique »⁴⁸.

On pourrait allonger la liste de ces instantanés. Ceux mentionnés ici ont une valeur assez représentative de l'ébullition au sein de l'Église catholique du Zaïre. Pour mieux apprécier leur portée dans le cheminement global de l'Église, il nous semble utile de les mettre en rapport avec d'autres signes. Les deux derniers points de ce chapitre y font référence.

III. LE « SYNODE AFRICAIN »: VÉCU LOCAL DE LA CATHOLICITÉ

La convocation du synode spécial pour l'Afrique par le Pape Jean-Paul II est sans contredit l'un des faits marquants de la catholicité africaine des années 90. Son déroulement au plan local a été ressenti, au Zaïre, comme un événement de grande importance dont la réflexion ecclésiologique ne saurait se départir. Il est certes vrai qu'il est prématuré de prétendre en mesurer déjà les implications. Il serait plus sage d'attendre des années pour en faire un bilan un tant soit peu objectif. Fort de cette remarque, nous relevons ici le caractère marquant de cet événement vécu comme un rendez-vous de la catholicité. Deux points jalonnent nos observations. Dans un premier temps, nous nous penchons sur le parcours synodal, le niveau réel de participation de l'Église locale du Zaïre, ses questions sous-jacentes et ses conséquences. Nous nous arrêterons quelque peu ensuite aux conclusions synodales, du point de vue d'une Église locale, celle précisément du Zaïre.

⁴⁸ De VILLERS, G. (dir.), *Op. cit.*, p. 205-207. Notons une fois de plus que l'évêque mis en cause dans cet écrit vient de se voir imposer un auxiliaire nommé par Rome.

III.1. L'événement synodal dans l'univers catholique zaïrois

III.1.1. Du souhait à la convocation: brève note historique au plan continental

On ne saurait traiter la question du synode africain sans en rappeler le parcours au plan de toute l'Église catholique africaine. Bien que débordant le cadre spécifique de cette étude, ce regard historique nous révèle déjà certains aspects de la problématique de cet événement. Cet effort nous permettra d'éviter l'appropriation abusive d'une question qui s'est posée à toute l'Afrique.

Le souffle qui a abouti au synode africain est venu, selon le regretté Engelbert Mveng⁴⁹, du légendaire ouvrage déjà évoqué plus haut, *Des prêtres noirs s'interrogent*. Il a été repris tour à tour par des organisations d'intellectuels africains de confession catholique⁵⁰. En insistant sur la nécessité d'un christianisme africain, l'ouvrage collectif *Personnalité africaine et catholicisme*⁵¹ a posé indirectement la question d'une assemblée spéciale des Églises catholiques africaines. À travers ses ouvertures, le concile Vatican II en attisa, d'autre part, l'intérêt. La notion théologique d'Église particulière en est une suggestion éloquente. À en croire le Cardinal Gantin, pendant les sessions du Concile Vatican II, on envisageait déjà en coulisse la possibilité d'un concile africain⁵². L'importance toujours montante de l'Église catholique africaine dans la catholicité n'en a point diminué l'urgence. L'idée est restée toutefois en gestation, mais sans être reléguée aux oubliettes. C'est finalement au Colloque organisé par la SAC à Abidjan en septembre

⁴⁹ MVENG, E., « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », dans *Concilium*, 239 (1992), p. 149-169.

⁵⁰ Il s'agit, d'une part, d'un groupe d'étudiants catholiques africains qui formulèrent des « Voeux africains pour le concile », au terme de leur septième congrès tenu en avril 1962 à Fribourg. D'autre part, il est question de leurs homologues étudiant à Rome qui, comme les premiers et la même année, présentèrent des souhaits pour le concile Vatican II. Ils étaient encouragés par la SAC et entourés des conseils théologiques du Père Jean Daniélou. Pour des plus amples informations, voir TSHIBANGU, T., « Un Concile africain est-il opportun ? », dans *BTA*, 10 (1983), p.165-178; MONSENGWO, P., « Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial pour l'Afrique*. Actes de la XIIIe Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, FCK, 1991, p. 11-20.

⁵¹ *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Pérence africaine, 1963.

⁵² GANTIN, B., cité par MVENG, E., *Art. cit.*, p. 151.

1977, que fut formulée explicitement l'idée d'un « concile africain »⁵³. C'est le Camerounais Fabien Éboussi Boulaga qui accoucha de l'expression. Il l'entendait comme événement pour une ressaisie de la mission intérieure à l'échelle du continent africain, pour faire écho à la célèbre invitation de Paul VI, lors de sa visite à Kampala en Ouganda en 1969 : « Africains, soyez vous-mêmes vos propres missionnaires ! ». Imprégné du dynamisme de cette parole du Pape, Eboussi écrivait :

« Je propose en conséquence qu'un Concile de l'Église catholique en Afrique soit convoqué. La mutation spirituelle de notre continent, les problèmes gigantesques et inouïs qu'il affronte, désignent ce recours comme nécessaire et ce moment comme favorable et bon. Il serait sans modèle ni précédent. Notre Église particulière s'y donnerait pour la première fois sa propre représentation d'elle-même. Une longue et sérieuse préparation devrait précéder cet événement. Elle serait le *fait de tous* et engagerait déjà de la sorte le *peuple* dans un vaste et libre débat avec lui-même. Certes, dans la convocation comme dans la participation, la structure de l'Église serait reflétée et respectée, et donc irremplaçable de l'épiscopat. Mais rien ne devrait ramener toute l'entreprise à une affaire et à une assemblée d'évêques »⁵⁴.

Sous cette impulsion, lors de la visite du Pape Jean-Paul II en terre zaïroise le 3 mai 1980, l'épiscopat zaïrois plaida pour la convocation d' « un Concile ou d'un Synode africain »⁵⁵. Par la bouche du Cardinal Malula, il réitéra cette requête le 12 avril 1983, lors de la visite *ad limina*, à quoi le Saint-Père répondit par un accord de principe, sans trop de précision⁵⁶. La volonté unanime de l'épiscopat zaïrois semble avoir été finalement celle de la tenue d'un « Concile africain ». Toutefois, il fallait sensibiliser d'autres Églises africaines. Depuis, on se lança alors, à différents niveaux institutionnels de l'Église africaine, dans la consultation, la réflexion et l'étude sur la possibilité, la faisabilité, l'opportunité et le processus éventuel d'un tel événement. Le SCEAM, les Conférences épiscopales nationales, l'AOTA et autres cercles de réflexion théologiques se penchèrent

⁵³ Voir *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan, 12-17 septembre 1977*, Paris, Présence Africaine, 1978. Il est important de signaler qu'en 1973 déjà, l'éminent président de la SAC, Alioune Diop, avait soumis à la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'ouest (CEREAO), l'idée d'une concertation des Églises catholiques du continent africain. Ce n'est donc pas par pur hasard que le thème a été inscrit à l'ordre du jour du Colloque d'Abidjan en 1977. La recommandation de la Commission II de ce colloque posa le problème d'un concile africain (*Civilisation noire et Église catholique*, p. 195).

⁵⁴ Texte reproduit dans EBOUSSI BOULAGA, F., *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1991, p. 71. C'est nous qui soulignons.

⁵⁵ Cité par MONSENGWO, P., *Art. cit.*, p. 15.

⁵⁶ DC, 80 (1983), p. 512-513.

sur ces questions. Quelques épisodes de ces échanges eurent lieu à Kinshasa au Zaïre, soit dans les cercles restreints des évêques, soit dans ceux de théologiens.

Toutefois, le SCEAM et le Saint Siège entreprirent, chacun de leur côté, une série de consultations. Pour le SCEAM, il s'agissait de consulter les Conférences épiscopales nationales, tandis que le Saint Siège opta pour des consultations personnelles des évêques. Au terme de ce processus, plutôt qu'un « Concile africain », le Pape Jean-Paul II convoqua un Synode spécial des évêques, en la solennité de l'épiphanie, le 6 janvier 1989. Le thème n'en était pas moins significatif : « L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins (Ac 1, 8) ». Nous nous intéresserons à la portée de ce double thème.

Notons dès l'abord que la réaction romaine suscita une vague d'émoi et de désarroi. Beaucoup d'Africains et Africaines exprimèrent leurs déceptions. Les rêves « éboussiens » de l'année 1977 que partageaient beaucoup de catholiques du continent disparurent⁵⁷. Il fallait se contenter, non sans regret⁵⁸, d'un Synode des évêques, qui se tiendrait à Rome, pour les africains et les malgaches. Monseigneur Monsengwo, un de ceux qui avaient travaillé d'arrache-pied dans différentes commissions pour obtenir un concile africain s'est contenté d'ironiser : « Qu'avons-nous obtenu ? Quels fruits pouvons-nous en attendre ? », ou encore « Si « Roma locuta, causa finita », il nous semble que la première chose à faire est de considérer les potentialités que pourrait encore déployer le Synode Spécial. La cause est-elle perdue ? Nous ne le pensons pas »⁵⁹.

⁵⁷ Pour se rendre compte de la vague de souhaits d'un concile, on consultera NGINDU, M. et HEBGA, M., « Consultation sur le concile africain », dans *BTA*, 6 (1984), p. 376-380. ; DERROITTE, H., « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Voeux pour un concile africain (1977-1989) », dans *NRT*, 115 (1993), p. 560-576.

⁵⁸ La différence entre un concile et un synode, qu'il soit continental ou pas, est claire dans les textes juridiques de l'Église catholique. Le caractère consultatif de l'assemblée l'a emporté sur celui délibératif qu'on attendait tant. Ce chambardement de taille frustra et démobilisa déjà nombre des catholiques du continent. De plus, un synode du peuple chrétien est bien différent d'un synode des évêques.

⁵⁹ MONSENGWO, P., *Art. cit.*, p. 17. On consultera aussi MPONGO, P.L., « Un «Synode» au lieu d'un concile africain. Qu'est-ce à dire ? », dans *RAT*, 18(1994), p. 35-50. Toutes proportions gardées, ce scénario ressemble fort bien à un match de soccer perdu par un pénalty obtenu « in extermis », par l'« adversaire ».

III.1.2. L'Église du Zaïre en état de synodalité

Il n'est pas nécessaire de décrire les étapes franchies entre la convocation et la fin des assises synodales sur l'Afrique, en nous arrêtant sur chacune de ses étapes⁶⁰. Des *Lineamenta* à l'*Instrumentum laboris*, jusqu'à la promulgation de l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, beaucoup de choses se sont passées. Qu'il suffise de mentionner que les thèmes dudit synode ont été définis après une synthèse des dits catholiques africains, selon des critères obscurs, occultant ainsi une pléthore de questions criantes que l'on entend quotidiennement dans nos cités⁶¹: l'assistance financière, le célibat sacerdotal, la problématique des matières eucharistiques locales, la question du mariage africain traditionnel et son corrolaire la polygamie, la question de la démographie galopante, le défi du sida, l'épineuse question de la praxis libératrice, etc. Bornons-nous plutôt à la participation zaïroise. Celle-ci comporte trois niveaux: épiscopal, théologique et communautaire.

a) La part des évêques zaïrois

La participation des évêques zaïrois est des plus importantes des Églises d'Afrique et de l'île malgache. Relativement à leur puissance numérique, les évêques du Zaïre ont été très actifs depuis la revendication jusqu'au déroulement de cet événement ecclésial. Des délégations épiscopales du Zaïre ont pris une part importante aux différents niveaux de la préparation et de la tenue du synode africain. Elles y ont transmis les conclusions de la CEZ

⁶⁰ Qu'on se rapporte à MONSENGWO, P., « Convocation d'un synode spécial de l'épiscopat africain », dans *Chainon*, 4-5 (1988-1989), p. 79-81; DERROITTE, H., « Les étapes menant à la convocation du « Synode africain » », dans *Église et mission*, 257 (1990), p. 19-29.

⁶¹ Le Père Godé Iwele en a soulevé quelques-unes dans une conférence prononcée à la XIIIe Semaine Théologique de Kinshasa consacré à ce synode. Pour des raisons qu'on peut deviner, son intervention n'a tout simplement pas été publiée dans les Actes de cette rencontre des scientifiques. On trouvera ses réflexions dans son Mémoire de DES qui gît à la bibliothèque des FCK. On se rappotera aussi à l'ouvrage récent de René Luneau. LUNEAU, R., *Paroles et Silences du Synode africain 1989-1995* (Chrétiens en liberté/Questions disputées), Paris, Karthala, 1997.

quant aux défis et aux attentes des communautés catholiques du pays. Les nombreuses interventions lues aux assises en témoignent⁶².

Un examen rapide de l'ensemble des communications démontre que les thèmes de l'inculturation, de la promotion humaine, de la quête de justice et paix dans une société de contradictions, le dialogue avec les religions traditionnelles et l'Islam, l'oecuménisme, les ministères laïcs, les CEB, etc, ont occupé d'emblée la première place⁶³. Depuis la promulgation des conclusions de cette assemblée synodale, des évêques se sont engagés à les divulguer dans leurs diocèses. Du travail reste encore à faire...

b) La part des théologiens

Des théologiens zairois ont participé à différentes étapes et à divers niveaux des préparatifs du synode. Ils l'ont fait soit à titre d'experts, soit en tant que mandatés par l'Église. Nous pensons aux activités combien louables de ceux d'entre eux qui sont membres de l'AOTA et de ceux qui ont participé aux différentes commissions. Beaucoup d'autres ont collaboré activement avec les évêques afin d'éclairer la position de l'Église catholique du Zaïre, avant que soient transmis les textes à Rome ou aux instances préparatoires dudit synode. Ce travail a eu lieu autant au siège de la CEZ, à Kinshasa, qu'au niveau des provinces ecclésiastiques. Dans ce dernier cas, des professeurs de théologie de grands séminaires, de scolasticats ont souvent prêté main forte aux évêques.

La contribution décisive du monde des théologiens est bien sûr la tenue à Kinshasa de la 18e Semaine Théologique de Kinshasa⁶⁴. Les communications tout comme les intervenants à ces assises étaient d'une richesse remarquable. Venus de différentes zones d'Afrique et du monde, les chercheurs ont livré des réflexions qui méritent une longue

⁶² CHEZA, M. (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes (Chrétiens en liberté/ questions discutées)*, Paris, Karthala, 1996.

⁶³ *Ibid.* Lire un document typique: CEPÉL, *L'Église du Katanga aux pas du synode africain. Communications des évêques de la CEPÉL*, Lubumbashi, Éditions du secrétariat de la CEPÉL, 1995.

⁶⁴ *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la XVIIIe Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, 1991.

méditation. Les domaines explorés étaient aussi variés que les spécialités des orateurs. On s'est alors rendu compte de l'immensité du champ que pouvait couvrir le Synode africain. Au cours de cette Semaine Théologique, trois carrefours ont été mis sur pied, selon les trois thèmes majeurs retenus, à savoir une Église évangélisatrice, une Église inculturée, et enfin Église et monde. De ces carrefours sont issues 48 résolutions et recommandations à l'intention du synode africain⁶⁵. Des propositions courageuses ont été formulées, indiquant les avenues d'une Église catholique réellement incarnée⁶⁶. Il reste à considérer la participation du peuple chrétien au déroulement de ce synode.

c) Le peu de consultation populaire

Après la publication des *Lineamenta*, une vaste consultation du peuple de Dieu a été organisée à l'échelle des diocèses zairois, via les évêchés. Les fidèles catholiques ont été invités à se prononcer sur une série de questions proposées à leur intention, selon une grille déjà constituée par les « experts ». Nous avons personnellement participé à cette consultation, au Séminaire universitaire des FCK à Kinshasa. Les grands séminaires, les scolasticats, les instituts de théologie et de sciences religieuses, certaines CEB ont également collaboré à cette enquête. Deux observations s'imposent.

D'une part, nous avons constaté une croissance de l'enthousiasme et de l'intérêt pour le synode africain dans les diocèses dirigés par les évêques proches de milieux théologiques et/ou membres d'une des commissions préparatoires du synode. A titre d'exemple, dans l'archidiocèse de Kinshasa, l'Institut des sciences religieuses et le Centre d'information et d'animation missionnaire ont commencé à éditer un bulletin du synode baptisé *Échos synode africain*⁶⁷ depuis 1990.

Par contre, les réponses aux questionnaires de consultation envoyés dans tous les diocèses du Zaïre ont quelque peu déçu, mais sans éteindre la flamme d'espérance. Une

⁶⁵ *Ibid.*, p. 325-329.

⁶⁶ Voir annexe III.

bonne partie des diocèses n'ont pas remis les réponses ou les réactions de la base. D'autres diocèses n'ont tout simplement pas respecté l'échéancier. Si l'on considère l'ensemble du pays, on est amené à opiner que si beaucoup de catholiques zaïrois et zaïroises ont réellement vécu le synode africain comme événement ecclésial de grande importance, d'autres l'ont vécu dans l'indifférence et même l'ignorance.

Il nous est apparu que l'information concernant ce qui se passe dans les hautes sphères de la hiérarchie catholique ne filtre pas facilement dans les CEB ou mieux souffre d'une impasse dont les raisons plongent les racines dans le processus historique de l'Église chrétienne en Afrique.

III.2. L'Église-famille, un nouveau projet d'Église

Les conclusions du synode africain ont plébiscité un « nouveau » modèle ecclésiologique : l'Église-Famille⁶⁸. Cette proposition qu'enveloppent de multiples résolutions formulées par les pères synodaux, a été couronnée par le voyage-promulgation du Saint Père au Cameroun, en Afrique du Sud et au Kenya. C'est l'étape du voyage apostolique du successeur de Pierre au Cameroun qui concerne l'Église francophone du Zaïre. Dernière trouvaille de l'ecclésiologie, le binôme Église-famille est aujourd'hui le projet-défi de la réalisation de l'Église.

« Les Pères y ont vu une expression particulière appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique. L'image en effet met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance. La nouvelle évangélisation vise donc à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme excessif, en prônant la réconciliation entre différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Églises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique »⁶⁹.

⁶⁷ Les articles de ce bulletin débordent le cadre zaïrois et s'étendent aux réactions d'autres africains. Qu'à cela ne tienne, l'importance de ce bulletin demeure incontestable pour l'Église du Zaïre.

⁶⁸ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 63. Ce modèle d'une Église famille n'est pas à l'abri de critiques. Une femme du Zaïre a noté avec pertinence que « le discours classique idéalise la famille: pourtant celle-ci n'est pas toujours un lieu d'épanouissement pour tous ! Transposé à l'Église, ce modèle suscite aussi des difficultés ». KAKUNGA MADILU, S., « Réflexion d'une laïque zaïroise », dans CHEZA, M., *Op. cit.*, p. 393.

⁶⁹ ID.

Plus qu'une option et un « rêve », ce projet ecclésial est aussi un défi déterminé à renverser ce qui mine et étrangle le cheminement ecclésial partout en Afrique, et au Zaïre en particulier. L'impératif de déboulonner l'ethnicité, les querelles intestines qui retardent l'avènement du Royaume chez nous, ne peut pas ne pas figurer dans un projet d'Église aujourd'hui. L'exhortation de l'Église famille n'élude pas un autre problème de fond relatif à l'événement synodal tel qu'il a été vécu au Zaïre: un événement gâché, piégé, confisqué et noyauté. Essayons d'en comprendre les enjeux.

III.3. Les pièges

À défaut d'un concile africain, le synode africain a quand même été perçu comme un « kairós »⁷⁰ pour l'Église en Afrique. Cependant, des questions fusant de toutes parts dans les milieux de réflexion d'africains et d'africanistes ont permis d'en déceler les pièges qui ont suscité, en beaucoup d'endroits, des inquiétudes majeures et des frustrations non négligeables. Nous nous limiterons à quelques impressions sommaires partagées au Zaïre et en Afrique. On ne peut en saisir la pertinence que si on les place en corrélation dynamique.

III.3.1. Les pièges de l'avènement

Trois éléments, évidemment non exhaustifs⁷¹, illustrent ce qu'on pourrait appeler les « pièges » de l'avènement du synode. Dans la logique de l'auto-critique praxique qui est la nôtre, ces éléments qui relèvent, du moins pour la plupart, du comportement et de la démarche des Africains, permettent de comprendre, sans nécessairement la justifier, l'attitude de Rome.

⁷⁰ Le mot est du Pape Jean-Paul II. À cause de sa fonction opératoire, il a été judicieusement repris par Jean-Marc Ela. Voir ELA, J.-M., « Rencontrer Dieu sur les chemins de l'histoire », dans CHEZA, M. (éd.), *Op. cit.*, p. 7.

⁷¹ Pour une analyse plus poussée, il importe de lire: ELA, J.-M., *Art. cit.*, p. 7-18; BROWNE, M. (dir.), *The african synode. Documents, Reflexions, Perspectives*, New York, Africa faith & Justice Network, 1996.

a) Une ambiguïté de départ: Concile ou synode ?

Si la motivation de départ qui a finalement conduit à la convocation d'un synode spécial pour l'Afrique est claire, la suite est empreinte, à n'en pas douter, de confusion. En effet, dans l'idée du regretté Alioune Diop, relayée par Fabien Eboussi Boulaga et les participants au colloque du SAC d'Abidjan en 1977, il fallait bel et bien un concile pour l'Afrique. Le concept était clairement formulé, sans détours et sans ambiguïté. Les assemblées épiscopales et les consultations qui se sont penchées sur cette question fondamentale pour l'Église d'Afrique ont elles-mêmes semé une confusion qui ne pouvait pas laisser Rome indifférente. Cette confusion s'échelonne sur trois niveaux.

Le premier niveau est celui du discours des Évêques zairois au Pape Jean Paul II, lors de sa première visite apostolique au Zaïre en 1980. Au nom de ses collègues évêques, Monseigneur Kaseba a exprimé le souhait « de la convocation d'un Concile ou du moins, dans un premier temps, d'un synode particulier qui mobiliserait l'ensemble du peuple de Dieu »⁷². Dès le départ, on a mis le Saint Père dans une position de choix. Dans l'Exhortation apostolique post-synodale, le Pape dit très exactement que « de 1977 à 1983, des évêques, des prêtres, des personnes consacrées, des théologiens et des laïcs exprimèrent le voeu d'un Concile ou bien d'un Synode africain... »⁷³. Cet indice a prélué à la confusion à un autre niveau.

b) Divisés pour la même cause...le choc de la divergence des points de vue africains

Le deuxième niveau de l'ambiguïté est décelable dans la position même des évêchés africains. Il s'est dessiné des divergences non négligeables, transportées jusqu'à Rome, comme l'ont révélé les consultations individuelles entreprises par les hommes du Vatican. Écoutons Monseigneur Monsengwo:

⁷² C'est ce qu'on lit dans *Jean-Paul II au Zaïre et en République du Congo. Allocutions et discours divers*, Kinshasa, Éditions du secrétariat de la CEZ, 1980, p. 134.

⁷³ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 5.

« La tenue du Concile Africain soulevait avant toute chose, la question de l'opportunité d'un rassemblement au niveau continental. Les avis étaient partagés. D'aucuns trouvaient qu'un tel rassemblement était prématuré, car il fallait d'abord faire passer les enseignements de Vatican II dans les moeurs pastorales de l'Église africaine. D'autres trouvaient que le SCEAM, épaulé par les Conférences Épiscopales Régionales, pouvait en grande partie remplir pour le moment la mission que l'on voulait confier au Concile Africain. D'autres enfin posaient le problème de l'organisation matérielle d'une rencontre aussi vaste. Il faut avouer que le problème n'était pas facilité par le bilinguisme propre au Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar. On a souvent eu le sentiment que « Concile Africain » et « African Council » ne recouvraient pas le même concept chez les francophones et les anglophones »⁷⁴.

Bref, atteste Monseigneur Monsengwo, « les avis n'étaient pas unanimes dans l'épiscopat africain. Nous avons obtenu un Synode Spécial »⁷⁵.

Ces divisions ne pouvaient qu'alerter Rome. On comprend que la précipitation avec laquelle on présente les requêtes des Églises chrétiennes d'Afrique peut laisser croire à l'insuffisance des consultations préalables entre responsables africains. Ces divergences expriment une crise de collaboration entre Églises du même continent, qui se méfient les unes des autres, en se campant dans leur identité régionaliste ou linguistique. Au delà de cette réalité douloureuse, on peut se demander s'il n'y a pas, chez ceux qui s'empressent d'être des porte-parole attitrés de toute l'Afrique catholique, une obsession de vedettariat et d'avant-gardisme qui ne peut que choquer leurs partenaires des Églises moins fortes numériquement et moins armées au plan d'équipes de théologiens. Il ne fallait donc pas s'attendre à ce que Rome demeure indifférente à ce genre de querelles. Et elle coupa la poire en deux, comme pour contenter les uns et les autres. Tempérons donc nos critiques sur l'hégémonie romaine dans les Églises africaines!

c) « La charrue avant les boeufs »

Un dernier niveau d'ambiguïté est celui qui découle de la démarche même suivie depuis le souhait de convoquer un Concile africain, jusqu'à la promulgation des conclusions du Synode africain. Si les motivations de départ plaidaient clairement pour un Concile, il faut dire que son fondement théologique et juridique n'étaient pas établi

⁷⁴ MONSENGWO, P., « Synode spécial pour l'Afrique... », p. 16.

d'office. C'est plutôt dans les réactions suscitées par la décision papale d'octroyer un synode en lieu et place d'un Concile que sont apparus des arguments théologiquement solides en faveur d'un Concile⁷⁶. Par ailleurs, les gens se sont sentis de plus en plus concernés par cet événement après que la cause soit déjà perdue⁷⁷. Il appert, comme on dit vulgairement, que la charrue a été mise avant les boeufs ou que les boeufs n'y ont pas été bien attelés. Voyons ce qu'il en est de l'événement lui-même.

III.3.2. Les pièges de l'événement

La situation particulière des Églises catholiques africaines n'a apparemment pas influencé de beaucoup la tenue et le déroulement du synode africain. On le sait, les Églises catholiques d'Afrique sont étranglées par d'innombrables problèmes qu'on ne saurait se contenter d'évoquer dans les discours au pape, au cours de ses voyages ou pendant les visites *ad limina*. Cette particularité de la catholicité africaine ne semble pas avoir pesé de tout son poids au synode. L'événement synodal lui-même est apparu, aux yeux de beaucoup, piégé, miné. Nous en voulons pour preuves, quatre indices assez puissants.

a) Un synode africain à Rome

Parmi ses multiples maux, l'Afrique souffre d'un problème épineux d'infrastructures et d'insécurité des personnes. Malgré tout, des conférences internationales à multiples vocations s'y déroulent. On pensera par exemple aux sommets de la francophonie, à la conférence de l'ONU tenue récemment en Égypte, etc. Les organisateurs du synode n'ont pas ignoré ces problèmes et ce synode s'est tenu à Rome. Cela a irrité, déçu et frustré des catholiques africains, particulièrement ceux du Zaïre, qui attendaient beaucoup de cette assemblée. L'Abbé Kabasele Mukenge note que

⁷⁵ *Ibid.*, p. 17. On se rapportera aussi au propos éclairant de UZUKWU, E.E., « Synode africain-Leneamenta-Point de vue anglophone », dans *Spiritus*, 123 (1992), p. 123-135.

⁷⁶ On se référera aux articles critiques déjà cités et où abondent les « il fallait », « on devrait », « si..., on gagnerait à... » Voir *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ?*; BROWNE, M. (dir.), *Op. cit.*,

⁷⁷ En beaucoup d'endroits au Zaïre, c'est surtout après avoir manqué un concile qu'on a observé un sur-saut d'intérêt à cette assemblée.

« dans une lettre ouverte au pape, le comité de rédaction de *New People* (Nairobi, mars 1993) estime que le choix de Rome est regrettable. Il eut été bénéfique, du point de vue symbolique, de tenir le synode en Afrique même. Cela aurait été autant un signe de reconnaissance de l'Afrique comme terre d'accueil du Christ qu'une occasion propice pour s'approcher davantage de l'Église des pauvres et du peuple qui souffrent »⁷⁸.

Nombreux sont les fidèles zairois qui ont partagé ce point de vue. C'est très justement l'insensibilité à ce « point de vue symbolique », selon le mot du comité de rédaction de *New People*, qui est ici en cause.

b) Élitisme et consultation symbolique des communautés de base

En règle générale, l'événement synodal est demeuré, au Zaïre, une affaire de l'élite catholique. Nous l'avons mesuré par la diffusion des principaux documents relatifs à cet événement, principalement les *Lineamenta* et *l'Instrumentum Laboris*. L'Abbé Kabasele fait remarquer à bon droit que « ces documents ne sont pas souvent traduits dans les langues locales; ensuite, leur diffusion se limite quasi exclusivement aux milieux intellectuels. Dans des pays où ces documents ont été traduits, ils le sont souvent dans un style très peu compréhensible par les gens simples »⁷⁹. De fait, nous n'avons pas rencontré de traductions de ces manuels ni en Lingala, ni en Kikongo, ni en Tshiluba, ni même en Swahili. Quand on sait qu'il y a si peu de diocèses zairois qui ont osé à ce jour organiser un synode diocésain, l'on comprend que la notion même de synode, dans son fond théologique, n'est pas d'une compréhension allant de soi. Les multiples analphabètes qui constituent les masses catholiques du Zaïre s'en sont trouvées dépassées, sinon exclues.

De ce qui précède, il appert que la consultation des communautés de base évoquée plus haut est apparue, à beaucoup d'endroits, symbolique. On s'en est servi pour couvrir et légitimer les vœux de l'élite catholique. Le fait qu'un assez bon nombre de diocèses n'aient pas retourné le questionnaire qui accompagnait les *Lineamenta*, nous semble révélateur...

⁷⁸ KABASELE, M., « Les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du III^e millénaire », dans *NRT*, 116 (1994), p. 161.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 173-174.

c) Esquive des questions spéciales

Baigner dans les généralités est la meilleure des complaisances quand on parle des Églises d'Afrique. C'est pourtant la ligne de conduite adoptée par les Pères synodaux. Le Saint-Père en avait fixé les prémisses dès le départ, et il fallait s'y attendre. En effet, dans son discours au Conseil du Secrétariat général de l'Assemblée pour l'Afrique du Synode des évêques, prononcé en septembre 1990 à Yamoussoukro (Côte d'Ivoire), le Pape soulignait avec vigueur : « ...une Assemblée synodale ne peut se réduire à une consultation sur des sujets pratiques. Sa vraie raison d'être tient au fait que l'Église ne peut avancer qu'en renforçant la communion entre ses membres, à commencer par ses pasteurs »⁸⁰. Cette déclaration suffisait pour faire voler en éclat les attentes démesurées placées dans ce synode. On sait que la communion, la « solidarité organique », selon l'expression même du pontife romain, valent plus qu'une réponse pertinente aux questions pratiques ainsi occultées dans les discussions synodales. Un regard rapide des prises de parole des Pères synodaux révèle que certaines de ces questions pratiques sont malgré tout revenues plusieurs fois, sans qu'on y investisse l'énergie qu'elles exigeaient. Elles ont été noyées dans un océan de questions générales qui faisaient l'affaire des organisateurs du synode. Celles qui ont eu la chance de retenir l'attention des participants ont été, pour la plupart, traitées de manière idéaliste. De toute manière, on s'est retrouvé avec une foule de propositions, de nature franchement revendicatrice, mais en même temps utopique. Là aussi gît un dernier piège.

d) À trop demander à Rome...on obtient peu ou presque rien !

Les recommandations du synode africain sont une mine inépuisable⁸¹. L'abondance des propositions et leur diversité ouvrent une multiplicité d'orientations de nature à créer un véritable embarras du choix. On mettrait des siècles à les approfondir et à y apporter tant

⁸⁰ *Ecclesia in Africa*, n. 17.

⁸¹ Qu'on se rapporte par exemple au « Second rapport du cardinal Thiandoum », dans CHEZA, M.(éd.), *Op. cit.*, p. 179-215.

soit peu de solutions adéquates. On se demanderait surtout par où commencer...⁸² Cela ne manque sans doute pas d'avantages, mais comporte aussi et surtout des inconvénients.

Le plus grand avantage c'est de sensibiliser collectivement la curie romaine et l'opinion catholique internationale au fait que par delà les statistiques et l'exotisme des Églises africaines, la réalisation de l'Église n'y va pas de soi. Un autre avantage est celui de démontrer que le sort de la foi en Afrique est indissolument lié à celui des sociétés africaines. Il est frappant qu'outre le rabâchage sur l'inculturation, les Pères synodaux africains soient revenus à plusieurs reprises sur la lutte pour la justice, la paix, les droits humains, bref sur l'engagement dans les batailles des africaines et africains pour l'avènement d'une société juste et digne⁸³. Cela résorbe l'image d'une Église amorphe qu'on a souvent de ces Églises sous d'autres cieux.

Les inconvénients nous semblent plus importants. Comme le révèle l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, à trop demander à Rome, on reçoit peu ou presque rien. Il est étonnant que les points sur lesquels on attendait une prise de position courageuse, au nom de la communion ecclésiale, soient atténués. De fait, et il est important de le percevoir, il y a dans l'exhortation post-synodale comme une moralisation invitant les africains et africaines à leur devoir de conversion et de communion avec le siège apostolique d'abord, avant d'aborder les questions d'une éventuelle réforme de l'Église⁸⁴. Dissiper les tensions ethniques, témoigner de la lumière du Christ dans l'unité de la foi, sont autant de devoirs de tout baptisé et pas seulement des catholiques d'Afrique. Les tensions ethniques ne sont pas l'apanage de l'Afrique. Elles existent aussi ailleurs et sous forme d'affrontement linguistique par exemple ou de lutte hégémonique entre communautés de la même contrée. Bien plus, les injustices de l'ordre économique mondial et le racisme sont autant de défis qui interrogent la foi chrétienne au même titre que les luttes ethniques. Autrement dit, la conversion est une tâche qui incombe à tous et toutes en

⁸² Le Père Mpongo faisait le même constat après la publication du Document de travail. Il craignait déjà que les sujets retenus à l'ordre du jour ne furent épuisés ou traités de manière approfondie. Voir MPONGO, P.L., *Art. cit.*, p. 50.

⁸³ *Ibid.*, p. 51-177.

⁸⁴ Voir par exemple *Ecclesia in Africa*, n. 127-138.

Église. Elle ne concerne pas seulement les Africains et Africaines. C'est pourtant l'impression que semble donner la dimension éthique sous-jacente à *Ecclesia in Africa*⁸⁵.

Pour clore ce paragraphe, il importe de souligner que malgré tout, le synode a été vécu par bon nombre de catholiques du Zaïre comme une étape importante dans le concert de la catholicité. Avec le Concile Vatican II, on avait souvent ressenti un sentiment d'être entré dans l'Église des autres, non sans aliénation cependant. Cet événement, avec ses limites qui grèvent déjà la problématique de fond qui recèle le faire Église, reste marquant pour l'Église du Zaïre. Il reste à relever le défi de vivre réellement l'après synode, en rapport avec ses exhortations. Évoquons encore un dernier signe des temps de cette première moitié de la décennie.

IV. LE PROJET D'AUTOFINANCEMENT DE L'ÉGLISE : LE TARD VENU DE LA POST-MISSION

La dépendance financière est un problème permanent de l'Église catholique du Zaïre, tout comme pour toutes les Églises du continent africain. De fait, l'entretien des oeuvres héritées des missionnaires, la formation et la vie des agents et agentes de pastorale, le fonctionnement même de toutes les structures de l'Église, sont financés de l'extérieur. Ce sont les Églises d'Occident, les Oeuvres Pontificales Missionnaires (OPM) et d'autres organismes catholiques de ce genre qui s'en occupent presque entièrement, en toute charité. Depuis 1994, l'Église catholique du Zaïre s'est engagée dans un projet d'autofinancement et d'autogestion qui nous semble assez important pour le cheminement ecclésial. C'est à juste titre que le jésuite Richard Erpicum déclare que: « Derrière les orientations des évêques sur la « prise en charge de l'Église », il y a des questions concernant le type d'Église à construire au Zaïre, concernant la place des prêtres, des religieux, des religieuses, des laïcs hommes et femmes dans cette Église, concernant aussi l'avenir de la société zaïroise »⁸⁶. Le projet a été monté à la 21e Assemblée Plénière de l'épiscopat et

⁸⁵ *Ibid.*, n. 49, 86, 136, etc.

⁸⁶ ERPICUM, R., « A propos de « La prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles » », dans *Z-A*, 311 (1997), p. 14. Sur le plan méthodologique, notons que cet article nous semble de grande impor-

porte un titre combien parlant de *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles*⁸⁷. Cette initiative des évêques, une première du genre, vient se greffer sur un certain nombre de tentatives de prise en charge courageuses, encore en gestation dans certaines communautés. Afin de mesurer le poids de ce « signe » dans le processus ecclésial qui nous occupe, nous nous bornerons d'abord à rappeler les effets de la dépendance matérielle de l'Église catholique du Zaïre vis-à-vis de l'Occident, nous découvrirons ensuite les orientations de l'épiscopat et nous soulignerons l'état des efforts déjà déployés çà et là. En dernier lieu, nous proposerons quelques points critiques sur cette question. Étant donné que le projet n'est qu'à son point de départ, nous ne nous y appesantirons pas.

IV.1. Une culture de dépendance

Il aurait été plus complet d'aborder les problèmes de la dépendance matérielle de l'Église locale en rapport avec son corrolaire, à savoir la dépendance en personnel venu d'autres lieux. Étant donné que les deux aspects du même problème se complètent et interfèrent, les conclusions de l'un éclairent nécessairement l'autre. Les limites imposées à cette étude nous obligent à ne rendre compte que du volet économique et financier.

Les effets de la dépendance matérielle dont il est ici question ont créé une mentalité, voire une culture qu'on observe non seulement chez des catholiques, mais aussi dans toute la société. Il s'agit d'une culture de dépendance, d'infantilisme, de mendicité humiliante, de perpétuelle assistée, tournée vers la charité des riches de l'Occident⁸⁸. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir comment les foules de gens assaillent les communautés religieuses et les oeuvres sociales de l'Église. Il suffit également de voir de quelle manière les responsables religieux courent derrière les « bailleurs de fonds » ecclésiaux d'Occident,

tance. Il rend compte des résultats d'une série de sessions qui ont réuni de laïcs, de religieux et religieuses, de prêtres et des ONG. L'enquête s'est échelonnée sur deux ans dans divers provinces du Zaïre : Kinshasa, Bas-Zaïre, Bandundu, Haut-Zaïre et Kasai-Occidental.

⁸⁷ CEZ, *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et Orientations pastorales des évêques*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CEZ, 1994.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 56. Pour une vision complète de cette problématique, on lira avec intérêt KALAMBA MUTANGA, J., *La dépendance matérielle des Églises du Zaïre et les perspectives de leur « auto-*

en sacrifiant souvent leur dignité⁸⁹. Paradoxalement, on multiplie les oeuvres sociales, on fonde compétitivement des congrégations religieuses, etc, en comptant sur l'aide des frères et soeurs catholiques d'Occident. Un exemple récent des plus frappants au Zaïre est la fondation anarchique d'universités tribalo-ethniques ou régionalistes qui ont démarré avec de maigres fonds de bienfaiteurs et bienfaitrices et qui sont destinées à toujours fonctionner avec l'argent venant d'Europe et d'Amérique. On le sait, à part l'université du Bas-Zaïre, beaucoup de ces établissements universitaires ont été obligés de fermer leurs portes avant même d'amorcer effectivement leurs activités.

Les donateurs et les donatrices, quant à eux, manifestent un paternalisme inspiré par la fierté d'être toujours utiles et courtisés par les « nouveaux arrivants » dans l'espace de la croyance chrétienne. Les missionnaires occidentaux, hommes et femmes, qui sont sur place affichent aussi ce comportement, parce que c'est souvent par eux et grâce à eux que les caisses de l'Église locale sont alimentées. Tout en rendant d'énormes services pastoraux à nos diocèses, ils exercent une fascination sur les masses populaires, en s'appuyant fortement sur l'argent et les biens matériels. Les va-et-vient des natifs du Zaïre dans les procures des missions à travers le pays illustrent cette culture. Qu'on se souvienne ici de la cohue devant la Procure Sainte Anne tenue par les Pères de Scheut à Kinshasa ou encore de l'afflux des héritiers de la mission à la procure Don Bosco des Salésiens de Lubumbashi, etc.

À cela s'ajoute une mentalité de mauvaise gestion déplorée par tous et toutes, mais qu'on évoque avec fort peu de courage. Il est devenu presque quotidien d'apprendre que tel économiste de tel diocèse ou de tel grand séminaire s'est envolé avec l'argent de toute

financement gradué ». *Essai critique d'ecclésiologie africaine* (Publications universitaires Kinshasa-Munich, 4), Zürich, Swissair, 1993.

⁸⁹ Le constat fait par le Père Hebga est ici éclairant: « Je vois encore, par la pensée, une vingtaine d'évêques d'Afrique reçus debout par Mgr Sheen, alors président des Catholic Charities à New York. Le prélat les écouta poliment et les renvoya jusqu'au lendemain après-midi. Cela se passait en 1966. Aujourd'hui encore, dans telle ville d'Allemagne, les chauffeurs de taxi abordent nos évêques avec la question rituelle: « Misereor ? », « Missio ? » » HEBGA, M., « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans NGINDU MUSHETE, A. (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984*, numéro spécial de *BTA*, Vol. VII, n. 13-14 (janvier- décembre 1985), p. 54.

l'institution ou a englouti une somme faramineuse. L'« argent de Dieu »⁹⁰ est souvent gaspillé, dépensé sans compter, avec une facilité choquante. Le fait est presque habituel, tellement fréquent que d'aucuns pensent qu'il s'agit là d'une incapacité génétique du peuple noir à bien gérer. Qu'on se rappelle l'atterrissage d'inspecteurs financiers délégués par Rome dans certaines des institutions ecclésiales du Zaïre. Qu'on pense aussi aux reproches de Rome aux évêques du Zaïre au cours de la visite *ad limina* de 1991, etc. Face à cette culture généralisée, les évêques du Zaïre se sont mobilisés pour établir un programme qui a tout d'un « ajustement structurel ecclésial »⁹¹.

IV.2. Le projet

Il ne s'agira pas ici d'étudier à fond le contenu du projet de *Prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles*. Nous nous contenterons de signaler son contexte de surgissement et ses grandes orientations.

IV.2.1. Contexte d'émergence

Quatre éléments sont apparemment au coeur de la naissance du projet d'autofinancement et d'autogestion de l'Église locale du Zaïre : le poids de l'État-absence, la diminution constante de l'aide étrangère, la croissance des besoins de l'Église locale et enfin la conscience de l'autonomie caractéristique d'une Église locale.

a) L'État-absence

Le chapitre premier a sommairement décrit l'environnement sociétal des années 90. Nous y avons souligné l'absence d'un État responsable ou tout simplement un État-absence. Il s'agit d'un État qui a longtemps démissionné devant ses responsabilités les plus élémentaires quant à la recherche du Bien commun et à l'encadrement des masses

⁹⁰ Nous reprenons ici l'expression-phare d'un célèbre numéro de *Politique Africaine*, 35 (octobre 1989).

⁹¹ ERPICUM, R., *Art. cit.*, p. 14.

populaires. On est en présence d'une situation dramatique où les hommes et les femmes sont livrés à une misère toujours croissante. Cela a des implications graves sur le cheminement de l'Église. Dans ce contexte, il serait irréaliste de lui tendre la main pour qu'il vienne au secours de cette Église qui cherche son autonomie financière. Au contraire, cet État recourt aux bons offices de l'Église, seule institution à tenir debout par ses multiples oeuvres même boîtantes dans le contexte global de crise. Il invite constamment l'Église à occuper les espaces sociaux d'où il se retire. En même temps, l'État tente de rançonner l'Église et le peuple par tous les moyens : taxes, abandon des institutions comme les hôpitaux, les écoles, etc.

b) La diminution de subsides

Avec la chute du bloc communiste, les assistés du riche monde d'Occident ont augmenté. Les gens de l'hémisphère sud ne sont plus les seuls demandeurs de fonds. La liste s'est allongée avec l'arrivée des Églises d'Europe de l'Est. Le chômage qui sévit dans les pays riches, donateurs permanents, la déchristianisation et la baisse de la pratique chrétienne qui en découlent, entraînent la diminution des subsides massifs jadis octroyés charitablement⁹². À ces raisons s'ajoute la méfiance chez les pourvoyeurs de fonds, causée par les mauvaises nouvelles concernant des projets financés mais non réalisés, le gaspillage éhonté des fonds octroyés, etc. Dorénavant, les organismes catholiques d'Europe et d'Amérique alertent sans cesse les bénéficiaires que les horizons sombres s'annoncent déjà.

c) Des besoins toujours croissants

L'Église croît de jour en jour, ses besoins aussi. L'Église du pays où la croissance démographique est toujours en hausse assiste à l'extension du champ de ses besoins et de ses responsabilités. Paradoxalement, et c'est la triste vérité, le sous-développement est criant, les aides étrangères rares. Pour continuer à exercer ses responsabilités, l'Église se voit obligée d'étendre son champs d'action, au moment même où ses finances chutent

⁹² *Prise en charge matérielle de l'Église...* n. 68.

graduellement. Il faut continuer à former toujours plus d'agents et d'agentes de pastorale pour satisfaire une population de plus en plus nombreuse, entretenir les oeuvres héritées de la mission, en créer de nouvelles pour répondre aux nouveaux besoins, etc. De sérieuses questions de survie se posent.

d) Une Église locale matériellement autonome

La conscience vive de l'autonomie d'une Église locale constitue une dernière source de motivation du projet d'autogestion et d'autofinancement. Cette conscience est le fruit d'une relecture contextuelle du Décret *Ad Gentes*, spécialement en ses numéros 6 et 15. Les évêques exhortent les fidèles catholiques à comprendre que : « La maturité et l'autonomie interne des Églises exigent qu'elles puissent pourvoir par elles-mêmes à leurs propres nécessités et des moyens accordés au génie de leurs peuples »⁹³. Il en a résulté un projet porteur de lourdes conséquences théologiques: il faut « passer d'une conception de l'« Église affaire des autres » à celle de l'« Église famille de Dieu » »⁹⁴. Les évêques affirment que cette option ecclésiologique s'inscrit dans la ligne du récent synode africain.

Pour cela, pensent les évêques, le Zaïre, bien que rongé par une crise multisectorielle, dispose pourtant de ressources naturelles, humaines et culturelles capables de relever le défi de l'autonomie. De la fertilité du sol à la clémence du climat, en passant par la légendaire solidarité et l'ingéniosité du peuple, etc, sont évoqués plusieurs atouts susceptibles de réaliser ce programme d'autofinancement. C'est en fonction de ces potentialités que les orientations suivantes ont été définies et proposées au peuple de Dieu qui est au Zaïre.

IV.2.2. Les grandes d'orientations et leurs préalables

Les orientations de l'épiscopat pour réaliser le nouveau modèle d'une Église matériellement autonome se résument en ceci: une prise en charge matérielle et responsable

⁹³ *Ibid.*, n. 62.

de l'Église. Le mécanisme de son effectuation exige, selon les évêques, l'association des laïcs à la gestion du patrimoine ecclésial après les y avoir formés.

IV.2.2.1. Orientations

a) Une prise en charge matérielle de l'Église

L'épiscopat catholique zaïrois propose aux communautés chrétiennes de subvenir aux besoins de leur Église locale et d'en assurer le fonctionnement des institutions. « Les moyens matériels de contribuer à la vie de l'Église et au fonctionnement de ses institutions sont entre autres la dîme, la collecte, la quête, les contrats, les fondations et les pieuses volontés, la gestion des entreprises de rapport, les dons et les legs »⁹⁵. Des dons d'équivalence ou en nature sont envisagés et recommandés. Chaque type de contribution est explicité, parfois suivi de la stratégie à suivre. Il sied ici de noter un exemple. A propos de la collecte, les évêques estiment que c'est « le moyen privilégié de la participation du peuple de Dieu à l'autofinancement de leur Église »⁹⁶. « La collecte permet aux fidèles de faire fonctionner leur Église. Les fidèles, même s'ils sont pauvres, ont le devoir de soutenir l'Église »⁹⁷. En insistant sur cette collecte, les évêques la diversifient. Ils n'entendent pas seulement par là les quêtes dominicales ou occasionnelles, mais aussi une contribution permanente allant jusqu'au fruit de la terre et du travail humain.

Tout en exigeant cette forme de soutien à l'Église locale, les évêques affirment impérativement que « la destination concrète, le résultat et l'utilisation de chaque collecte doivent être déclarés et connus des fidèles. Il est nécessaire, soulignent-ils, d'en rendre compte et de respecter la volonté des donateurs »⁹⁸.

⁹⁴ *Ibid.*, n. 90.

⁹⁵ *Ibid.*, n. 149.

⁹⁶ *Ibid.*, n. 129.

⁹⁷ *Ibid.*, n. 131.

⁹⁸ *Ibid.*, n. 133.

Si les communautés chrétiennes sont ainsi mises devant leurs responsabilités, les communautés religieuses, spécialement celles d'Europe et d'Amérique oeuvrant au Zaïre, sont invitées à continuer à soutenir les efforts d'autofinancement locaux et à y collaborer⁹⁹.

b) Une prise en charge responsable de l'Église

L'épiscopat zaïrois ne s'est pas contenté de proposer une simple prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles. Conscient du fait que cette initiative est pleine de défis et suppose bien des efforts au regard des mentalités des Zaïrois et Zaïroises, l'épiscopat a jeté les bases de ce programme pour en assurer le succès. C'est autour du concept de «responsabilité» qu'il a construit cette base. Cette responsabilité est aussi une responsabilisation qui constitue comme un préalable à la mise en route du projet. En voici les grandes articulations.

IV.2.2.2. Préalables

a) Associer les laïcs à la gestion des biens matériels de l'Église.

On le sait, et le troisième chapitre de notre étude l'a bien démontré, en dépit des appels à la promotion du laïcat, celui-ci a toujours été exclu de la gestion pastorale, matérielle et décisionnelle de l'Église locale. L'avènement du programme de la prise en charge locale de l'Église se propose d'inverser la vapeur, en associant des frères et soeurs laïcs à la gestion des ressources matérielles de l'Église. « Pour leur part, les laïcs selon leur dévouement, leur compétence et leur technicité, déclarent les évêques, seront associés à la gestion des biens de l'Église »¹⁰⁰.

« Pour réussir, ajoutent-ils, nos communautés devraient davantage impliquer les laïcs, en les associant de plus en plus à la définition des objectifs, à l'exécution rationnelle des tâches, à l'évaluation des résultats notamment par l'organisation d'audits, grâce à l'assistance des

⁹⁹ *Ibid.*, n. 138, 150.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n. 93, 114-123.

spécialistes en gestion mais, plus encore, grâce à la création des sources stables de revenus telles par exemple des fondations ou des investissements en immobiliers »¹⁰¹.

Les prélats proposent qu'on s'inspire de l'implication des laïcs dans l'autogestion des Églises américaines et du fonctionnement des « Fabriques d'Église » en Occident. Il s'agit globalement d'un programme d'édification de l'Église dans une réelle coresponsabilité.

a) La formation et l'éducation, des préalables indispensables

Les relations clercs/laïcs dans notre Église sont loin de faciliter la réalisation du programme ci-haut proposé. Les évêques en ont été conscients. C'est pourquoi, ils ont proposé que la formation et l'éducation des uns et des autres précèdent la mise en route effective du projet.

Une solide formation devrait être donnée à la fois aux clercs et aux laïcs qui sont appelés à s'associer dans la gestion de ressources matérielles et du patrimoine de l'Église. Il s'agit plus précisément de la formation à la bonne et rigoureuse gérance, à la capacité d'administrer, au travail d'équipe et enfin aux principes généraux d'économie¹⁰². Le volet éducatif concerne et les gestionnaires et le peuple de Dieu dans son ensemble. Il est axé sur le sens d'un travail productif et sur l'inventivité. Les évêques entendent mettre à profit les principes définis en la matière dans un document qu'ils ont publié précédemment en 1991: *Former en même temps les jeunes et les adultes*¹⁰³. Cette formation et cette éducation focalisées sur la professionnalisation dans tous les secteurs de la vie, sont à mener à même la base, c'est-à-dire dans les grands et petits séminaires, les centres pour jeunes, les CEB, la famille, le quartier, etc. Les potentialités culturelles du monde négro-africain, assaisonnées d'une bonne dose de rationalisation, sont appelées à y concourir...

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 118.

¹⁰² *Ibid.*, n. 105-108.

¹⁰³ CEZ, *Pourquoi le Zaïre est-il sous-développé ? Que faire ? Essai de réponse: Former en même temps les jeunes et les adultes. Avant-projet d'un Programme général de formation*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat de la CEZ, 1991. Il est aussi suggéré de tirer les conséquences de l'étude de KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, L'Harmattan, 1991.

Une analyse objective de ce projet conduit nécessairement à en apprécier le caractère courageux. Dans un contexte comme celui du Zaïre, l'acuité et l'urgence d'une pareille initiative n'ont pas besoin d'être démontrées. Toutefois, le projet lui-même a déjà suscité des réactions dans certains milieux¹⁰⁴ et soulève de fait des questions. Celles-ci sont peut-être prématurées, en raison de l'« âge » du projet, mais il est important de les poser dès cette étape de notre recherche.

IV.3. Un moratoire timide et tard venu sur la scène post-missionnaire

Face au dynamique de la *Prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles*, l'on peut être amené à croire que le temps du mutisme idéologique de l'Église est révolu. L'initiative fait penser que le moment est venu pour l'Église de passer « de l'assistance à la libération », selon la célèbre expression de Jean-Marc Ela¹⁰⁵. Le tout ressemble à un moratoire dans ce sens que ce projet se propose à mettre fin à une action¹⁰⁶, celle de l'assistance financière de l'Église catholique qui est au Zaïre. En outre, il fait penser aussi au célèbre « Moratoire » issu de la 3e Assemblée de la CETA tenue à Lusaka (Zambie) en mai 1974 et qui avait secoué la conscience des Églises chrétiennes d'Afrique et d'ailleurs quant à l'aide matérielle et en personnel venant de l'Occident. Cependant, il s'agit d'un moratoire timide, axé seulement sur la question matérielle, tout en esquivant le pôle relatif au personnel missionnaire des Églises partenaires d'Occident. Un moratoire, enfin tard venu et qui ne manque pas de soulever des questions.

a) Un moratoire timide

S'il est vrai que les évêques ont eu le courage d'aborder l'épineuse question des finances, il nous semble vrai que leur initiative masque une certaine timidité. Se pencher sur la question d'autofinancement et d'autogestion de l'Église locale, c'est tenter de pren-

¹⁰⁴ Voir ERPICUM, R., *Art. cit.*, p. 14-28.

¹⁰⁵ ELA, J.-M., « De l'assistance à l'autonomie des Églises locales », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1981, p. 213-228.

¹⁰⁶ Cf. Le deuxième sens que *Le Petit Larousse illustré* de 1994 donne à ce vocable.

dre le taureau par les cornes, aborder une des problématiques majeures qui étranglent le processus de la réalisation de l'Église au Zaïre. C'est aussi poser un problème qui touche non seulement à l'identité de l'Église locale (*Ad Gentes, 6 et 15*), mais aussi, ne fût ce qu'indirectement, à la lancinante question d'autonomie dans tous les secteurs de la vie ecclésiale. Les propositions des évêques sont, de ce point de vue, une oeuvre d'une grande valeur¹⁰⁷. Celle-ci tient aussi au fait que ce projet rompt avec un silence longtemps entretenu au sujet de cette question, considérée comme taboue. Ce caractère tabou s'enracine dans une certaine mesure dans l'attitude des pontifes romains qui ont salué et encouragé l'implantation des Églises en terre de mission, mais sans évoquer l'impérieuse question de leur autosubsistance. On observe ce silence notamment dans les Encycliques papales comme *Maximum Illud* de Benoît XV (1919), *Rerum Ecclesiae* de Pie XI en (1926), *Evangelii Praecones* de Pie XII (1951), *Princeps Pastorum* de Jean XIII (1959), etc. Les évêques zairois ont reconnu que tout en s'appesantissant sur la nécessité d'un personnel autochtone dans les Jeunes Églises, ces documents n'évoquent pas la problématique de leur autonomie matérielle¹⁰⁸. Fort heureusement, le Concile Vatican II a soulevé la question, mais sans l'approfondir vraiment. Dans le contexte post-missionnaire, cependant, il nous apparaît que le projet épiscopal d'autosubsistance est timide à plus d'un titre.

D'une part, le projet est conçu dans une *logique de continuité de la dépendance* vis-à-vis des «pourvoyeurs de fonds» des Églises de l'Occident chrétien. Le soutien et la contribution des fidèles autochtones aux Églises sont envisagés dans la complémentarité avec l'aide étrangère¹⁰⁹. Il n'est dit nulle part qu'il s'agissait de *rompre* avec cette logique infantilisante de la dépendance dont les vices ont créé toute une culture d'irresponsabilité. En ce sens, la prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles est un «dépannage» qui ne brise pas les chaînes de ce que l'africaniste français Jean-François Bayart

¹⁰⁷ L'esquisse du fondement théologique donnée en introduction à ce document a justement une valeur incontestable. Voir *Prise en charge matérielle...* n. 5-65.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n. 59.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n. 133 et 150.

nomme avec raison «la rente d'extraversion»¹¹⁰. Le projet se limite, en réalité, à alléger le poids du fardeau, sans oser l'ôter complètement.

En préconisant que l'apport des communautés locales soit la principale source de revenus de l'Église et non l'unique, les évêques ne croient pas à la capacité de leur Église de sortir de cette dépendance. Cela est surprenant quand on s'arrête sur les atouts du terroir qu'ils ont eux-mêmes reconnus dans leur document¹¹¹. Tout porte à croire que le recours à la contribution des autochtones est vouée à laver une espèce de honte vis-à-vis de ceux et celles qui ont «sponsorisé» les activités de l'Église jusqu'à ce jour.

Aux yeux de beaucoup de personnes interviewées, la logique de la complémentarité prônée par les évêques correspond à un certain *réalisme social*¹¹². En effet, il paraît absurde de rêver d'une Église financièrement autonome dans un pays qui ne cesse de s'enfoncer dans le chaos économique. Cependant, nous pensons, pour notre part, qu'il s'agit là d'une vision incomplète et tronquée des choses. Il y a quelques années, on pensait que la rente étrangère ne poserait pas de problèmes, que la «manne» continuerait à tomber de l'hémisphère nord. On sait aujourd'hui que ce n'est qu'une situation transitoire, provisoire. Cette aide va certainement disparaître. On s'obstine à ne pas le croire, justement parce que nombre de nos compatriotes sont enfermés dans la culture de dépendance stigmatisée plus haut. Il nous semble de plus en plus évident que, sans que tarisse la charité, l'aide des frères et soeurs occidentaux disparaîtra. Il est important d'y penser dès maintenant, au risque d'être pris au dépourvu. Les difficultés que connaissent les Églises occidentales en sont un indice révélateur. En beaucoup de pays d'Occident, des Églises ferment, faute de fonds pour les entretenir. La sécularisation gagne du terrain et réduit constamment le nombre des donateurs. Il importe de penser à des solutions durables pour la survie de nos Églises du sud. Pour cela, ne faut-il pas commencer, dès au-

¹¹⁰ BAYART, J.-Fr., « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial », dans *Politique Africaine*, 35 (1989), p. 24.

¹¹¹ *Prise en charge matérielle...*, n. 70-74.

¹¹² Il nous semble que cette vision épouse celle préconisée par Monseigneur Kalilombe dans sa réaction au moratoire de la CETA. Voir KALILOMBE, P.A., « Self-reliance de l'église africaine. Un point de vue catholique », dans *Libération ou adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 49-74.

jourd'hui, à retirer courageusement la main tendue, afin qu'elle se mette au travail et produise ? Aussi, est-il urgent de lutter simultanément contre les entraves psychologique, culturelle, historique et politique qui se trouvent dans ce que les prélats catholiques zairois ont appelé les « obstacles à surmonter »¹¹³ et dont eux-mêmes ne sont peut-être pas épargnés.

Un autre aspect de la timidité de cette «ébauche» de moratoire se situe dans la nature même du projet. Celui-ci, en effet, ne s'occupe nullement de remettre en question les structures et institutions internes de l'Église, dont on sait qu'elles sont lourdes et très coûteuses par rapport aux moyens disponibles¹¹⁴. Tout porte à croire qu'on veut à tout prix les entretenir, comme si elles étaient de droit divin. Nous reconnaissons là une coutume post-missionnaire qui consiste à ne pas se bousculer de l'intérieur ou à se faire violence, quelle qu'en soit la nécessité.

Dans ce même ordre d'idées, il est étonnant qu'aucune mesure n'ait été prise pour épurer les mentalités d'exploitation des paysans et du petit peuple qui caractérisent les structures économiques de l'Église. Ainsi que le note Jean-François Bayart, on sait que,

«les activités économiques des Églises et de leurs agents s'insèrent dans la logique rentière, voire prédatrice, de l'État postcolonial, selon laquelle les détenteurs du pouvoir politique sont en prise directe sur les canaux d'accumulation et s'efforcent de les contrôler. Pour des Églises qui se disent au service des pauvres mais qui ont hérité de leur collaboration avec le colonisateur, d'avoirs fonciers et immobiliers considérables, les risques de compromission, individuelle ou institutionnelle, sont réels »¹¹⁵.

En outre, ce moratoire prouve sa timidité en ne tablant pas d'abord et avant tout sur les expériences locales d'une réelle prise en charge matérielle déjà existante dans certains milieux d'Église. Comme le note si bien le Père Richard Erpicum,

¹¹³ *Prise en charge matérielle...*, n. 75-77.

¹¹⁴ On lira avec intérêt KANYAMACHUMBI, " Pour une réforme profonde des structures de l'Église afin d'être fidèle à l'Évangile et à l'Afrique ", dans *L'Évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la Xe Semaine Théologique de Kinshasa (du 21 au 26 juillet 1975), Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980, p. 84-109.

¹¹⁵ BAYART, J-Fr., *Art. cit.*, p. 12-13.

«les participants aux sessions, religieuses et abbés parlent également d'activités qui leur procurent des revenus. Les activités agricoles sont citées le plus souvent. Elles assurent la nourriture et un peu de ressources financières. L'élevage vient en second lieu; il pose plus de problèmes techniques. Certaines activités assimilables à l'artisanat, donnent également des revenus chez les religieuses : la culture par exemple ou la transformation de produit agricoles. (...) Dans les paroisses, en ville notamment, les CEV (Communautés ecclésiales de base ou CEB), réussissent à mobiliser des ressources pour un objectif concret dont l'exécution peut être vérifiée. Les écoles et dispensaires fonctionnent grâce aux apports des parents et des malades... »¹¹⁶.

Les évêques ont certes souhaité la généralisation de ces expériences en gestation, mais sans en faire la pierre angulaire de leur projet. On sent la tendance à se réfugier dans l'idéal et le peu de confiance dans des initiatives déjà prometteuses sur le terrain.

b) Un «tard venu» de la post-mission

La post-mission s'est très peu soucié du problème d'autonomie matérielle de l'Église locale. A défaut d'être occulté, ce problème a souvent été effleuré. Dans la foulée des initiatives collectives des évêques, nous avons constaté la création, en 1967, de la Commission du «Service du monde» et celle du «Conseil Économique et Financier»(CEFI) en 1975. Ces structures étaient chargées d'assurer l'autofinancement de l'Église locale. En 1985, les résultats déçurent¹¹⁷. L'épiscopat se tourna vers la collecte des fonds et la dîme. Dans cette perspective, une campagne de carême de partage fut organisée à l'échelle du pays. La pauvreté de la population catholique et le manque de conscientisation n'auguraient pas des résultats probants. Une autre tentative d'autonomie financière locale fut suggérée en 1991¹¹⁸, mais elle était de petite envergure et n'a pas eu de suivi.

Au plan pratique, ces initiatives n'ont pas réussi à résoudre le problème d'autofinancement des activités de notre Église locale. En 1976, le Cardinal Malula notait :

«Après plus de 80 ans d'évangélisation; 17 ans après l'établissement de la hiérarchie (1959); 16 ans après l'accession de notre pays à l'indépendance, l'Église du Zaïre continue à vivre des subsides des OPM et de l'aide des Églises soeurs des pays riches. (...) Aujourd'hui aucun des 47 diocèses de notre Église du Zaïre ne peut prétendre se suffire à lui-même en matière d'autofi-

¹¹⁶ ERPICUM, R., *Art. cit.*, p. 19.

¹¹⁷ Voir CEZ, *Le chrétien et le développement de la nation*, n. 150.

¹¹⁸ Voir CEZ, *Ministère et vie de prêtres au Zaïre. Instructions et directives pastorales de l'Épiscopat*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1991.

nancement ou d'autosubsistance. (...) Notre grand souci est de mettre en place nos propres structures d'autofinancement à même de donner à notre diocèse, des revenus stables pour la subsistance décente de nos prêtres et pour le développement de nos oeuvres pastorales »¹¹⁹.

Jusqu'à ce jour, la situation n'a pas encore changé.

Les initiatives évoquées plus haut sont certes des signes du souci d'autofinancement de l'Église locale. Cependant, elles ont été comme des mort-nés ou tout simplement des entreprises mal préparées surtout au plan de la conscientisation de notre peuple habitué à tout attendre de la charité de l'Occident.

Tout bien considéré, le projet dont il est ici question est un «tard venu» quand on considère l'importance de cette question pour la vie de l'Église et les échecs des initiatives mort-nées qui l'ont précédé. Il répond à un modèle d'Église qui s'explique à partir du conditionnement socio-historique et culturel de l'implantation de l'Église au Zaïre.

Le projet est donc un «tard venu», au regard des innovations théologiques en Église. Même si des théologiens ont souvent posé cette problématique comme urgente, on observe toutefois un déséquilibre, du moins en importance, d'une part entre la réflexion théologique axée sur l'inculturation, la liturgie, la spiritualité, etc. et d'autre part les enjeux de l'autosuffisance matérielle.

L'initiative est enfin un «trop tard» venu au regard des fluctuations de l'économie zaïroise. On déplore l'absence de l'émergence d'une si importante entreprise au moment où la prospérité économique du pays était à son plus haut degré. Fallait-il nécessairement attendre que notre économie plonge dans le chaos pour que la conscience de l'Église s'éveille ? Ou encore fallait-il que s'amenuise l'aide étrangère pour poser un problème aussi épineux ? Certes, il n'est jamais trop tard pour agir, même en période de vaches maigres. L'entreprise d'autonomie suscite la réflexion à un autre niveau.

¹¹⁹ MALULA, J.A., *L'Église qui est à Kinshasa vous parle*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1976, p. 29.

IV.4. «Une chance ambiguë»¹²⁰

Que la prise en charge locale de l'Église soit une chance, c'est une évidence. Mais il s'agit d'une chance ambiguë, comme l'ont constaté les participants aux sessions organisées autour de cette initiative dans certains diocèses du Zaïre. «En effet, se sont ils demandé, s'agit-il uniquement d'un défi «économique» demandant seulement une plus grande contribution financière des fidèles ? Ou bien est-ce un défi «démocratique» qui conduit au partage des responsabilités ? »¹²¹. Les participants y ont perçu une chance pour «remodeler» le visage de l'Église locale¹²². Le projet est porteur d'une révolution virtuelle des rapports de forces en Église, où se réduiront peut-être les distances entre les membres de la famille de Dieu. De manière plus aiguë, l'on pourrait se demander si pareil programme n'affecte pas, ne fût-ce que indirectement, les rapports de communion avec le Saint-Siège.

Ces quelques aspects de l'option d'autosubsistance de l'Église locale annoncent sans nul doute des réformes inaperçues au départ, mais qui s'imposent naturellement. À ce titre, le projet des évêques est un défi de taille. S'il est bien appliqué, ses retombées en donneront la valeur comme signe et interpellation dans l'Église de la décennie en cours ainsi que dans le troisième millénaire. Il est temps de conclure ce chapitre.

CONCLUSION

L'observation de l'agir ecclésial post-missionnaire en terre zaïroise ne saurait se dispenser de cerner les signes «prophétiques» de la décennie en cours. Dans le présent chapitre, nous nous sommes employé à observer certains de ces signes qui se sont imposés à notre regard. Une intense pratique politique de l'Église s'est révélée parlante face

¹²⁰ L'expression est empruntée au Père Richard Erpicum. Voir *Art. cit.*, p. 28.

¹²¹ ID.

¹²² ID.

aux enjeux de l'heure, dépassant largement les limites de ce que prescrit la doctrine de l'Église catholique. Notre regard s'est aussi arrêté sur une série d'alternatives de l'Église d'en bas. Nous y avons perçu la naissance d'un renouveau de la présence de l'Église dans cette cité pleine de contradictions qu'est le Zaïre d'aujourd'hui. Un événement, le synode africain, a également retenu notre attention. Son vécu au niveau local du Zaïre est apparu comme un signe paradoxal de la catholicité porteuse à la fois d'ambiguïté et d'espérance. Le projet ecclésial de l'autonomie de l'Église constitue le dernier point de notre enquête. Tout en appréciant son caractère hardi, il nous est apparu qu'il pose des questions qu'on ne saurait honnêtement éviter. Le parcours de tous ces éléments complète ainsi les données des chapitres précédents. Il reste maintenant à risquer une interprétation de toutes ces données de notre observation. C'est à cette tâche que se consacre la deuxième partie de notre étude.

Université de Montréal

De l'aporétique à l'assomption auto-constructive
L'enjeu des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Zaïre
(1960-1995)

Tome 2/2

par

Fulgence Muteba Mugalu

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie

Janvier 1998

© Fulgence Muteba Mugalu, 1998



BL
25
U54
1998
V. 010
t. 2

Université de Montréal

De l'apoptose à l'assomption auto-constructive
L'enjeu des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Québec
(1960-1995)

Tomé 25

par

Fulgence Marché-Magal

Faculté de théologie

Cette thèse a été présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maîtrise en théologie
à l'Université de Montréal

Janvier 1998



© Fulgence Marché-Magal, 1998

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

De l'aporétique à l'assomption auto-constructive
L'enjeu des pratiques post-missionnaires d'auto-réalisation
de l'Église catholique au Zaïre
(1960-1995)

Tome 2/2

présentée par :

Fulgence Muteba Mugalu

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Thèse acceptée le

DEUXIÈME PARTIE

**ÉGLISE À MULTIPLES VISAGES, ÉGLISE COINCÉE
ET PRISE DANS UN ENGRENAGE APORÉTIQUE**

Fort des données précédentes, nous tentons, dans cette partie, leur mise en relation en vue de déceler les enjeux de l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire au Zaïre. Nous le faisons en quatre chapitres. Dans le premier, il s'agira d'une analyse du cheminement ecclésial post-missionnaire à partir des lanternes de deux grilles de lecture issues de deux horizons : une théorie de l'action religieuse et un roman négro-africain. Cet effort nous conduira, dans un deuxième chapitre, à saisir d'abord les modèles et les sous-modèles ecclésiaux sous-jacents à l'action de l'Église chez nous, ensuite à risquer un diagnostic de cette dernière, et enfin à tenter une première formulation de la problématique qu'elle recèle. Le troisième chapitre se charge d'affiner l'analyse des données afin d'aboutir à une deuxième formulation de la problématique. Dans le quatrième chapitre, enfin, nous essaierons de comprendre davantage cette problématique ainsi que la dramatique qui s'y rattache, à partir de certains témoignages issus de la théologie, de la tradition, du magistère et des Écritures. À travers cette entreprise se dégage une compréhension graduellement enrichie des problèmes qui étranglent l'Église post-missionnaire du Zaïre .

CHAPITRE V
ENTRE GREFFAGE, AMATEURISME ET ALÉATOIRE :
LA POST-MISSION
AU CRIBLE D'UNE THÉORIE DE L'ACTION RELIGIEUSE
ET D'« ENTRE LES EAUX » DE V.Y. MUDIMBE

« Le lien entre l'agir de l'Église, sa « praxis », et la réflexion théologique ne peut être établi, semble-t-il, sans tenir compte d'un certain nombre d'exigences majeures. C'est la condition de toute action que de se vouloir en prise directe sur le réel, mais elle n'échappe à la dispersion que par l'exercice accru de la réflexion »¹.

O. INTRODUCTION

Les chapitres précédents ont tenté de décrire, sous l'angle critique, quelques aspects du cheminement de l'Église catholique en pays zaïrois. Nous nous sommes rendu compte que depuis l'aube de l'indépendance, cette Église est confrontée à une série de mutations devant lesquelles elle n'est pas demeurée indifférente. Au lendemain de l'indépendance, l'Église catholique a tenté de redéfinir sa présence dans la société. À l'avènement de l'Authenticité, elle s'est battue pour garder son statut singulier de peuple de Dieu, mais non sans se réformer de quelque façon de l'intérieur. La vague de la démocratie qui secoue le continent africain depuis la chute de bloc communiste en 1990 a fait émerger de nouvelles façons pour l'Église d'être présente au monde. Au fil de ces trente-cinq ans de vie d'Église en période post-coloniale, il est apparu des acquis indéniables caractérisant la physionomie de cette Église, mais aussi des zones d'ombre qui ont particulièrement retenu notre attention.

Au terme de ce parcours, il nous revient maintenant de tenter une première organisation des données rassemblées, d'en saisir la logique et d'y trouver probablement des éléments de nature à indiquer les défis de cette Église. C'est à cet objectif global que s'assigne le présent chapitre. Il s'agira de soumettre les aspects de la pratique ecclésiale analysés plus haut à un éclairage susceptible de nous les faire comprendre en profon-

deur. Pour y parvenir, nous avons pensé utile de recourir aux rigueurs analytiques de deux grilles de lecture. D'une part le modèle d'analyse de l'action religieuse naguère proposé par le théologien français Jacques Audinet; d'autre part, l'itinéraire sinueux du héros d'« *Entre les eaux* », ce célèbre roman de l'érudit zairois Vumbi Yoka Mudimbe déjà cité dans notre étude.

Ce choix est un risque qui appelle une justification. Il apparaît, à première vue, comme une illusoire tentative de rapprochement de deux collines plantées en deux espaces éloignés : les modèles de l'action religieuse dans un cadre européen et l'univers romanesque en Afrique post-coloniale. À la vérité, la différence de contextes et de domaines est, en elle-même, un enrichissement dans la complémentarité. Si l'analyse de Jacques Audinet nous offre un cadre méthodologique qui a conduit à déceler l'évolution des modèles d'action ecclésiale dans le catholicisme français jusque vers les années 70, le parcours de l'Abbé Pierre Landu, le fameux héros du roman de Mudimbe, éclaire manifestement le profil du genre de christianisme véhiculé par l'Église catholique en Afrique post-coloniale. L'intégration de ces deux paradigmes de lecture que nous tenterons de réaliser plus tard dans ce chapitre en fournira la preuve.

Par ailleurs l'Église, dont nous saisissons l'agir, est à la fois une oeuvre humaine et une oeuvre de Dieu. À ce double titre qui rappelle sa nature intime, son action ne saurait être réduite purement et simplement à une action sociale. Le premier point de ce chapitre s'emploiera donc à mettre au point la validité de la lecture que nous tentons de faire ici. Nous procéderons deuxièmement à un exposé séparé des deux référents retenus. Un troisième point s'étendra sur l'herméneutique proprement dite de l'agir ecclésial de la post-mission à partir de la fusion de ces deux grilles de lecture. Nous y indiquerons des catégories d'actions mises en relief dans cet agir ecclésial qui, tout bien considéré, tente de répondre aux exigences du principe de l'incarnation, essentiel pour l'édification de l'Église dans ses lieux historiques.

¹ AUDINET, J., *Écrits de théologie pratique* (Théologies Pratiques), Ottawa, Novalis, 1995, p. 50. Nous citerons désormais cet ouvrage en sigle *ETP*.

I. PERTINENCE D'UNE ANALYSE SCIENTIFIQUE DE L'ACTION RELIGIEUSE

Le dialogue entre la théologie et les sciences humaines est, depuis quelque temps, à la mode dans les études qui se réclament de la théologie pratique. Une étude comme la nôtre portant sur l'Église empirique ne saurait se passer d'un tel éclairage qui nous apportera d'autres éléments de compréhension du phénomène ecclésial en contexte post-missionnaire au Zaïre. Mais pourquoi se borner aux modèles de l'action religieuse et à l'éclairage d'un roman ? Cette question en appelle une autre à laquelle il convient de répondre en premier lieu: est-il justifiable de cerner le processus ecclésial de la post-mission, fût-ce scientifiquement, sous l'angle d'une action à caractère social ? C'est à travers les réponses à ces questions que nous tenterons d'établir la pertinence de ces grilles de lecture que nous exposerons dans la rubrique suivante.

a) La médiation humaine dans l'oeuvre de Dieu dans le monde

L'Église est une réalité complexe qui ne saurait se réduire ni à une oeuvre purement divine, ni même à une oeuvre simplement humaine de ceux et celles qui croient en Christ. Elle est fondamentalement un lieu d'entrelacement entre action divine et agir humain. Cette diptyque origine dans l'aventure même de Dieu avec l'humanité et se prolonge dans l'Église.

Depuis la création, l'oeuvre de Dieu dans le monde sollicite la collaboration des humains. Ceux-ci y collaborent par la médiation de leurs actions, de leurs langages. La vocation d'Abraham (12, 1-3) et celle de Moïse (Ex. 3, 10-12) s'inscrivent dans cet univers de sens. La prophétie vétéro-testamentaire, quant à elle, se présente comme un instrument privilégié dont Dieu se sert pour dévoiler ses volontés à son peuple. De même, le mystère de l'incarnation est, tout bien considéré, un principe suprême de la coopération humaine à l'oeuvre divine dans ce monde. Les promesses de la naissance du messie qui culminent dans l'Annonciation à Marie en sont une illustration fort significative. Dès le début de son ministère, Jésus s'est associé les apôtres pour accomplir sa mission (Lc

6, 13; 9, 2) . C'est par eux et à travers eux que l'oeuvre de Dieu, dans l'Esprit-Saint, a inscrit sa signature dans la vie du monde.

b) Auto-réalisation de l'Église, une oeuvre humano-divine susceptible d'un regard scientifique

La naissance de l'Église, voulue par Dieu en Jésus-Christ et propulsée à la Pentecôte, n'en est pas moins une oeuvre de Dieu par les humains². Depuis la première vague missionnaire inaugurée par le Christ, l'Esprit de Dieu est agissant dans les actes des humains. Le ministère apostolique trouve sa raison d'être dans la mesure où on le considère comme un service de Dieu auprès des humains et par les humains. Il appert donc que l'agir de Dieu, même s'il pouvait, en vertu de sa puissance, se passer de la collaboration humaine, se présente comme une action humaine déployée au nom de Dieu et par son assistance. Cette action emprunte les moyens de l'agir humain pour dire Dieu, révéler son projet au monde et finalement frayer les voies du salut. Et l'Église est impensable en dehors des schèmes d'une action humaine bien située. Son processus est une action dotée de signes et de symboles humains tenant à une dimension surnaturelle dont Dieu est la seule explication.

De ce qui précède, il est clair qu'en tant qu'oeuvre de Dieu dans ce monde, la réalisation de l'Église en tout lieu est une réalité au coeur de laquelle se trouve une action humaine collective. La pastorale, ainsi que l'a montré Jacques Audinet, est une action sociale³. Il s'agit bien sûr d'une action d'un type particulier, fondée sur un mystère, une croyance et ayant une finalité propre. On y trouve la main de Dieu, mais aussi des stratégies humaines avec tout ce que cela suppose. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'analyser les institutions religieuses de l'Ancien Testament⁴ ou les structures organisationnelles de l'Église. C'est à ce titre qu'un Dietrich Bonhoeffer, par exemple, tout en

² Il n'est pas dans nos intentions de prendre position sur la naissance de l'Église ou sa fondation. Que l'Église ait été fondée par le Christ ou par les apôtres, il est évident, dans les deux cas, qu'elle est, dans sa dimension réelle, une oeuvre de Dieu par les humains.

³ AUDINET, J., *Op. cit.*, p 148 s

⁴ VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1965.

reconnaissant que l'Église « est fondée dans la révélation du cœur de Dieu »⁵, n'en propose pas moins une dogmatique de sa réalité sociale⁶. Ainsi donc, il apparaît évident qu'une analyse du processus ecclésial sous l'angle de l'action sociale n'a rien d'arbitraire. L'ecclésiologie historique que nous avons choisie comme deuxième méthode qui se conjugue à la praxéologie pastorale nous autorise aussi à saisir une action analysable dans le cheminement de l'Église.

Quant à une grille de lecture s'inscrivant dans l'univers romanesque, elle se justifie par le même principe. Il est sans doute vrai qu'un roman caricature la réalité. L'auteur d'*Entre les eaux* nous en a donné la preuve récemment⁷. Bien entendu, il masque les identités des personnages et des lieux, mais son message n'en demeure pas moins pertinent en regard de la société où il se situe. Le camerounais Eboussi Boulaga a raison d'opiner que la littérature, et particulièrement le roman, a

« la puissance d'évoquer pour nous des possibilités d'existence que notre monde ou notre société ne réalise pas. Elle nous fait sentir que nous pouvions être autres que nous sommes, que les choses pourraient se passer autrement qu'elles ne se passent dans notre milieu, dans notre société, dans notre monde »⁸.

Si tel est le rôle de toute littérature, celle d'Afrique coloniale qui frôle ou traite *in extenso* des questions de la foi

« met à l'épreuve un christianisme installé dans sa bonne conscience, trop sûr de lui-même et de son « universalisme ». Elle interroge avant tout le croyant africain : en qui a-t-il cru ? N'a-t-il pas cédé au prestige et à la force triomphante des Blancs, ses maîtres ? Ne s'est-il pas renié ? Et ce qu'il a adopté vaut-il mieux que ce à quoi il a renoncé ? Qu'est-ce qu'être chrétien ? Celui qui accumule ces questions et d'autres semblables y gagnera en lucidité »⁹.

⁵ BONHOEFFER, D., cité par MARLÉ, R., *Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères* (Christianisme en mouvement), Tournai, Castermann, 1967, p. 46.

⁶ Cet auteur a produit une oeuvre au titre combien parlant de *Étude dogmatique de la sociologie de l'Église*. Voir *ID.*

⁷ MUDIMBE, V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris-Montréal, Présence africaine-Humanitas, 1994.

⁸ EBOUSSI-BOULAGA, F., *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique (Chrétiens en liberté)*, Paris, Karthala, 1991, p. 110.

⁹ *ID.*

En tous les cas, un éclairage issu du monde de la littérature, du moins en ce qui concerne les Églises africaines d'expression française, n'est pas ici superflu¹⁰.

II. UN DOUBLE CADRE DE LECTURE

II. 1. Une théorie de l'action religieuse selon Jacques Audinet

Il peut paraître saugrenu de parler d'une grille d'analyse sociologique selon Jacques Audinet. On sait que ce dernier est d'abord et avant tout un théologien dont la réputation est notoire. Toutefois, son souci d'une théologie solidement ancrée dans la réalité l'a conduit, voici quelques années déjà, à jeter les bases scientifiques d'une approche théologique fidèle à la fois aux principes rigoureux de la théologie et à ceux d'une analyse de la réalité à caractère social. Ses recherches démontrent un intérêt particulier pour l'analyse de l'action religieuse. Il a ainsi proposé toute une grille d'analyse de cette action religieuse qui nous intéresse ici¹¹ et dont on reconnaît la parenté avec la méthode praxéologique que nous essayons d'appliquer.

Sociologique, cette grille d'analyse l'est quant à son objet d'étude. En effet, elle s'applique à la saisie du phénomène et de l'action religieux. L'auteur lui-même affirme que « la perspective où nous nous sommes placé est davantage celle d'une *action-research*, c'est-à-dire une recherche sur l'action non séparée d'une intervention sur celle-ci »¹². Son approche s'inscrit résolument aux confins de la sociologie de la religion et de la sociologie de l'action. En outre, cette approche est davantage sociologique dans la mesure où, comme on le verra plus tard, les principes qu'elle met en jeu sont d'ordre sociologique, sans pour autant que son intention théologique s'évanouisse. Cette vigi-

¹⁰ Globalement considéré, ce genre d'écrits est le fruit de la réflexion des hommes proches de l'Église institution: anciens séminaristes, prêtres, ou membres de l'élite catholique. Ce serait une méprise que de passer outre à leurs témoignages.

¹¹ Depuis les années 70, l'auteur publie des articles traduisant son souci ultime d'élaborer une méthode d'analyse qu'il souhaite bien aiguisée pour rendre adéquatement compte du fait religieux et en proposer une herméneutique théologique qui surgisse de la réalité, sans rien sacrifier de sa teneur scientifique. On trouvera plusieurs de ces articles réunis dans AUDINET, J., *ETP*

lance épistémologique a amené Audinet à inscrire la spécificité de son approche qui tient en fait au caractère particulier de l'action qu'il entend analyser. Essayons maintenant de découvrir ce cadre d'analyse.

II.2. L'analyse des représentations de l'action religieuse

a) Remarque introductive

Pour bien saisir la portée de la grille d'analyse ici proposée, il importe d'en préciser quelques préalables. Deux éléments nous serviront d'entrée en matière. Disons tout d'abord un mot sur l'historique de cette théorie d'analyse et ensuite nous éluciderons brièvement le concept de représentation.

C'est dans un article publié en 1970 que Jacques Audinet a posé les jalons d'une grille de lecture de l'action religieuse¹³. Dans d'autres études postérieures, il précise certains aspects méthodologiques portant sur l'action religieuse¹⁴. Il s'y profile un cadre d'analyse bien affiné dont on ne retiendra ici que quelques composantes. Il s'agit de l'« analyse des représentations de l'action religieuse »¹⁵. Le concept de représentation appelle nécessairement une précision.

Comme nous l'avons rapidement souligné ci-dessus, l'objet d'analyse de la théorie dont il est ici question revêt certains traits caractéristiques. L'action religieuse, en effet, est bien sûr une action sociale. Cependant, elle est fondée sur une série d'affirmations de la foi qui la commandent, la guident et en justifient l'existence. Elle est en tout cas l'expression d'une relation à l'Autre en qui on reconnaît une puissance vitale qu'on tente de traduire dans le concret. Comme le dit si bien le Professeur Jacques Audinet:

¹² AUDINET, J., *Op. cit.*, p. 121.

¹³ Publié dans un numéro de *Social compass* de 1970, cet article est repris dans *ETP*, 1990, p. 115-130.

¹⁴ On consultera avec intérêt AUDINET, J., *Op. cit.*, p. 15-24; 37-51, etc. Notons dès l'abord que pour l'auteur, la pastorale est essentiellement action.

« Or, en ce qui concerne l'organisation religieuse et le fonctionnement des organisations religieuses, l'objet même de « l'organisation » est justement ce système de valeurs et de légitimation. Ceci apparaît dans les études sous forme d'absolutisation d'un certain nombre d'affirmations ou de comportements. Nombre de comportements d'autorité, de secrets, de blocages, de mécanismes, de décisions, sont la transposition dans le domaine du fonctionnement social de caractéristiques attachées aux affirmations de foi »¹⁶.

Cela est une donnée importante à laquelle l'auteur tient fermement. Elle explique en fait l'originalité de son cadre d'analyse qui se démarque, du moins sur ce point, d'une analyse ordinaire des faits sociaux à laquelle se livre la sociologie scientifique. C'est pourquoi il accorde une place de choix à l'analyse des représentations religieuses. Il désigne par ces dernières tout ce qui légitime une communauté chrétienne dans sa raison d'être au monde, son agir, son comportement, les fins qu'elle poursuit. Il s'agit concrètement de tout ce qui charpente l'architecture de l'action de ces communautés: les concepts, les représentations, les symboles, etc.¹⁷. Ceux-ci se trouvent naturellement dans les pratiques et les relations qui tissent la vie des communautés chrétiennes. Ces représentations sont également dans les textes légitimateurs qui les orientent. Essayons maintenant de présenter cette grille d'analyse.

b) Une analyse des représentations de l'action religieuse

De l'analyse des écrits de Jacques Audinet sur l'approche de l'action religieuse, il découle, à notre avis, une théorie à deux étages. Ceux-ci sont issus d'une articulation épistémologique qui tient compte aussi bien des principes de l'analyse sociologique de l'action que de la singularité d'une action religieuse comme telle.

- Détecter l'arc de l'action

D'entrée de jeu, l'analyse de l'action religieuse s'attelle à dégager les structures de l'action, ses pôles, ses modalités, ses aléas. Bien plus, il s'agit de déceler, comme en toute analyse, les buts de l'action, les motifs qui les expliquent, les moyens de vérifica-

¹⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

tion qui en constituent comme des critères d'évaluation selon les légitimations et les fins fixées au départ, etc. Ainsi que le dit l'auteur,

« analyser les modèles de l'action religieuse consiste donc à essayer de répondre aux questions suivantes : comment est perçu le domaine où se déploie l'action, quel est le but visé, quels sont les critères de vérification de l'action, qui sont les acteurs et comment se situent-ils les uns par rapport aux autres ? L'analyse dégage ainsi plusieurs modèles de l'action qui sont corrélatifs à l'image que le groupe se donne de lui-même et de son rôle dans la société »¹⁸.

Ce point constitue à notre avis la matrice de la grille d'analyse de Jacques Audinet. La réponse à chacune des questions ici posées permet de détecter l'arc de l'action, sa trajectoire, son orientation fondamentale, ses modes de conceptualisation et ses modèles. Cependant, il y a plus.

- Une attention aux représentations de l'action

Un deuxième niveau de cette analyse consiste à investir dans le décryptage des représentations religieuses inhérentes à l'action. Jacques Audinet la comprend comme une **interférence**¹⁹ entre *l'analyse des mécanismes de l'action* et *l'analyse de ses systèmes de légitimation*²⁰. On gardera présent à l'esprit les représentations religieuses mises en action, c'est-à-dire les concepts opératoires, les symboles mis en usage, les formes d'organisation, etc. . Cette interférence restera impérativement attentive à ces représentations qu'il importera de mettre en confrontation dynamique avec l'ensemble des données issues de deux autres analyses susmentionnées qu'il sied de définir brièvement.

L'analyse des mécanismes de l'action

Il s'agit ici de s'interroger sur les points suivants: « comment fonctionnent les groupes religieux, comment sont prises les initiatives, comment l'action se déploie-t-elle ? Comment aussi cette action se justifie-t-elle ? »²¹. Fidèle aux exigences d'une action

¹⁸ *ID.*

¹⁹ L'expression est empruntée à l'auteur lui-même et illustre, à notre avis, l'importance qu'il accorde à cette mise en relation d'éléments. Voir AUDINET, J., *Ibid.*, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 117.

²¹ *Ibid.* p. 117.

proprement religieuse, l'auteur suggère de focaliser l'attention sur la dimension légitimée de l'action du groupe. Le caractère singulier d'une analyse des représentations religieuses devra donc aboutir à « l'élaboration d'un certain nombre de concepts, de principes dont le but est de fonder l'agir du groupe et de le rattacher à la finalité de celui-ci »²².

Le Professeur Jacques Audinet fait remarquer que ce volet d'analyse révèle la plupart du temps que les groupes religieux sont souvent préoccupés, dans leurs organisations, par des questions d'adaptation. On y rencontre aussi des problèmes relatifs à la « définition des objectifs, de partage des responsabilités, de répartition du personnel, de prises de décisions, d'adéquation de l'action à ses buts »²³. Ce matériau est à articuler avec les données d'un autre type d'analyse portant sur les mécanismes fonctionnels du pouvoir, de décisions et d'accomplissement de l'action.

L'analyse fonctionnelle des organismes sociaux

Il ne s'agit plus ici de s'attarder aux mécanismes de l'action religieuse, mais de scruter la « manière dont ceux-ci sont justifiés, légitimés, sous-tendus par une vision du monde, qui est en notre temps une vision du groupe religieux dans la société et de sa finalité »²⁴. Le point focal de cette forme d'analyse est bien sûr la dynamique du pouvoir, de communication, de relations et de prise de décisions, mais aussi le processus mis en jeu pour leur accomplissement au regard de la finalité de l'action. De par son objet, l'ossature de cette analyse est systémique. Elle s'arrête à considérer les systèmes de pouvoirs et d'instances décisionnelles de l'action préconisés depuis la conception de l'action jusqu'à son accomplissement.

Cette grille de lecture n'échappe pas à certains problèmes épistémologiques dont l'auteur lui-même est conscient²⁵. Il note que l'action n'est pas souvent analysée pour

²² *Id.*

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ *Ibid.*, p. 117.

²⁵ *Ibid.*, p. 127-130.

elle-même, que ses éléments sont saisis de manière éparse, laissant ainsi de côté leurs liens systémiques. Enfin, conclut-il, le fait de cantonner les initiatives de l'action religieuse dans la subjectivité est dommageable. Toutefois, ces quelques limites ne diminuent en rien la valeur de cette grille de lecture. En analysant le catholicisme français jusqu'aux années 1970, Audinet en est arrivé à détecter, à la lumière de ce cadre d'analyse, deux modèles d'action religieuse qui éclaireront en quelque sorte une lecture de nos pratiques ecclésiales. Essayons de les explorer.

c) Une évolution de modèles d'action dans le catholicisme français

Une lecture de l'oeuvre de Jacques Audinet sur la question de l'action religieuse signale une évolution de modèles. Dans un article de 1970, où l'auteur proposait l'essentiel de sa grille de lecture, il parlait d'un « modèle moniste » et d'un « modèle dualiste » de l'action religieuse dans l'espace catholique français. Deux années plus tard, dans « Agir pastoral et révélation »²⁶, dans un article à consonance plutôt théologique, il se rapprochait plus du vocabulaire du Concile Vatican II. L'auteur constatait alors une évolution des modèles d'action où émergeaient trois modèles : « société dans l'Église », « Église-monde » et « Église dans le monde ». Il existe un lien dynamique entre ces appellations et les deux premiers modèles répertoriés; ce lien ne donne pas nécessairement lieu à un jeu d'équivalence. Nous nous en tenons, pour notre part, à la première taxinomie plus sociologique et fondatrice de la seconde.

- Le « Modèle moniste »

Un premier modèle d'action religieuse est appelée « moniste »²⁷. Il repose sur un principe directeur qui explique l'architecture de l'action: l'Église et sa mission dans le monde. Toutes les structures de l'action tentent de répondre à cet unique principe. C'est précisément pour cette raison que le modèle est dit « moniste ». Et c'est l'Église elle-même qui définit le champ d'action. Celui-ci est homogène mais comporte deux zones d'action. La première est proprement religieuse. Elle est concernée par tout ce qui tou-

²⁶ *Ibid.*, p. 37-51.

che à la vie de la foi. La deuxième zone, par contre, relève du temporel et des autres activités séculières des humains. Il n'y a pas à proprement parler de frontière explicite entre ces zones d'action. Il y a plutôt une différence de niveaux; car l'espace du monde, selon la logique de ce modèle, c'est aussi l'espace de l'Église. Les deux coïncident et s'imbriquent en réalité.

Conformément au principe indiqué plus haut, le but de l'action religieuse est d'apporter le salut au monde. Ce salut, disons-le tout de suite, consiste à « restaurer la plénitude de la nature dans l'ordre de la grâce »²⁸. L'on comprend dès lors l'acharnement et le zèle qui animent et accompagnent l'action religieuse.

Les moyens mis en jeu pour l'accomplissement de cette action sont ceux qu'on peut qualifier de classiques en Église : la prédication de la Parole, l'administration des sacrements et l'enseignement des vertus chrétiennes. Le péché et les limites humaines qui l'expliquent sont présumés être la seule source de résistance vraiment valable contre cette action religieuse. C'est pourquoi, on leur attribue les insuccès rencontrés. Il existe aussi, toujours selon ce modèle, une critériologie d'accomplissement de l'action. On parle de « bons chrétiens », en se référant à l'assiduité des individus à la pratique religieuse et à la fréquentation des sacrements.

Le milieu du déploiement de l'action étant homogène ou considéré comme tel,

« l'action ne peut donc être conçue, dit l'auteur, qu'en termes d'identité, de similarité, de fusion, de communion. Sans doute, cette similitude admet des différences, voire une diversité, celle des nuances individuelles ou des courants de groupes, telles les écoles de spiritualité ou les différents rites, mais les différences ne sont que périphériques et accessoires »²⁹.

L'image de l'Église et de la société véhiculée par ce modèle d'action est elle-même révélatrice des stratégies mises en relief et de toute la philosophie qui commande l'action religieuse. Il s'agit, en effet, de la « société dans l'Église », que le Professeur

²⁷ *Ibid.*, p. 40-43.

²⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁹ *Ibid.*, p. 124.

Jacques Audinet a décrite en détail plus tard dans « Agir pastoral et révélation »³⁰ Cette image répond, sans contredit, à l'image de l'Église de l'ère de la chrétienté. C'est l'Église qui est au coeur de la réalité de la société.

« Par rapport à ce centre, dit Jacques Audinet, la totalité des choses se trouve ordonnée comme autant de cercles concentriques : la vie de l'Église elle-même, la vie des individus, la société humaine. Chacune de ces réalités a en elle-même sa propre consistance. C'est cependant la doctrine dont l'Église est porteuse et le salut qu'elle manifeste qui donnent le sens ultime de ces réalités, et par là imposent des normes à l'action »³¹.

Le modèle moniste offre un système de référence cohérent. C'est en cela que réside sa grandeur. Cependant, son efficacité repose sur la tranquillité sociale. La moindre mutation suffit pour désorienter son système d'action. C'est ce qui est justement arrivé dans l'Église occidentale depuis à peu près les années 60. Désormais, l'action n'est plus à définir en fonction de la seule mission de l'Église, mais en tenant compte des exigences du monde. C'est le point de départ d'un second modèle.

- Le « *Modèle dualiste* »

L'espace d'action de ce modèle est celui d'un monde ébranlé par des mutations. On se trouve dans un univers à deux pôles. D'un côté la réalité de l'Église; de l'autre celle du monde avec sa grogne sociale, ses contradictions et ses questions du moment. Ce monde est hors de l'Église, il forme une réalité à part, autonome, émancipée par rapport à la première. L'homogénéité cède la place au pluralisme et à la diversité avec lesquels l'action religieuse doit composer. Cette action est obligée de se déployer entre ces deux espaces, dans une espèce de course de part en part, de va-et-vient, tout en s'ajustant constamment. Ainsi que l'écrit l'auteur, le champ d'action de ce modèle « n'est plus unifié. Ce n'est plus à l'intérieur d'un même espace, ou d'un espace jalonné a priori par l'Église, que celui qui agit devra se mouvoir, mais c'est en deux espaces reconnus comme distincts l'un de l'autre, avec chacun sa consistance propre. Espaces qui, l'un par rapport à l'autre, se situent comme extérieurs. On parlera alors d'un intérieur et d'un extérieur de l'Église. On sera attentif aux problèmes d'identité. Et l'action elle-même

³⁰ *Ibid.*, p. 39-40.

³¹ *Ibid.*, p. 39.

sera qualifiée selon l'espace où elle se déroule : « agir en chrétien » ou « agir en tant que chrétien » pour reprendre une distinction fameuse »³².

Le monde étant engagé dans un tourbillon de mutations qui le secouent, il détermine de manière décisive le but de l'action à mener. Ce but est, selon ce modèle, la « rechristianisation », la « reconquête » de ce monde qui semble désormais échapper aux orbites classiques où l'Église s'était habituée à le rejoindre. L'intention première, en rechristianisant, c'est bien entendu d'apporter le salut au monde. Tous les registres de l'action s'articulent là-dessus. Le concept opératoire est celui de la « Présence » dans un monde de plus en plus sécularisé. La question de la transmission des valeurs chrétiennes est au centre des préoccupations de l'action.

Outre le concept de « présence », il en existe d'autres qui sont comme des options fondamentales de l'action religieuse et qui ont fait irruption dans le champ de l'action. On parle désormais de cheminement, de démarche, de processus, de pré-catéchuménat, de pré-évangélisation. Cela suppose un ajustement de stratégie. On s'efforce alors de définir des étapes de l'action. Cependant, on juge les résultats en se rapportant au modèle moniste. Celui-ci demeure une référence de base, un arrière-fond toujours en veilleuse. Toutefois, le mobile de l'action dans l'espace du monde n'est plus de conduire à une fusion avec l'espace de l'Église, mais d'y apporter le salut dans une espèce de dialogue critique. Cependant, constate le Professeur Jacques Audinet,

« le résultat de l'action tournait contre l'intention qui lui avait donné naissance: cherchant un « cheminement d'un pôle à un autre », l'itinéraire tournait court et aboutissait souvent à la négation de l'un des pôles. Le politique se substituait au religieux, l'humain au chrétien, l'homme à Dieu, et le donné révélé ne trouvait plus sa place dans la vie et l'expérience de l'homme »³³.

C'est là le côté inattendu de cette façon d'agir dont on sait les conséquences qu'on observe encore aujourd'hui dans les Églises chrétiennes d'Occident.

On mesure dès lors le déplacement du style d'action. On n'est plus dans une logique de la « société dans l'Église », mais bien dans celle de « l'Église dans le monde »

³² *Ibid.*, p. 41.

si bien désignée par le Concile Vatican II³⁴ et reprise dans « Agir pastoral et révélation ». À la vérité, le modèle dualiste renferme divers modèles ou stratégies: Église face au monde, Église conçue comme réalité du/et dans le monde. Il importe de préciser que le souci n'est pas d'abord de distancier l'Église et le monde, mais bien de souligner leur jonction.

Ce modèle d'action est piégé par deux difficultés. D'une part, « la bipolarité risque d'être pensée en termes de dualisme et non en termes de communication »³⁵. En cela, on ne peut éluder les éventuels blocages. D'autre part, « la distinction Église-Monde se double d'une distance entre ces mots mêmes et la réalité. Le problème sur lequel justement achoppe un tel modèle, note l'auteur, est de savoir où et comment repérer dans la réalité les réalités désignées par les mots Église et Monde »³⁶.

d) Analyser l'action

Soulignons dès le départ que les éléments de la grille ici rassemblés n'apparaissent pas systématiquement réunis dans les écrits de Jacques Audinet. Nous avons fourni un effort considérable pour les présenter comme une grille susceptible d'aider à la réorganisation de notre recherche. Au terme de ce bref parcours, deux éléments nous semblent devoir être retenus: la stratégie analytique de l'action religieuse et les modèles retenus par Jacques Audinet.

- La stratégie analytique

Il s'agit d'un ensemble de possibilités d'analyse de l'action qui ressortent des écrits de l'auteur et qui s'inscrivent dans la logique globale d'une saisie de l'action que préconisent les sciences de l'action. Cela revient à:

³³ *Ibid.*, p. 42.

³⁴ Voir *Église dans le monde de ce temps*.

³⁵ AUDINET, J., *Op. cit.*, p. 125.

³⁶ *Ibid.*, p. 126.

Cerner les pôles de l'action

Il s'agit de déterminer deux choses: d'une part, percevoir le domaine où se déploie l'action et d'autre part en détecter les modalités. Le premier pôle consiste à saisir le champ ou le domaine de l'action. Jacques Audinet fait remarquer que

« le domaine de l'action est en effet souvent considéré comme celui de l'art, fruit de l'expérience, de l'éducation, voire d'un don, mais qui par lui-même échapperait à toute analyse et à toute technicité. Ainsi l'agir religieux est-il souvent évoqué en termes relevant de l'empirisme inconscient de ses présupposés. La réaction spontanée sera souvent de méfiance par rapport à tout essai de clarification »³⁷.

Dès lors, déterminer le domaine de l'action c'est non seulement indiquer ses zones de conceptualisation, ses lieux de déploiement (textes, options, réunions, occasions, dimensions de la personne humaine ciblées, etc.), mais aussi dire comment ceux-ci sont perçus par les acteurs et actrices. Un deuxième effort consiste à saisir les mécanismes de l'action. Cela revient à rendre compte de la façon dont se déroule l'action dans ce domaine en regard du fonctionnement des groupes religieux représentatifs.

Cerner les mécanismes de l'action

Ce volet de l'analyse s'attarde sur le (s) but (s) visé (s) par l'action, les critères et les modes de vérification privilégiés, les concepts opératoires qui les légitiment et les justifient, les représentations symboliques auxquelles les types d'organisations qui soutiennent l'architecture de l'action recourent, etc. Tout ce matériau est à articuler avec les éléments esquissés au point rappelé ci-dessus pour mesurer comment ils s'imbriquent, s'intercalent et interfèrent.

- Dégager le(s) modèles sous-jacents

L'application de la stratégie analytique conduira par la suite à dégager le(s) modèle(s) susceptible(s) de tracer la trajectoire de l'action dans sa globalité. Pour y parve-

³⁷ *Ibid.*, p. 116-117.

nir, il convient de tenter d'établir formellement les rapports entre le monde de l'action, tels qu'ils sont conçus par les acteurs et les actrices engagés autant dans la conception de l'action que dans son déroulement, et celui dans lequel cette action se déploie. En ce qui nous concerne, les modèles dégagés par Jacques Audinet nous serviront d'exemples pour que nous tentions de déceler ceux qui portent l'action ecclésiale en milieux zaïrois dans la post-mission.

Au regard de la complexité de la réalité que nous essayons de comprendre, il est bon, avant de l'utiliser, de compléter cette grille de lecture par une autre qui, elle s'inscrit dans notre champ de recherche.

II.3. *Entre les eaux* de Vumbi Yoka Mudimbe, une oeuvre à multiples dimensions

a) *Liminaires*

L'oeuvre du Professeur zaïrois Vumbi Yoka Mudimbe est, sans contredit, l'une des plus citées par les intellectuels zaïrois. Homme de lettres, philosophe, économiste, linguiste, sociologue, Mudimbe est l'un de ces *érudits* dont les écrits reflètent une connaissance approfondie de la société africaine post-coloniale et celle du Zaïre en particulier. Cet auteur, ancien moine bénédictin dont on dit qu'il est devenu agnostique, ancien professeur à l'université du Zaïre, enseigne aujourd'hui à Duke University aux États Unis d'Amérique. Ses écrits témoignent d'un savoir encyclopédique d'une rare qualité et sont couronnés d'innombrables prix prestigieux. Son oeuvre couvre principalement trois domaines: la poésie, les essais philosophiques et le roman³⁸. Sa plume est suave et des plus captivantes. Parmi ses nombreux écrits posant sans détours les ques-

³⁸ MUDIMBE, V.Y., *Déchirures. Poèmes*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972; ID., *Réflexions sur la vie quotidienne (Objectif 80)*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972; ID., *Autour de la nation. Essai*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972; ID., *Entraille, précédé de Fulgurances d'une lézarde. Poèmes*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1973; ID., *L'autre face du Royaume. Une introduction à la critique des langages en folie. Essai*, Lausanne, l'Age d'homme, 1974; ID., *Les fuseaux parfois...Poèmes*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1974; ID., *Carnets d'Amérique. Journal*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976; ID., *Le bel immonde. Roman*, Paris, Présence Africaine, 1976; ID., *L'écart. Ré-*

tions les plus épineuses auxquelles se heurte l'Afrique post-coloniale, émerge l'*Entre les eaux*, un roman couronné par le « Grand Prix Catholique de littérature » en 1975. Ce seul fait suffit pour en souligner la qualité et la pertinence pour notre étude.

Le moins qu'on puisse dire, au départ, sur ce roman c'est qu'il épingle de manière lucide la problématique globale et la dramatique de l'identité du négro-africain dans le contexte post-colonial marqué par les mutations qu'on sait³⁹. Par delà cette évidence, *Entre les eaux*, tout comme d'ailleurs *Shaba deux*, est une lecture de la situation religieuse du muntu dans un univers socio-historique traversé par divers courants où la tradition africaine côtoie les exigences de la modernité, où la foi se heurte au politique, le tout moulé dans une post-colonisation se référant encore et toujours à la colonisation. Ce roman révèle, par ailleurs, les heurts et les malheurs de la catholicité dans une société livrée à une violence se situant à plusieurs niveaux : politique, social, culturel, religieux, anthropologique, économique, intellectuel. A ce titre, il illustre et déploie la dramatique qui sous-tend notre recherche. C'est pour cette raison que nous allons lui accorder une place de choix dans ce chapitre. Tout en illustrant le drame de fond que tente d'élucider la présente étude, ce roman nous paraît porter une dimension d'analyse qui pourrait compléter la grille d'analyse de Jacques Audinet. Vu notre intérêt, nous n'en exploitons ici que la dimension religieuse, sans nécessairement négliger le reste. Dans cette perspective, c'est l'itinéraire de Pierre Landu, le héros du roman, qui nous servira de guide de lecture. Mais auparavant, un résumé du roman s'impose.

b) Résumé de l'ouvrage

Le roman de 189 pages, publié en 1973, trace le parcours de Pierre Landu, un prêtre autochtone zaïrois. Formé à l'occidentale, tant au plan intellectuel qu'au niveau sacerdotal, il découvre, en rentrant de Rome où il a décroché ses diplômes, qu'il incarne une sérieuse ambiguïté identitaire qui le tourmentera pendant toute sa vie. Il se rend

cit, Paris, Présence Africaine, 1979; ID., *Shaba deux. Les carnets de Mère Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989, etc .

³⁹ On se rapportera à KAUMBA, L., *Dimensions de l'identité. Approche phénoménologique de l'univers romanesque de Mudimbe*, Thèse de doctorat en philosophie, Louvain-La-Neuve, Institut supérieur de Philosophie, 1986.

compte qu'il est une trahison en chair et en os. Trahison de sa propre tradition africaine; trahison d'un type d'Église du Christ qui l'a appelé au sacerdoce; trahison des maîtres occidentaux auprès desquels il a puisé toutes ses énergies intellectuelles et spirituelles. Cette découverte macabre qui s'accroît dans le contact quotidien avec les réalités misérables de sa société le jette sur un chemin jalonné de déceptions. Un premier geste conduit l'Abbé Landu à quitter la paroisse où il est le vicaire d'un curé blanc, après quelques années passées au Grand Séminaire comme formateur, pour rejoindre le maquis des pro-marxistes qui tentent en vain de s'emparer du pouvoir. Ce choix n'est pas un hasard. D'un côté, il répond au goût du marxisme qu'il a entretenu au cours de ses études à Rome; de l'autre, il pense que l'idéal des maquisards est l'unique voie susceptible de restaurer la justice dans sa société en proie au despotisme et à l'oligarchie que son Église supporte avec complaisance et hypocrisie. Il ne nie pas son sacerdoce, mais il n'arrive plus à endurer une Église engluée dans un réseau de privilèges sociaux et de compromissions qui, à son avis, édulcorent le message du Christ.

Son séjour au maquis n'est pas facile du tout. Les rêves s'envolent à nouveau jusqu'à se métamorphoser en déception. Sa présence est suspectée, défiée par une logique infâme qui le plonge dans une amertume existentielle qui le conduira à retourner en société au cours d'un coup de force de l'armée gouvernementale. Une fois revenu dans la société, il tente la cohabitation avec une femme que la tradition africaine tient prisonnière et donc incompatible avec le bonheur paisible qu'il pensait y trouver. Il exerce pendant quelque temps le métier de chef de cabinet dans un ministère du Gouvernement qu'il combattait pourtant dans le maquis. Cette étape de sa vie est aussi éphémère qu'amère, parsemée de déceptions. Pierre Landu décide d'entreprendre un nouveau départ. Il finit sa course dans un monastère cistercien où il vit dans une hypocrisie peu commune aux gens de son acabit.

Le parcours de Pierre Landu est une véritable chevauchée pour la quête d'une authenticité, d'une cohérence personnelle que le monde tolère très peu ou rend souvent impossible. Ce héros effectue douloureusement une course de part en part entre la fidélité à soi et l'être d'emprunt que lui a conféré son appartenance à l'Église catholique et

en particulier son savoir occidentalisant. Son itinéraire sinueux illustre aussi les tâtonnements de la vie du héros dans un monde qui traîne ses contradictions, celles d'une Afrique façonnée par l'occidentalité mais ancrée malgré tout dans la tradition et les vices sociaux. Le parcours vital de Pierre Landu est dans son essence même une grille de lecture qui se prête à notre étude. Essayons de le retracer plus en détail.

c) Pierre Landu ou l'itinéraire d'une déchirure personnalisée

Comme la vie d'un saint, la vie d'un personnage de film, de théâtre ou de roman est porteuse d'un message au monde. Si la vie d'un saint est souvent interprétée comme un modèle d'héroïsme, celle des autres est peut-être simplement porteuse de questions. Il en est ainsi de l'itinéraire de Pierre Landu. C'est tout un cheminement douloureux qui traîne un lot de questions qui bousculent la conscience de l'Église, de l'État, des partenaires occidentaux du Zaïre, bref de tout le village global qu'est le monde. Nous nous contenterons ici de décrire les étapes d'une vie telles qu'elles ressortent du roman.

- Les premiers pas d'un pauvre garçon

Issu d'une famille chrétienne pauvre, le jeune Landu reçoit le baptême alors qu'il est encore bébé. Son milieu d'origine, un village, est celui de la pauvreté comme partout en Afrique.

« Chez moi, au village, dit-il, nous mangions une fois, en fin d'après-midi, lorsque les parents revenaient des champs. Cela me semblait si naturel, si logique, qu'à mon arrivée au séminaire, je fus presque scandalisé: quatre repas par jour. Avec quelles moqueries hypocrites ne parlions-nous pas de ces Révérends Pères flamands qui nous engraisaient littéralement... »⁴⁰.

Son baptême lui paraît plus tard comme un « sursaut-par-la-force-des-choses » dans un monde étranger, celui des Blancs et donc une trahison de l'univers de la tradition de ses ancêtres.

« Le christianisme, leur religion (des Blancs). J'ai dû spontanément trahir mes origines pour me sentir aussi à l'aise dans un système qu'ignorait mon grand-père. Ils ont importé cette Foi, avec tout

⁴⁰ MUDIMBE, V.Y., *Entre les eaux*, p. 9.

le reste. Mon père y a cru, s'est fait baptiser, m'a fait baptiser. Pourquoi ? Pouvait-il avoir un autre choix ? Surtout dans cet ordre colonial où le christianisme justifiait le pouvoir politique, et où celui-ci, en retour, imposait la Foi. Y avait-il un autre moyen de survivre sinon celui de plier, d'accepter la religion du maître ? »⁴¹.

L'acte de baptême est une forme de trahison de soi, de son univers bantou, une négation de tout un héritage culturel qu'incarne en quelque sorte le nom de naissance.

« J'étais Monsieur Pierre. Comme tous les Noirs. La nouvelle coutume dépersonnalisait. Nos colonisateurs avaient réussi à nous convaincre de la prééminence du prénom européen sous lequel on nous baptisait. (...) Le nom, on le gardait pudiquement caché comme une maladie honteuse. Le « nom du diable », disaient les missionnaires. Il fallait le troquer pour le nom chrétien, celui du civilisé qu'on devenait par la grâce du saint baptême »⁴².

Dès ses premières années d'école, Pierre Landu est confié aux missionnaires jésuites. Mais auparavant, il dût subir, comme tous les enfants de son âge, l'initiation.

« Malgré mon baptême catholique, peut-être à cause de lui, l'initiation devait me manquer (...) Dans une case, le prêtre (traditionnel) me confirmait dans la Foi ancestrale, m'introduisant dans la préconscience. « Le monde est Un comme Maweja (Dieu) est Unité. Générateur, il a donné naissance à des synthèses siennes. Être homme, c'est devenir homme. Tu as toute la vie. Tu n'es rien qu'un nom dans la nuit. L'ancêtre éponyme te fait vivre de sa force. Ta liberté sera d'être l'homme fidèle, sentant, reflétant notre passé... »⁴³.

À l'école des Pères jésuites, Pierre Landu découvre sa vocation au sacerdoce. Il prend le chemin du séminaire, tout comme son collègue Matani. Mais que représente l'appel du Seigneur pour lui et son compagnon ? Quelle en est la motivation profonde ? Une ambiguïté qui ira croissant:

« Ça doit payer d'être prêtre (...). Ça paie d'être prêtre. Et drôlement bien. A l'époque coloniale, un prêtre, même noir, c'était quelqu'un. Il n'était pas comme les autres. Il se mouvait intellectuellement dans un champ qui l'apparentait aux maîtres. On l'acceptait. Il savait qu'avec le sacerdoce il avait franchi une barrière (...). L'appel de Dieu dans nos jeunes coeurs épousait le rêve d'un rang social que nous ne pouvons occuper autrement que par la grâce du sacerdoce. (...) Merveilleux chemin. Le savoir venait avec le miracle de Dieu. La nostalgie de la soif divine rencontrait des ambitions humaines »⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, p. 21-22.

⁴² *Ibid.*, p. 88.

⁴³ *Ibid.*, p. 80-81.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74-75.

- *Sur le chemin du sacerdoce*

Après une partie de ses études sacerdotales au pays, Pierre est envoyé à Rome. Il y sera « occidentalisé » par le savoir, y goûtera Karl Marx tout en vivant dans un luxe clérical qui lui répugnera plus tard. La théologie qu'il apprend est un mélange de thomisme, de scolastique et de pensée du Magistère.

« Au Séminaire, on nous a rempli la tête avec des Documents Pontificaux. Une encyclopédie. Elle comprenait une pensée catholique sur tout ; le football et le cinéma, le cyclisme et la politique internationale, les dernières découvertes scientifiques et des extrapolations philosophiques sur le latin de Cicéron, ou l'esthétique de Heidegger »⁴⁵.

Son séjour à l'Angelicum est des plus marquants dans sa formation intellectuelle. Initié aux vérités toutes faites, Pierre avouera son amertume plus tard : « J'ai longtemps perdu mon temps avec des problèmes stériles dans leur luxe »⁴⁶. Son savoir est pourtant paradoxal. D'une part, il étouffe son inventivité, l'installe dans la soumission, le condamne au conformisme et à l'automatisme.

« On m'a beaucoup trop parlé de Jean Scot Erigène, de Roger Bacon, de Maître Eckart et pas assez de Saint Benoît et du Poverello. C'est là qu'ont été écrasées toutes mes initiatives au nom d'une parole humaine. (...). Les cadres consacrés. Un peu aberrants. Toute l'action des hommes à venir y est fixée. Définitivement. Ma liberté d'enfant de Dieu, c'est d'être le fidèle soumis, se détruisant pour être conforme à des phrases conçues il y a des siècles.... »⁴⁷.

D'autre part, cette formation l'aliène et l'éloigne de son monde réel.

« En vérité, c'est toute l'éducation du séminaire qui m'avait peu à peu poussé hors de mon peuple. L'Occident était la norme, l'Europe la référence par excellence. La tradition théologique de l'Église latine, le thomisme, la dévotion tridentine, protégés par les structures socio-politiques capitalistes, me préparaient à mépriser ma race et ses croyances. Les plus courageux des prêtres noirs se sauvaient dans des valeurs refuges totalement inopérantes comme la négritude. Ma formation universitaire, plaidoyer systématique de la scolastique, de la raison raisonnable, annonçait mes distances futures vis-à-vis de ma tradition que déjà je démystifiais. Ma thèse de théologie, sur les réminiscences platoniciennes dans la pensée de Marius Victorinus, était en elle-même significative. Elle consacrait mon adoration de l'Occident qui m'avait tiré de la nuit du paganisme. (...). J'ai embrassé fidèlement, sans esprit critique, les thèses de ma nouvelle caste; thèses qui étaient aussi celles d'une puissance coloniale, et d'une oligarchie financière »⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

- *Un prêtre dégoûté dans une Église locale*

À son retour au pays, Pierre Landu est docteur en théologie et licencié en Droit Canonique. Il se voit confier de lourdes charges dans l'Église locale. Il devient successivement directeur spirituel au séminaire, puis vicaire paroissial. Dans ses fonctions, le prêtre semble heureux, et pourtant, il héberge les pires contradictions dans le tréfonds de son cœur.

Comme formateur au séminaire, il accomplit ses fonctions pendant deux ans. Ainsi qu'il l'a dit plus tard, deux ans de « divertissement au service de Dieu »⁴⁹. On peut mesurer la gravité de la situation tant il est vrai que les attentes de son Église locale étaient grandes, peut-être même démesurées.

« Ma nomination comme Père Spirituel du Séminaire récompensait ma fidélité et était une marque de confiance. Vous m'écriviez alors, disait-il à son évêque, que vous me confiez l'avenir du clergé de votre diocèse; que c'était à moi à former des prêtres selon le cœur du Christ et l'esprit de l'Église. Je quittai les foules pour insuffler aux jeunes clercs dont j'avais la charge le feu de la constance et de l'amour des rites éternels...»⁵⁰.

Sa nomination suivante le destinait à Koloso, une paroisse confiée aux missionnaires belges. Il y fait l'expérience d'un luxe qui prolongeait naturellement celui qu'il avait connu à Rome. Il y essuie aussi quelques humiliations de la part des prêtres européens comme par exemple la censure de sa correspondance par le supérieur missionnaire ou le fait de s'astreindre à un rythme de vie de religieux alors qu'il est séculier. Ces humiliations confirment que la nouvelle caste le rejette aussi. Pierre Landu est surtout éberlué par l'écart entre la vie des gens d'Église et celle du commun des mortels. Cet abîme réveilla ses élans marxistes. Ainsi commencera une quête de cohérence avec soi, d'équilibre ontologique qui marquera le reste de sa vie. Il quitte la paroisse pour le maquis.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 104-105.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 105-106.

- *Un prêtre maquisard: le Camilo Torres d'Afrique*

Le passage de Pierre Landu au maquis est une étape décisive. Elle lui fait ressembler de beaucoup au héros latino-américain Camilo Torres. La seule différence c'est que Pierre en sortira vivant, du moins physiquement, alors que le prêtre colombien a répandu son sang, arrosant ainsi le sol sud-américain marqué par la violence multisectorielle qu'on sait.

Le séjour au maquis est une fuite de soi illustrant un drame profond qui traverse toute la vie de Pierre. Lui même n'hésite pas à parler de trahison. Il trahit son Église, plus précisément un type d'Église qu'il juge avec sévérité, sincérité, mais aussi avec réalisme. Mais au delà de ce type d'Église, Pierre pense trahir à souhait l'Occident qui l'a implanté chez lui. « Mon Père, dit-il à son curé flamand en quittant sa paroisse, n'est-ce pas plutôt l'Occident que je trahis ? Est-ce vraiment une trahison ? N'ai-je pas le droit de me dissocier de ce christianisme qui a trahi l'Évangile ? »⁵¹. Il dévoile par ailleurs certains aspects de l'Église qui nous intéressent.

Il note d'abord les compromissions de l'Église avec le pouvoir, lesquelles n'aident aucunement l'exercice de la justice. C'est notamment en cherchant à réhabiliter cette justice que Pierre Landu rejoindra le maquis. Le cheminement de l'Église dans la société lui paraît déphasé : « L'Église, dans ce pays, a sans doute la tête au ciel, mais les pieds dans la vase. Ses intérêts n'ont presque jamais coïncidé avec ceux de Dieu. (...). Autour de nous cependant, Dieu n'est souvent qu'un moyen. »⁵².

Son point de vue sur les essais d'adaptation dans son Église est tout aussi significatif :

« Une adaptation. Une en plus à subir. L'Église aussi s'est adaptée. C'est cela, Vatican II. Une révision tactique. Le monde échappait... L'Église nous a conduit à des nourritures que nous n'avions pas coutume de consommer. La liturgie se traduit en langues africaines, révélant le secret des communications divines. L'atmosphère magique disparaît. Le mystère aussi. Le Christ, force

⁵¹ *Ibid.*, p. 18.

⁵² *Ibid.*, p. 20.

suprême, livré à la nudité d'un verbe qui n'est pas ritualisé, lassera vite, puis dégoûtera. *A moins que l'adaptation ne se nie en épousant complètement les cycles de la pensée africaine* »⁵³.

Dans le même ordre d'idées, il dit, à propos de théologiens africains qui étaient à l'époque embourbés dans le « débat de principe », que « Chez eux, la pensée précède l'action. C'est comme si Platon, avant de commencer son oeuvre, avait proclamé qu'il allait faire une philosophie grecque; et Descartes une philosophie française... »⁵⁴.

La critique va plus loin :

« L'Église, dans mon pays, constitue une espèce d'internationale de voleurs travaillant sous le signe de Dieu. Conscients ou inconscients, ils sont plus ou moins voleurs et je l'ai été aussi. Ces 500 hectares de la paroisse de Kanga que cultivent chaque jour des catéchumènes ! En retour ces appelés du Seigneur n'ont droit qu'à un maigre repas quotidien et à deux heures d'instruction religieuse. Ils achètent ainsi leur baptême, dans la sueur, le sang, l'exploitation. L'oeuvre de communion, le message de charité sont devenus des alibis couvrant des entreprises commerciales. La Foi comme la vie religieuse ne sont plus, hélas, que des moyens au service d'intérêts humains »⁵⁵.

Dans une lettre à son évêque, Pierre Landu poursuit :

« Aujourd'hui mon grand remords est ma longue adhésion à un christianisme qui n'était en fait qu'une caricature du message évangélique, un grand ensemble humain. Mon peuple respecte encore le christianisme, l'aime peut-être ; c'est uniquement, je crois, parce que c'est pour lui la seule diversion possible pour échapper à la grisaille quotidienne, à cet enfer perpétuel (...) Croient-ils vraiment en Dieu ? En toute sincérité, il m'arrivait d'en douter parce que la religion est souvent pour eux un simple exorcisme de leur misère... »⁵⁶.

Il précise que son inquiétude réside dans le fait que dans l'Église, une christianisation crédible semble impensable sans les valeurs de la civilisation occidentale⁵⁷ Il pose alors la question fondamentale qui sous-tend toute sa crise : pourquoi adhérer à une religion étrangère ?⁵⁸. Ou encore : « Si je me fais mal comprendre ou si je déroute, serait-ce la preuve que ma culture, comme mon christianisme, n'est qu'une pelure superficielle

⁵³ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

autour de mon noyau nègre ? »⁵⁹. Conjuguées aux frustrations d'ordre personnel, ces questions poussent l'Abbé Pierre à chercher une autre voie.

En gagnant la guérilla, Pierre a l'âme en feu. Il se découvre comme un homme déchiré, un « être de carence » comme dit Vumbi Yoka Mudimbe⁶⁰. Il pense être une déchirure en chair et en os, un siège humain des contradictions les plus violentes. C'est à proprement parler l'aboutissement d'un drame caché, vécu dans l'hypocrisie qui a finalement éclaté. Il écrit :

« Voilà quinze jours que j'ai volontairement gagné le maquis pour lutter contre l'ordre établi ou plus exactement le désordre consacré et béni. En me faisant rebelle, dit-il, je voulais rejoindre des hommes qui font aussi partie du bercail. Je pensais leur être utile. Mes titres universitaires, le prestige qui s'y rattache. Les aider dans la conception de leur révolution pour que les vérités ne puissent pas, sans raison, devenir d'inutiles contrevérités; et que la lutte violente pour la justice se base sur une théologie de la révolution que nous aurions essayé de chercher ensemble, en incarnant la justice violente »⁶¹.

Par delà les affres d'une religion qu'il vit dans une Église qui ne peut clamer son innocence, Pierre vit un désastre conditionné par la situation de son pays. Comment s'étonner ? La « prophétie » circonstanciée du prêtre maquisard en dit long :

« Oui, la tristesse d'être prêtre. Le prêtre que je suis, moi, avec cette passion de me sentir concerné personnellement par toutes les absences divines. Travailler à rendre mon pays plus humain. Simplement plus humain. Et pour cela, l'action de mes camarades n'est-elle pas un éclaircissement nécessaire ? A présent, je suis convaincu : la haine de la hiérarchie catholique pour tous les mouvements nationalistes relève partiellement d'une volonté nette de sauvegarder à tout prix des avantages injustifiés hérités de l'époque coloniale. D'où parfois, comme chez le brave curé de Kanga, cette fausse identification de la religion et d'un standing social. Et pourtant l'éclosion d'un christianisme authentique dans ce pays n'est-il pas conditionné par un retour aux sources, au fondement complètement épuré de tous les mythes propres à une Histoire ? Et seul, je crois, un pouvoir politiquement d'extrême gauche pourrait nous aider à conserver l'essentiel, tout en permettant à l'Église de se défaire des compromissions honteuses qui la lient encore à l'économie capitaliste »⁶².

Au maquis, Pierre Landu rencontre la résistance à cet idéal d'extrême gauche qu'il pense noble. La méfiance des camarades le désillusionne, non sans peine de sa part. Une question presque rituelle revient sans cesse : « Que viens-tu chercher ici ? » Le ca-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

⁶² *Ibid.*, p. 38-39.

marade parmi tant d'autres déçante. « À dessein, avoua-t-il, je mentais pour que la mort d'autrui enfante la paix. Être l'oiseau d'une île aux trésors. Je n'étais qu'entre les eaux. Armé et désarmé, hors-la-loi et juste à la fois »⁶³. Son sort et le malheur de sa conscience ne faisaient que confirmer, à tort ou à raison, ses distances conditionnées autant par son entrée en christianisme, cette religion « étrangère », que par sa vocation sacerdotale et son poids intellectuel compris par son entourage du village comme une trahison. Il envisage une autre alternative. Celle-ci lui coûte cher parce que suspectée par les camarades du maquis. C'est, une fois de plus, une trahison qui alourdit sa conscience de prêtre et de prosélyte marxiste. C'est la trahison d'un idéal caressé depuis son séjour en Occident. Il pense à un autre départ, hélas, précipité par les événements; lui qui veut être un bon prêtre selon on ne sait quel critère et un révolutionnaire au regard de la situation de son Église locale.

- Le retour forcé en société et la fin de course en monastère

Le cauchemar de Pierre ne s'arrête pas au maquis. Au contraire du prêtre colombien Camilo Torres achevé au maquis, Pierre Landu en sort vivant, ramené de force par les soldats gouvernementaux qui ont anéanti le camp des rebelles. Soigné dans un hôpital du territoire de son diocèse, il est forcé de réintégrer la société. Les humiliations n'en finissent pas de se multiplier, le prêtre révolutionnaire entreprend une nouvelle vie parsemée de contradictions d'un autre ordre.

Il ne réintègre pas d'abord l'ordre clérical. Il se livre à ce qu'il a toujours évité et que son sacerdoce ne lui permettait pas : la femme. Il pense vivre un bonheur longtemps manqué. Mais, hélas, ce n'est qu'une fuite qui ne durera pas longtemps. Le héros *d'Entre les eaux* soupire plus tard: « Les chastes tensions assouvies, je fus malheureux. Je portais le poids d'un monde. Mon amour n'appartient même pas à ma race. Encore moins mes intentions »⁶⁴. Pour vivre, il sert le gouvernement comme chef de cabinet d'un ministère; le même gouvernement qu'il a combattu dans le maquis. Autre trahison de sa foi marxiste.

⁶³ *Ibid.*, p. 68.

Au cours de sa vie conjugale, si seulement c'en est une, Pierre se heurte aux dures réalités de la tradition de ses origines. La femme qu'il a choisie, Kaayowa⁶⁵, est une veuve et de ce fait une malédiction vivante selon la tradition. Pierre, prenant toujours la part des faibles, veut la réhabiliter de l'une ou l'autre manière et assouvir ses ébats sexuels longtemps réprimés au nom de la discipline d'une Église qu'il sait étrangère.

« Kaayowa vivait. Elle était un réceptacle silencieux. Mes formules ne lui disaient rien. Je la tentais, l'attirant dangereusement dans des structures traîtresses pour elle.

-Que veux-tu, maître ?

-Je ne suis pas ton maître, Kaayowa. Je suis ton mari.

Elle se taisait. Puis disparaissait, tête basse.

-Kaayowa, pourquoi manges-tu à la cuisine ? Nous devons manger ensemble.

-C'est comme cela qu'on m'a éduquée, mon Seigneur. Ma place n'est pas à table.

-Je ne suis pas ton Seigneur. Mais ton mari.

Nos vies ne se rencontraient donc jamais. La tradition des miens m'enlevait ma dernière chance...
»⁶⁶.

Le rêve de l'intellectuel africain s'effondra dans un échec cuisant. Pierre rendit Kaayowa enceinte. « La voie érotique même était une impasse »⁶⁷. Il est partagé entre le dégoût et la satisfaction des siens; car dans sa tradition, « un homme sans enfant est un homme mort ». Il signe un nouveau départ, cette fois pour « une lutte intérieure »: le monastère.

En entrant au monastère, Pierre Landu prend le nom de Mathieu-Marie de l'Incarnation. Ce changement de nom ne signifie pas pour autant que ses tensions intérieures se sont éteintes. Il s'installe dans une hypocrisie qui a honte de son nom. L'être déchiré qu'il est ne cessera de s'interroger sur son destin. Ainsi s'est clôturé l'itinéraire de l'intellectuel nègre, prêtre, docteur en théologie, licencié en droit canon, maquisard, fonctionnaire de l'État, époux de passage et finalement malheureux moine. « Je vogue entre les eaux », telle est la devise de son drame.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁵ Selon la légende luba du Kasai, ce nom rappelle la femme la plus belle de la terre que tout le monde veut avoir. Celle pour qui il faut se battre pour avoir le privilège. L'auteur fait émerger, une fois de plus, la contradiction entre cette fameuse beauté, la malédiction qui l'entache et la déception que le héros du roman en tire.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁷ *ID.*

Voilà un sous-produit typique de l'Église post-missionnaire ! Le sens de l'itinéraire de ce prêtre rejoint le questionnement de beaucoup de chrétiens et chrétiennes du Zaïre. Nombre d'entre eux ne choisissent certes pas le maquis, la femme et le monastère comme refuges, mais ils sont, pour la plupart rongés par les mêmes angoisses. Dans son livre récent, l'auteur du roman a écrit:

« Le héros de mon roman est tiraillé entre plusieurs fidélités, tendu entre plusieurs amours; il aurait pu être un banquier ou un magistrat africain. Que j'aie préféré un prêtre était une manière de m'accrocher à l'essentiel: démonter quelques systèmes de pensée et de vie qui peuvent transformer en chemin de croix un itinéraire où s'accorde mal les exigences de la liberté et celles de la grâce »⁶⁸.

D'aucuns comme P'Famon Dema ont perçu dans *Entre les eaux* « un procès », un « violent réquisitoire » et un « plaidoyer passionnant »⁶⁹. Mudimbe s'en défend et non sans raison. Ce roman, dit-il, est pour lui sa « première tentative pour témoigner des tensions culturelles et spirituelles existant actuellement en Afrique. (...). Réquisitoire contre qui ? contre quoi ? Contre l'aliénation procédant de l'acculturation et tous les conditionnements culturels et sociaux »⁷⁰.

III. GREFFAGE, AMATEURISME OU IDÉOLOGIE DE L'ANTI-ACTION ET ALÉATOIRE : ASPECTS DE LA PRATIQUE ECCLÉSIALE EN POST-MISSION SUR FOND DE LA COMPLEXITÉ ET DE LA DIVERSITÉ DE DOMAINES.

En intégrant les deux grilles de lecture, l'on se rend compte qu'elles ouvrent la possibilité d'une compréhension du phénomène ecclésial de la post-mission susceptible de nous faire palper de plus près les indices de la problématique qu'il recèle. La grille de lecture de l'action religieuse suggérée par Jacques Audinet nous rend capable de sonder les aléas de l'action préconisés par la post-mission, tandis que l'itinéraire du héros du roman de Mudimbe nous fait saisir d'importants aspects de cette action. L'une et l'autre grilles de lecture nous rendent capable de tenter une organisation du matériau réuni et

⁶⁸ MUDIMBE, V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres*, p. 104.

⁶⁹ Cité dans ID.

examiné plus haut. Nous suivrons le schéma de la grille de Jacques Audinet en articulant chaque étape aux éléments issus du roman de Mudimbe et de l'observation. Notre analyse s'emploiera d'abord à faire ressortir tour à tour les domaines, les mécanismes et les représentations symboliques de l'action ecclésiale de la post-mission. Nous exposerons ensuite les modèles d'action qui en découlent. Ce sont là les quatre points de notre analyse.

III.1. Complexité et diversité des domaines

En saisissant de part en part l'action post-missionnaire des trente-cinq ans de vie d'Église au Zaïre, on se rend compte que les domaines où elle se déploie sont multiples et complexes. Notre attention s'est arrêtée aux plus importants, en essayant d'indiquer les motivations qui les sous-tendent. Il s'agit des domaines des politiques pastorales, des espaces du pouvoir, des zones de célébration de la foi et de la pensée, mais aussi des cadres organisationnels.

a) Les politiques pastorales

La définition et les ajustements des politiques pastorales de l'Église constituent un champ important où s'est déroulée l'action post-missionnaire. Les décennies 1960 à 1990 en sont particulièrement marquées. Face aux conditionnements historiques imposés par l'accession du pays à l'indépendance, puis par la politique de l'idéologie de l'authenticité et l'avènement de la démocratisation, les responsables de l'Église se sont vus contraints de repenser la présence et l'action de l'Église dans la société. À cela s'ajoutent les mutations internes de l'Église au niveau planétaire. Dans cette catégorie, il y a d'abord la vague du Concile Vatican II, mais aussi l'émergence des réformes théologiques qui l'ont suscitée et accompagnée. Comme l'a souligné le professeur Kibanga Muhilh,

⁷⁰ ID.

« ce sont d'une part, les circonstances créées par l'indépendance et l'évolution du pays et de l'autre, sur le plan ecclésial, les directives pastorales de l'encyclique *Mater et Magistra* qui ont amené l'Église locale à une révision des orientations fondamentales de son apostolat. Sur le plan théologique, ces travaux ont bénéficié de l'influence heureuse de tous les mouvements (ecclésiologiques, biblique, patristique, liturgique, missionnaire, oecuménique, etc.) qui ont préparé le Concile Vatican II »⁷¹.

Si cela est vrai pour la décennie 1960, il importe de reconnaître que les années suivantes seront marquées par l'influence des recherches théologiques axées sur la réhabilitation culturelle et l'affirmation de l'identité du négro-africain. De façon globale, l'action ecclésiale y est conçue comme un programme d'adaptation au nouveau contexte et un ajustement par rapport à la physionomie de l'action en période missionnaire.

b) Les espaces du pouvoir

Le deuxième domaine de l'action post-missionnaire est celui du pouvoir dans l'Église locale. Le phénomène le plus éloquent dans ce domaine est celui de la succession. Celle-ci a polarisé l'action ecclésiale pendant une bonne partie de la période qui nous concerne ici. Commencée timidement vers les années 1960, le transfert du pouvoir entre « Pères fondateurs » et héritiers de la mission s'est poursuivi et achevé dans les décennie 1970-1980.

Les motivations fondamentales en sont la nouvelle théologie missionnaire visant à responsabiliser les autochtones en vue du surgissement d'une Église locale et à avoir des considérations sur les cultures locales. Cette dynamique a été fortement encouragée par la visite de Paul VI à Kampala en Ouganda. Le pôle politique de cette autochtonisation est celui de faciliter l'accomplissement de la mission de l'Église dans un environnement où les fils et filles du pays ont remplacé les colonisateurs.

⁷¹ KIBANGA, M., « L'impact de la VIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo (1961) sur l'évangélisation d'une Église locale », dans *RAT*, 16 (1992), P. 194-195.

c) Les zones de la célébration de la foi et le cadre de la pensée religieuse propre

Logiquement, les ajustements pastoraux et l'« autochtonisation » devraient conduire aux nouvelles façons d'exprimer l'unique foi de toute l'Église, de la transmettre, de la comprendre et de la célébrer selon la trame culturelle locale. Cela devrait se fonder sur une pensée religieuse propre. Ainsi, l'action ecclésiale a eu pour nouveau cadre non seulement des rites inspirés par les valeurs culturelles autochtones, mais elle exigeait aussi une pensée théologique spécifique selon les appels du Concile Vatican II. D'un côté, l'action s'est exprimée à travers les ritualisations et les catéchèses épousant d'importants aspects de la vie de la population, de l'autre, il y a eu un effort pour fonder théologiquement leur architecture.

d) Les cadres organisationnels

Outre les cadres paroissiaux comme partout ailleurs dans le monde, l'action de la post-mission a été aussi véhiculée dans les cadres organisationnels appropriés répondant un tant soit peu aux politiques pastorales et aux enjeux de l'heure. Ainsi en est-il des institutions chrétiennes (écoles, hôpitaux, homes de vieillards, coopératives, etc.), des différentes commissions épiscopales (Commission de développement, CEFI, Commission pour l'apostolat des laïcs, etc.), des CEB et des conseils diocésains. Leur création a été inspirée à la fois par la doctrine conciliaire, et aussi, dans le cas par exemple des CEB et de la gestion des institutions chrétiennes, par les expériences pastorales en gestation sous d'autres cieux.

e) Effort de ressaisissement et perception des domaines

À l'analyse, il est indéniable que l'Église qui est au Zaïre a tenté ou a été obligée de se ressaisir à chaque tournant historique des trente cinq années que nous explorons. Dans cette perspective, on note un effort constant pour scruter les signes des temps et ajuster l'action de l'Église en fonction d'eux. Au plan théorique, cette entreprise, même si elle a été quelquefois suscitée par le fait que l'Église était au pied du mur, semble ré-

pondre aux enjeux du contexte socio-historique. C'est ainsi qu'on peut comprendre le sens théologique et stratégique des politiques pastorales des années 1960, la pratique d'insertion ecclésiale de l'époque de l'Authenticité ainsi que les signes et interpellations de la première moitié de la décennie en cours.

Ce qui nous paraît intéressant, c'est la perception qu'on a eue de ces domaines. Il nous semble que celle-ci est double: une chance et une espérance. Les domaines où s'est déployée l'action ecclésiale post-missionnaire étaient d'abord perçus comme une chance pour l'Église. En effet, en considérant les motivations qui ont conduit à canaliser l'action de l'Église dans ces domaines, il apparaît qu'on y percevait de nouveaux chemins incontournables de l'Église, des foyers d'ecclésialité susceptibles de modeler le visage de l'Église dans la société⁷². Ces domaines étaient aussi considérés comme porteurs d'espérance pour l'Église en contexte post-colonial. On les voyait comme lieux d'expression et de manifestation de l'identité locale de l'Église.

Étant donné que le contenu de chacun de ces domaines a été exposé dans nos chapitres précédents, il convient maintenant de saisir les mécanismes de l'action qui y ont été mis en route et les représentations religieuses auxquelles ils ont eu recours dans le déroulement concret de l'action. Notons qu'en égard au caractère critique de notre observation dans les chapitres précédents, nous n'indiquerons ici que les éléments saillants à partir d'un point de vue de notre double grille de lecture.

III.2. Du greffage à l'aléatoire, en passant par l'idéologie de l'anti-action

En confrontant le cheminement ecclésial de la post-mission avec les deux référents retenus, il en découle d'abord une structure d'action s'articulant autour de ce qu'il convient d'appeler volontiers « greffage ». Nous désignons par ce vocable le mécanisme qui consiste à opérer des changements dans la conception et le déroulement de l'agir ecclésial par juxtaposition et/ou par transplantation. Ce mécanisme part de l'ajustement

⁷² Les discours adressés au Pape y reviennent souvent, ce qui démontre l'importance qu'on leur accorde. Voir par exemple CEZ, *Les évêques du Zaïre en vite « ad limina »*, 1988.

de la physionomie de l'Église mise en place à l'époque missionnaire tout en y greffant des éléments culturels estimés pertinents pour contrer ou adoucir les assauts des exigences des mutations contextuelles ou tout simplement pour répondre aux rythmes vitaux des baptisés. Le greffage procède par addition, par adjonction des aspects culturels négro-africains sur le dénominateur commun occidental qui porte le christianisme. C'est à proprement parler un processus de « violence »⁷³ à la réduction à l'occidentalisme conçu comme système indifférencié. Il intègre ces éléments à l'enveloppe culturelle véhiculant le message chrétien et réduit résolument à l'unité de pensée et de symboles qui dissimulent les spécificités de l'univers desdits éléments. En cela, il diffère du métissage qui, comme l'ont démontré récemment François Laplantine et Alexis Nouss, suppose confrontation et dialogue⁷⁴. À la lumière de notre double grille de lecture il nous semble que ce mécanisme a eu deux conséquences: l'idéologie de l'anti-action et l'aléatoire. Essayons de les scruter à partir des données de l'observation.

a) Du greffage

Pour bien mesurer le processus du greffage, il importe d'abord faire ressortir la nature des objectifs de l'agir ecclésial post-missionnaire, ensuite les critères d'évaluation et les moyens mis en jeu.

- L'ambiguïté des objectifs de l'agir ecclésial en post-mission

Comme l'a si bien suggéré le français Alain Touraine, les objectifs, les buts et les motifs « font » l'action ou mieux en déterminent l'intelligence⁷⁵. La grille d'analyse de Jacques Audinet propose justement qu'après avoir identifié le domaine de l'action religieuse, l'analyse s'arrête à considérer les buts qu'elle vise.

À la lumière de l'observation des pratiques plus haut, il apparaît que les objectifs de l'action ecclésiale de la post-mission sont non seulement ambigus, mais aussi mal

⁷³ En effet, on ne peut concevoir une greffe botanique ou chirurgicale sans violence.

⁷⁴ LAPLANTINE, F et NOUSS, A., *Le métissage* (Dominos), Paris, Flammarion, 1997, p. 10.

⁷⁵ TOURAINE, A., *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965, p. 9.

définis. Cela a finalement conduit, nous semble-t-il, à recourir à une solution de facilité, celle du greffage d'une architecture de l'action conçue pour répondre aux besoins d'ailleurs.

Les orientations pastorales de la post-mission⁷⁶ censées en être les buts, et définies par les évêques, souffrent d'une double ambiguïté qui, nous semble-il, relève du greffage. D'une part, elles sont prisonnières des repères doctrinaux du magistère. C'est à juste titre que les documents d'action ecclésiale les nomment le plus souvent « orientations doctrinales »⁷⁷. Dans ce sens, on est porté à se demander s'il s'agit d'une simple contextualisation de l'enseignement du magistère et de la doctrine conciliaire ou d'une ébauche de visées véritablement inspirées par les fluctuations du contexte local et en regard de l'héritage chrétien. Visiblement, ces options pastorales sont une adaptation en contexte zaïrois de l'enseignement général de l'Église. La structure du « rite zaïrois de la messe », pour ne considérer que ce seul cas, en est une illustration fort significative. Le corps du rite est romain, mais revêtus d'éléments culturels du terroir zaïrois. C'est un « rite romain pour les diocèses du Zaïre », comme on l'appelle officiellement.

D'autre part, ces orientations ne déterminent pas clairement l'option ecclésiologique actuelle de l'Église du Zaïre. On constate par contre, une série de restructurations touchant à certains secteurs pastoraux, sans que soit défini plausiblement le genre d'Église qu'on veut construire, ses caractéristiques, les défis à relever, etc. Certes, comme l'a démontré notre observation, l'inculturation passe, aux yeux de beaucoup, pour l'option de base. C'est là une vision simpliste des choses, car cette notion oscille dans sa vocation. S'agit-il d'une option comme on l'atteste souvent, d'une procédure ou encore d'un projet théologico-pastoral ? La réponse à cette question nous paraît peu évidente. Au cours de leur visite *ad limina* de 1988, les évêques zaïrois déclaraient que : « L'inculturation ou incarnation du message évangélique, des structures ainsi que des moyens de vie et d'action de l'Église est une **option fondamentale** et prioritaire de l'Épiscopat du Zaïre »⁷⁸. Trois ans plus tard, le président de la CEZ écrivait :

⁷⁶ Elles abondent dans les lettres pastorales publiées pendant la période que couvre notre étude.

⁷⁷ Presque tous les actes de la CEZ comportent une section intitulée « directives doctrinales ».

⁷⁸ CEZ, *Op. cit.*, p. 6. C'est nous qui soulignons.

« Nous avons signalé que l'inculturation était un défi de sainteté et de conformité à l'Évangile. Voilà pourquoi les deux grandes options du 2^e siècle de l'Évangélisation ont été définies comme étant 1) « l'approfondissement de la foi par *l'inculturation* »; 2) le mot d'ordre de *solidarité et partage*, ce binôme n'étant pas autre chose que l'inculturation du commandement nouveau du Seigneur: « Aimez-vous les uns les autres... (...) »⁷⁹.

Cependant, même si on considérerait l'inculturation dans l'Église du Zaïre comme une option ecclésiologique et comme la finalité ultime de l'action post-missionnaire, l'ambiguïté ne serait pas levée pour trois raisons.

D'une part, l'inculturation est confondue avec une constellation de concepts qui lui sont connexes : africanisation, indigénisation, incarnation, contextualisation, etc. Cette confusion se remarque aussi sur son objet. Que faut-il inculturer ? L'Évangile, le christianisme ou l'Église ? Et puis de quelle culture parle-t-on avec autant de tapage ? Nous voyons dans cette confusion un facteur de l'insuffisance de détermination de finalité de l'action ecclésiale expliquant en partie le phénomène du greffage.

D'autre part, au plan pratique, c'est l'adaptation qui est de mise, ponctuée de syncrétisme anarchiste en certains cas. Elle est périphérique de surcroît ! On la réfute dans la pensée, tout en l'appliquant dans la praxis. La sociologie de l'action nous avertit que le sens d'une action ne saurait être réduit à une simple adaptation⁸⁰. Notons, en ce qui nous concerne ici, que cet écart avec le déroulement concret de l'action ecclésiale témoigne d'une carence d'objectifs précis.

En lisant attentivement le parcours de Pierre Landu, on comprend à quel point les motivations réelles de sa prêtrise, une quête de promotion sociale et intellectuelle, portent préjudice au reste de sa vie. C'est dire à quel point la qualité de définition des objectifs d'une action peut régenter le déroulement de l'action.

⁷⁹ MONSENGWO, P., *L'Église catholique au Zaïre. Ses tâches, ses défis, ses options*, Kinshasa/Limete, Éditions Saint Paul Afrique, 1991, p. 24. Ailleurs, le prélat en fait une « tâche », voir MONSENGWO, P., *Op. cit.*, p. 17.

⁸⁰ TOURAINE, A., *Op. cit.*, p. 9.

Par ailleurs, en post-mission, la pensée officielle de l'Église s'installe avant l'action. Elle est même souvent loin de l'action. D'aucuns prennent la pensée pour l'action. On s'est souvent plu à lancer des formules-vedettes, comme par exemple « Une Église congolaise dans un État congolais ! » du Cardinal Malula, des programmes à longs ou à courts termes, sans en déterminer le contenu sémantique, les visées, les normes, les étapes, les légitimités, etc, bref, l'intelligence d'accomplissement.

- Le flou des concepts opératoires, brève analyse des représentations religieuses de l'agir ecclésial post-missionnaire

Foisonnement de concepts

L'analyse des représentations religieuses nous a fait découvrir une série de concepts et de symboles en vogue dans l'action post-missionnaire. Des expressions comme « Église en état de mission », « Église évangélisatrice », « Église inculturée », « Évangélisation en profondeur », « Église servante de la nation zaïroise », « promotion humaine intégrale », « Pastorale inculturée », etc. ont fait leur apparition sur la scène de l'action post-missionnaire. Elles désignent globalement divers niveaux de la présence ecclésiale dans le contexte socioculturel du Zaïre. « Église en état de mission », par exemple, renvoie au projet d'Église au lendemain de l'indépendance, axé sur le désistement des agents ecclésiaux dans la gestion des institutions chrétiennes⁸¹. Autant d'expressions qui circulent dans les discours mais dont les contours sont souvent imprécis. Elles se conjuguent à celles venues d'ailleurs: « Présence de l'Église dans le monde », « Église solidaire avec le monde », etc.

Au plan de l'action, on a peine à saisir la spécificité de ce qu'ils signifient concrètement. La plupart du temps, il s'agit de formules publicitaires dont fourmillent les discours apologétiques qui indiquent les enjeux réels du vécu de la foi dans notre pays, mais sans que les dispositions pratiques en traduisent vraiment l'essence. En clair, la plupart de ces concepts n'influencent que très peu ou pas du tout l'action ecclésiale.

⁸¹ Voir *Actes de la VIe A.P.*, 1961.

Des symboles pour exprimer et porter l'agir ecclésial

Toujours au sujet des représentations religieuses, outre les concepts évoqués plus haut, l'agir ecclésial post-missionnaire utilise des symboles négro-africains qui se frottent aux symboles hérités du processus de l'évangélisation missionnaire. On les trouve autant dans les rites et les célébrations sacramentaires que dans l'art sacré. Ils sont désormais les nouveaux signifiants porteurs de la sacramentalité. Ils ornent l'exotisme des célébrations culturelles et font figure d'expressions propres de la foi.

- Des voie « classiques » de l'action

Quant aux moyens d'accomplissement de l'action, ce sont ceux qu'on peut considérer comme classiques : la prédication, la sacramentalisation, la catéchèse, les lettres pastorales, etc. Il s'agit de ceux utilisés par les Églises occidentales qu'on applique, dans le dernier cas par exemple, malgré le taux élevé d'analphabétisme qu'on observe au Zaïre et malgré le fait que « faire communauté » vaut, dans ce pays, plus qu'incorporer par les sacrements. La référence c'est « ce qui se fait ailleurs », en l'occurrence en Occident ou ce qui se faisait à l'époque missionnaire. On voit ici ce que reflète le vécu de Pierre Landu. Il avouait être un prêtre d'un autre monde, même son amour pour la femme n'était pas de sa race ! L'Occident était pour lui la référence, la norme. C'est un peu la ligne de force de l'action ecclésiale en post-mission.

- Fonctionnement

Le fonctionnement du processus ecclésial post-missionnaire ne se démarque pas de cette logique. En ne considérant que quelques aspects de la post-mission, on se rend compte à quel point nos conférences épiscopales, la formation de nos prêtres, nos organisations religieuses, les rapports clercs-laïcs, etc., sont porteurs de signes greffés. Les initiatives de l'action à mener sont le monopole du clergé, réduisant ainsi une masse de laïcs au rôle de simples exécutants. Tout part du haut de la pyramide et doit s'exécuter à

la base, alors que l'Église est toujours reconnue « peuple de Dieu » se gouvernant, dit-on, dans la coresponsabilité. La post-mission elle-même s'est cristallisée dans des questions de pouvoir vis-à-vis des « Pères fondateurs », sans que soient évités les abus que l'on sait.

Le comportement chrétien qui en découle ne peut pas ne pas créer des êtres déchirés comme le héros du roman de Mudimbe. Tout bien considéré, l'agir post-missionnaire procède par greffage sur la contextualité historique. Il ne se définit pas en partant d'abord de celle-ci pour interroger l'économie du salut chrétien, mais en y juxtaposant les éléments préconçus auxquels on associe des signes locaux. Les quelques aspects ici évoqués illustrent éloquemment l'hybridisme de son architecture dont les conséquences pratiques au niveau de la foi conduisent au tiraillement des baptisés entre plusieurs fidélités. Voyons ce greffage sous un autre angle.

b) De l'amateurisme, une idéologie anti-action

En considérant la façon dont est menée l'action ecclésiale en post-mission, les systèmes mis en jeu, le déroulement sensé la conduire aux finalités, on en mesure l'amateurisme et ses tâtonnements. Par amateurisme, nous entendons l'opération idéologique qui consiste à ne pas s'engager vraiment dans l'action, dans ce qu'elle exige pour prétendre à l'efficience. À la limite, l'amateurisme est une idéologie anti-action. Nous l'illustrons en considérant certains éléments de la conduite et du déploiement de l'action.

- La carence d'évaluation

L'analyse de l'agir post-missionnaire révèle non seulement une carence de critères définis d'évaluation, mais aussi une absence quasi totale du souci même d'évaluation. On s'extasie sur les statistiques, la régularité aux exercices spirituels, l'appartenance à telle ou telle autre confrérie de piété, etc., sans que les écarts du vécu des chrétiens et chrétiennes par rapport à l'Évangile, par exemple, fassent frémir. En

regardant en profondeur les aléas de l'action ecclésiale post-missionnaire, on est frappé du peu de souci pour l'évaluation des activités d'Église. On multiplie les résolutions, les initiatives, les projets ecclésiaux, sans un réel souci de savoir où on en est avec les précédents. Du slogan de Malula en 1959, « Église congolaise dans un État congolais », à l'étendard de l'« Église famille » plébiscité au Synode pour l'Afrique, il existe tout un chapelet de rêves d'Église qui encombrant les classeurs des évêchés, des centres diocésains et des instituts de théologie.

- Stratégie d'efficacité

Les principes inhérents aux orientations pastorales ne déterminent pas de façon précise les modes d'efficacité ni ne s'engagent dans les remises en question face aux blocages que rencontrent l'action sur le terrain de son déploiement. Autrement dit, on est peu attentif aux convenances de l'action et à ses adéquations. Dans un article éclairant, Laurent Thévenot a montré justement que « l'identification de l'action est liée à l'appréciation de sa réussite, de la façon dont elle convient. Les circonstances susceptibles de remettre en cause l'identification sont aussi celles qui laissent à penser que l'action effectuée ne convenait pas »⁸². Dans le cas qui nous concerne ici, nous avons constaté que la préoccupation majeure, en post-mission, demeure le « faire Église à tout prix », sauver l'institution quant à l'essentiel de ses formes héritées, pourtant encombrantes. Par contre, le succès de l'action est lié au déroulement des activités reconnues comme relevant de l'Église : enseigner, sanctifier, sacramentaliser, sauvegarder la communion avec Rome, être de quelque manière présent dans la société, etc. Les résistances rencontrées comme l'insuffisance de la transformation de la vie des chrétiens et chrétiennes ont peu de place dans la réalisation de l'Église. Elles ne semblent pas servir de leçons pour rectifier les stratégies d'intervention. Pierre Landu a sans doute été condamné. Mais ses déchirures n'ont pas bousculé l'Église dans sa pratique.

⁸² THÉVENOT, L., « L'action qui convient », dans PHARO, P. et QUERE, L., (éd.), *Les formes de l'action. Sémantique et Sociologie* (Raisons Pratiques), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 50.

Par ailleurs, on attribue ces résistances avec une facilité étonnante au manque d'ancrage dans la culture. Ce qui ne nous semble que partiellement vrai, car outre les problèmes de la culture, les hommes et les femmes du Zaïre ont des problèmes d'une autre nature. Le départ de Pierre Landu pour le maquis serait sans questionnement de fond s'il n'était attribué qu'à une protestation contre l'insuffisance d'enracinement culturel de son Église locale. Il nous semble qu'il y a plus que ce motif.

D'autre part, les tentatives de remises en cause issues du monde des chercheurs sont entourées de suspicion. Elles connaissent l'impopularité auprès des concepteurs attirés des schémas d'action ecclésiale. Pensons ici au sort réservé à certains théologiens aujourd'hui éloignés des cercles de réflexion. En parcourant nos façons de faire Église, il apparaît que l'on ne maîtrise pas les exigences de nos interventions en regard des impératifs de notre contexte. En effet, comme l'a si bien dit L. Boltanski, les mécanismes critiques de remises en cause tiennent une place de choix aussi bien dans l'analyse que dans la maîtrise de l'accomplissement d'une action censée réaliser ses objectifs⁸³. Or ils sont absents de notre Église ou pas intégrés à l'action.

- De la conception au déroulement de l'action, un parcours peu intégrateur

Quant aux systèmes de conception et de déroulement de l'action, ils répondent, eux aussi, à la logique d'une action dilettante. Outre que la conception de l'action est concentrée entre les mains des « éclaireurs », des « grands décideurs », elle se déroule aussi dans un système de coordination peu intégrateur. Sans nier le rôle de coordonnateur d'action de l'Église reconnu aux évêques⁸⁴, il est dommage que la post-mission ait passé outre à la consultation du peuple de Dieu à qui on présente le Christ. L'action ecclésiale est essentiellement collective, parce que l'Église elle-même est une communauté. Un système d'intervention auprès de groupes chrétiens ne saurait, normalement, se passer d'intégrer, de quelque manière, leur point de vue, leurs questionnements, leurs attentes, leurs angoisses. Qu'on se rappelle ici le discours stéréotype de ceux et celles qui émigrent dans les sectes, les murmures des CEB, etc. Les résistances qu'opposent les

⁸³ BOLTANSKI, L., cité par THÉVENOT, L., *Art. cit.*, p. 65.

premiers à la façon d'accomplir l'action sont, à n'en point douter, un message, tandis que les requêtes des seconds manifestent une soif de vivre dans une Église qui se construit à même la quotidienneté. En post-mission, on s'est souvent habitué à toujours proposer des lignes d'action et de comportement aux groupes chrétiens, parfois sans explication aucune. Autant le dire sans ambages, la stratégie de l'action ecclésiale en post-mission pèche contre l'implication des acteurs de la base. C'est là un aspect non négligeable qui expliquerait, du moins en partie, les lenteurs dans nos quêtes d'une Église vraiment locale. Dans sa lettre à son évêque, Pierre Landu a glissé quelque chose d'assez intéressant à cet égard : « Ma lettre, écrit-il, n'est que l'explication d'un cheminement douloureux, d'une division asservissante, d'une pensée attaquée de tous côtés dont la *participation à l'action directe demeurait le seul refuge honorable* »⁸⁵. «Participation », le mot est lâché et il fait gravement défaut dans l'action post-missionnaire.

- Inadéquations et incohérences révélatrices

En identifiant les pôles de l'action de l'Église post-missionnaire, on peut en faire ressortir d'autres facteurs, en l'occurrence des incohérences et des inadéquations quant à certains aspects marquant les individus dans la société zaïroise. Des pans entiers des réalités passent au second plan, créant ainsi des « insuffisances pastorales ». Ainsi en est-il des réalités psychologiques et des effets de la modernité dus à l'ouverture au reste des civilisations du monde. Le peuple qui compose l'Église et à qui on annonce l'Évangile est marqué autant par le traumatisme de la colonisation, directement ou indirectement, par la férocité de la dictature déshumanisante que par les courants religieux et culturels ambiants ou simplement enracinés dans leurs traditions. Son univers mental en porte les marques qui influent, à leur tour, sur les comportements individuel et collectif. Le cheminement de Pierre Landu en témoigne. Ces états d'esprit sont, hélas, enfouis sous le boisseau dans le processus du déploiement de l'action post-missionnaire. Il y a quelques années, Hervé Carrier notait ceci :

⁸⁴ *Christus Dominus*, 11s.

⁸⁵ MUDIMBE, V.Y., *Op. cit.*, p. 104. C'est nous qui soulignons.

« Encore aujourd'hui, en certains pays qui ont pourtant reçu le christianisme depuis longtemps, on assiste à une reprise des valeurs religieuses non chrétiennes, et parfois même à un syncrétisme ou à un mélange des cultes. Il y a là un phénomène d'accommodation des valeurs, comme disent les sociologues. On voit, en tout cas, que l'appartenance à l'Église n'est guère acceptée dans sa spécificité. Le fait n'est pas attribuable aux seules consciences individuelles; c'est un fait socioculturel. Ce cas montre bien à quel point nos appartenances spirituelles sont intriquées dans le réseau de toutes les solidarités sociales »⁸⁶.

Cela nous semble très vrai dans le contexte zaïrois. L'auto-réalisation de l'Église de la post-mission se déroule comme si nous étions dans un contexte de stabilité permanente. Du fond de sa chambre de la paroisse de Kosolo, Pierre Landu, un pur produit de cette forme d'action, disait: « J'étais seul, prisonnier de mes contradictions »⁸⁷. À la vérité, sa prison est, comme l'a attesté l'auteur du roman il y a quelques années, celle de ces milliers d'enfants de Dieu dont les angoisses et les aspirations sont soit frôlées légèrement, soit exclues des schèmes d'action de cette Église à laquelle ils ont adhéré dans des conditions que l'on sait. On pourrait pousser l'analyse en considérant les zones d'action de l'Église comme la nomination des clercs dans différents postes de responsabilité, l'intervention de l'Église en politique, etc. L'idéologie de l'anti-action s'y déploie d'une extrémité à l'autre. Qu'il suffise de signaler que chez nous, on est porté à croire que le sacerdoce confère automatiquement la compétence dans tous les domaines comme par exemple la gestion des biens et des finances des diocèses. Plus globalement, on est apparemment porté à croire qu'il suffit d'avoir des négro-africains dans différents postes de responsabilités en Église pour que celle-ci soit vraiment incarnée. La méprise idéologique a un prix à payer: la série de tâtonnements déjà signalés ailleurs. Le discours politique de l'Église n'en est pas moins un exercice d'amateurs quand on sait qu'une question politique est porteuse d'enjeux qui la différencient fondamentalement d'une question proprement religieuse. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de faire croire qu'on veuille que les agents ecclésiastiques deviennent des politiciens chevronnés, des techniciens de leurs actions. Leurs interventions devraient néanmoins se défaire de la naïveté qui amène à croire que des politiciens corrompus nous écoutent comme des chrétiens réunis pour une assemblée eucharistique. Au plan d'une analytique de l'action pour elle-même,

⁸⁶ CARRIER, H., « Psychologie du lien d'appartenance à l'Église », dans CARRIER, H. et PIN, E., *Op. cit.*, p. 354.

⁸⁷ MUDIMBE, V.Y., *Op. cit.*, p. 23.

il y aurait de quoi ne pas s'étonner de la « création » de créatures déchirées comme Pierre Landu d'*Entre les eaux*.

- *Conduire une action ne se limite pas aux vœux et souhaits*

L'analyse nous a montré qu'il y a quand même un souci explicite de transformation, de changement et d'évolution des systèmes d'action pendant les trois décennies et demie de la post-mission. Cependant, dans l'action, les souhaits et les rêves ne suffisent pas. D'une action ecclésiale vampirique et dominante dans la société, préconisée depuis l'époque missionnaire, on a voulu monter une action dite plus « évangelisatrice » avec des structures comme les CEB, la promotion du laïcat, l'ascension du clergé autochtone. Mais la mise en application de ce système d'action a connu des blocages et des écarts dans la praxis. À la lumière d'une théorie de l'action, on comprend qu'il ne s'agit là que des effets de l'idéologie de l'anti-action qu'illustre l'amateurisme, voué à contenter les instances romaines et à masquer nos pannes d'organisations locales. En effet, à chaque tournant historique de la période que couvre notre recherche, il n'y a eu ni définition des étapes à franchir, pas plus que des objectifs ecclésiologiques propres, ni fixation des échéanciers, ni étude des moyens disponibles pour atteindre des objectifs qu'on a d'ailleurs si obscurément et vaguement définis. On se contente plutôt des « va de soi » figés dans l'illusion des évidences. L'action à mener faisait miroiter sa beauté en regard du contexte post-colonial. Mais on avait oublié qu'elle nécessitait des orientations normatives et un investissement sérieux dans le changement des mentalités des clercs et des laïcs. Il y a manque non seulement de ce que Lucy Suchman nomme à bon droit les « construits de sens commun »⁸⁸, mais aussi d'une architecture de l'action bien pensée et bien planifiée. Dans cet univers, il ne fallait pas s'attendre à un accomplissement automatique. Aujourd'hui, les accrocs qu'on observe par-ci par-là dans les communautés paroissiales et les CEB révèlent la nécessité d'une « autoréflexion », selon le mot de François Dubet⁸⁹. Essayons d'amorcer l'analyse sous un autre angle à l'intérieur de cette même double grille de lecture.

⁸⁸ SUCHMAN, L., « Plans d'action. Problèmes de représentation de la pratique en sciences cognitives », dans PHARO, P. et QUÉRÉ, L., *Op. cit.*, p. 157.

⁸⁹ DUBET, F., « Action et autoréflexion », dans PHARO, P., et QUÉRÉ, L., *Op. cit.*, p. 171-193.

c) De l'aléatoire

L'aléatoire est comme une conséquence des deux premières composantes du résultat de l'analyse de l'action ecclésiale de la post-mission. Cet aléatoire est remarquable quant aux formes d'action privilégiées, aux moyens qu'elles nécessitent, ainsi qu'aux stratégies retenues pour atteindre les finalités dans divers secteurs où intervient l'Église. On en décèle également les signes par rapport aux finalités qu'on peut supposer retenues au départ de la post-mission.

Au plan des formes et des structures d'action mises en route, il nous semble, à l'analyse, que la post-mission s'inscrit dans une dynamique de « déphase » par rapport aux déclivités du terrain. Comme on l'a vu dans le premier chapitre, ce dernier est une mosaïque de plusieurs reliefs géographique et humain. Son histoire est, en elle-même, d'une complexité qui ne saurait être réduite purement et simplement à un ensemble monolithique. Il s'y dessine, dès le départ, un pluralisme aussi bien religieux que sociologique. Une action, même religieuse, ayant le souci de transformer les humains dans le sens de l'Évangile ne saurait, dans ce cas, se limiter à des principes universels ou hérités qui empruntent les sentiers battus d'une action religieuse. Elle n'a pas non plus simplement à faire un réajustement par rapport au contexte immédiat comme en révèle la post-mission. À cet égard, Alain Touraine, le Père de la sociologie de l'action, a écrit des lignes magnifiques:

« D'un côté, l'action ne peut se définir seulement comme réponse à une situation sociale, elle est avant tout création, innovation, attribution de sens. (...) De l'autre, l'action ne peut davantage être conçue comme l'expression d'un mouvement de l'histoire, car celui-ci est défini en termes purement naturalistes et le passage de la nature à la culture devient incompréhensible, ou les deux ordres de réalité sont supposés unis dans leur principe et celui-ci doit être posé au départ, par un coup de force doctrinal »⁹⁰.

En perpétuant les formes « civilisatrices » d'action auxquelles on colle quelques symboles et rythmes de la tradition locale arbitrairement sélectionnés, la post-mission n'a touché qu'à la surface les êtres qu'elle vise à changer de l'intérieur. L'itinéraire de

Pierre Landu en est une brillante illustration. Sa haute formation n'a pas fait de lui un être vraiment enraciné dans la foi de l'Église et dans son milieu.

De la même manière, l'action ecclésiale est compromise en évangélisant les individus par la prédication, les sacrements, les projets de développement, etc., sans les mettre en liens directs avec les atrocités du contexte socio-historique, les aspirations des humains, leurs nécessités, leurs attentes. On se demande en fonction de quoi on a privilégié tel ou tel autre secteur de l'action ecclésiale dans tel coin du pays. L'impression que nous avons eue, au cours de cette étude, c'est qu'on fait la même chose partout, de la même manière, quelles que soient les particularités du milieu. Autrement dit, il se pose ici une question de critère de légitimation de l'action. À cet égard, il nous semble que le processus post-missionnaire est fondé sur l'arbitraire. Et c'est bien regrettable parce que l'Évangile de Dieu nous offre une pluralité de voies qui restent, pour la plupart du temps, inexploitées.

Par ailleurs, l'action collective à une si grande échelle dans une Église aussi grande que celle du Zaïre ne favorise pas nécessairement l'intégration des principes directeurs de l'action. Il y a eu, en effet, des diocèses qui en ont sans nul doute bénéficié plus que d'autres à cause de la diversité des détails culturel, économique et socio-historique qui n'excluent pas l'unité et les similitudes de situations. Mais il reste que d'une part, on a mis l'accent sur des questions qui n'en valaient pas la peine dans certains milieux, alors qu'ailleurs elles se révélaient importantes et que d'autre part, le succès de l'action ecclésiale est resté tributaire des intuitions personnelles et de l'enthousiasme de certains acteurs influents comme les évêques, les prêtres et les catéchistes. Dans ce cas, il n'est donc pas étonnant que dans une enquête, le Père Léon de Saint Moulin ait constaté que jusqu'en 1994, certains diocèses du Zaïre n'avaient pas encore érigé de CEB⁹¹. Nous ajoutons que jusqu'en 1995, le rite zaïrois, malgré tout le triomphalisme qu'il suscite chez ceux qui, en observant l'Église de Kinshasa croient observer toute l'Église du Zaïre, n'est pas aussi populaire dans toute l'Église du pays. Il

⁹⁰ TOURAINE, A., *Op. cit.*, p. 10.

⁹¹ DE SAINT MOULIN, L., « Les CEB au Zaïre. Résultats d'une enquête », dans *RAT*, 16 (1992), p. 211.

en est de même des essais liturgiques dont parle si élégamment le Professeur Kabasele⁹². Ils sont totalement méconnus dans certains diocèses du Zaïre.

Les moyens d'action utilisés répondent-ils aux disponibilités du milieu ? Il y a là aussi de l'aléatoire dans ce en quoi s'est engagée la post-mission depuis trois décennies. On immortalise vainement des moyens d'évangélisation qui ne sont ni à la portée de nos communautés, ni facilement accessibles par nos diocèses moulés sur ceux de l'Occident riche. Au plan d'une approche de l'action, il nous semble qu'il y a une « irrationalité adaptative » dans l'auto-réalisation post-missionnaire de l'Église. D'un côté, on a subordonné la survie de l'Église et le déploiement de ses activités aux structures matérielles qui dépassent de loin nos moyens; de l'autre, on ne s'efforce pas de chercher à concevoir des moyens d'actions proportionnels à nos ressources humaines et matérielles disponibles. C'est ainsi que d'innombrables résolutions de colloques, de sessions, de journées pastorales et de certains synodes diocésains sont devenus à proprement parler des « pièces de musée ». Autant d'indices qui ne sauraient aboutir qu'à une désarticulation de modèles et à l'aporétique soulignées tout au long de cette analyse.

Sous l'aspect téléologique, on ne perçoit pas clairement, au regard du contexte qui est le nôtre, ce que veut être l'aboutissement de l'agir ecclésial en post-mission. Et cela est vrai de tout le secteur de la vie ecclésiale. Avant de s'interroger sur le modèle d'Église du troisième millénaire⁹³, n'est-il pas nécessaire de s'interroger au préalable sur l'Église qu'on est depuis la succession ? Cette interrogation est de taille et mérite une attention soutenue au plan de l'action. Bien entendu, le discours post-missionnaire semble y répondre avec aisance. Le discours est action, dit Paul Ricoeur, mais il s'agit d'une action tronquée qui nécessite un complément pratique. Essayons maintenant de construire les modèles de cette action ecclésiale.

⁹² KABASELE, L., *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique* (Recherches de théologie/Travaux de la Faculté de Théologie), Kinshasa, FCK, 1996.

⁹³ Voir le titre d'une Semaine Théologique.

III.3. Les modèles de l'agir ecclésial en post-mission

Au terme de cette analyse, essayons de dégager les modèles d'action que dessine l'agir ecclésial post-missionnaire et ses mécanismes de déploiement. En confrontant les lieux d'intervention de l'action, la vision du monde qui la sous-tend et la société ambiante, il en découle trois modèles dont on reconnaît les caractéristiques dans l'itinéraire du héros d'*Entre les eaux*: le modèle civilisateur, le modèle d'insertion et le modèle d'implication. Ces modèles s'entrelacent et s'imbriquent dans l'action.

a) Le modèle civilisateur

Ce modèle est ainsi appelé parce qu'il est axé sur le pôle civilisateur de la société zairoise. Il se déploie à travers les oeuvres de civilisation et découle de l'époque missionnaire tout en connaissant un déplacement d'accent, sans jamais disparaître complètement. Il est véhiculé par l'action à travers les oeuvres d'évangélisation et de développement. Le but de l'action y semble être celui d'apporter en même temps l'Évangile au monde et la civilisation, soit par l'instruction des masses, soit par l'amélioration des conditions de vie des habitants. La pauvreté de ces derniers et le manque d'organisation de l'État font de ce modèle une nécessité justificatrice de sa présence. La vie du héros du roman de Mudimbe est une illustration de ce modèle. Dès son entrée en religion, on le voit évoluer dans une Église qui a la suprématie matérielle contrastant avec la pauvreté de son milieu d'origine. Son entrée en religion signe son premier contact avec les valeurs « civilisatrices » qui le conduiront jusqu'au haut niveau du savoir.

Dans ce modèle, l'Église choisit et se réserve la primauté d'action dans certains domaines du temporel où elle infuse également l'Évangile: l'enseignement, les micro-projets de développement, les soins médicaux, etc. Le principe qui le sous-tend est celui d'apporter en même temps le salut et le développement au monde. Une expression fort significative qui a surgi dans les années 1980 résume bien ce modèle: « libérer par la promotion humaine ».

Le modèle civilisateur a connu une évolution dans l'espace zaïrois. S'il est reconnu qu'il avait le monopole de l'action ecclésiale pendant la première décennie de la post-mission, il a toutefois connu un ralentissement pendant les autres décennies. Cela a relativisé son importance. On souligne sa nécessité comme médiation ecclésiale d'un « service au monde ». En schématisant, on peut dire qu'on est passé de l'«Église face à la société» à l'«Église servante de la société». Examinons un autre modèle.

b) Le modèle d'insertion dans la société

Ce modèle a commencé à prendre forme dans les années 1970. Il est celui d'une Église défiée par la classe politique de la société et qui tente de limiter son influence sur les masses populaires. Visiblement, c'est le modèle de l'Église dans une société en révolution. Dans cette perspective, l'action ecclésiale vise à inscrire le processus ecclésial dans un contexte de contestation et de contradictions.

Le monde où l'Église accomplit sa mission est émancipé, autonome, indocile et situé aux antipodes de l'esprit des concordats. Le principe de l'action de l'Église c'est de continuer à évangéliser en évitant tout risque de se constituer en puissance parallèle à l'État, même si l'Église l'est réellement par son modèle civilisateur. Dès lors, l'action ecclésiale se replie de plus en plus dans les domaines spécifiquement apostoliques: culte, prédication, sacrements, etc. De nouveaux signes d'Église voient le jour et prennent de l'importance: les CEB, les ministères laïcs, les ritualisations négro-africaines. Des concepts nouveaux apparaissent: « Église de la base », « Église authentiquement zaïroise », « Église inculturée », etc.

c) Le modèle d'implication

Marginal mais fort significatif depuis les années 1970, ce modèle qui s'est accentué au début de la décennie en cours est celui qui porte l'action de l'Église dans le contexte de démocratisation. Sa physionomie a deux pôles: 1) Le discours de dénoncia-

tion, d'interpellation des consciences et d'exhortation à l'avènement d'un État de droit au Zaïre; 2) L'engagement dans l'action politique comme tel, par l'implication directe des membres de la hiérarchie ou par la formation du peuple par des groupes de résistance.

Le monde où se déroule l'action portée par ce modèle est celui de la recherche d'une identité politique à vocation démocratique, mais aussi un monde d'anarchie économique et politique. Dans ce modèle, l'action s'inspire de l'esprit révolutionnaire de la prophétie de l'Ancien Testament, de l'Évangile et de l'enseignement social de l'Église. Pour s'en convaincre, il s'agit de mesurer la portée des noms que se donnent les groupes de résistance critique: *Amos, Jérémie, Justice et Libération*, etc. Un afflux de concepts indiquent l'intentionnalité de l'action: justice, paix, libération, démocratie, État de droit, droits humains, liberté, élections libres, etc.

Ce modèle suggère que l'Église est partie prenante de la construction de la société. Pour cela, son action n'est pas de dominer la société, de la happer, mais de participer à son émergence dans le sens des aspirations démocratiques. Il est important de noter que cette conscience n'est plus le monopole de la hiérarchie comme par le passé. Une fois de plus, une étape de la vie de l'abbé Pierre Landu, le héros du roman, semble illustrer d'une certaine façon ce modèle d'action. Son départ pour le maquis est, en un sens, une stratégie d'implication directe dans l'action politique en vue du changement dans la société. Cette étape de sa vie éclaire une action ecclésiale obligée de sortir des limites doctrinales de la séparation entre l'Église et l'État, pour explorer d'autres possibilités, en fonction des appels de la société. C'est un tournant de taille qu'annonce ce modèle encore en gestation. Passons à la conclusion.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons pensé que la complexité du phénomène ecclésial qui nous occupe dans cette étude gagnerait à se laisser éclairer par les apports de disciplines autres que la théologie. En comprenant l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire comme une action réalisée par les médiations humaines, nous en avons dégagé des aspects qui expliquent ou dévoilent son cheminement. À la lumière de la grille d'analyse de l'action religieuse de Jacques Audinet et de l'itinéraire tumultueux du héros d'*Entre les eaux*, il nous est apparu une architecture de l'action s'articulant autour de trois modules, à savoir le greffage et ses deux niveaux que sont l'amateurisme et l'aléatoire.

Les ressorts de l'auto-réalisation de l'Église comme action nous ont d'abord paru comme un faisceau systémique qui opère par greffage de mécanismes d'action sur un fond socio-historique et psychosocial marqué par des questionnements étrangers à ces mécanismes. L'ambiguïté de la définition des objectifs à poursuivre, c'est-à-dire ici les options ecclésiologiques adéquates, nous a semblé entretenir ce greffage. Un deuxième mode qui s'apparente au premier nous a paru être l'amateurisme. Celui-ci se présente dans le processus ecclésial de la post-mission comme une idéologie de l'anti-action. L'analyse nous a conduit à déceler les aléas d'une action dilettante, peu soucieuse des exigences d'une efficacité minimale. En effet, nous n'avons repéré ni les traces d'une définition précise des étapes à franchir dans l'Église post-missionnaire, ni un système de coordination approprié au contexte, ni même l'intégration positive des remises en question issues du terrain de l'action. En lançant des formules vedettes dont on mesure très peu ou pas du tout les exigences au plan pratique, la post-mission se contente constamment d'un amateurisme ingénu. Un troisième niveau de cet arc d'action nous semble être l'aléatoire. Il est comme un complément et une conséquence du greffage et de l'idéologie de l'anti-action. L'aléatoire, dans l'action post-missionnaire, consiste à cibler les zones d'intervention de l'action ecclésiale selon des critères obscurs. Il privilégie des formes d'action qui tirent leur légitimité soit par imitation d'expériences d'ailleurs, soit par insuffisance d'inventivité face aux questions nouvelles, soit enfin par manque de

rationalité adaptative. Au terme de ce parcours, nous avons dégagé trois modèles d'action.

À partir de cette double grille de lecture, l'analyse du cheminement ecclésial de la post-mission dévoile une insuffisance ou mieux une absence de ce que Paul Ladrière appelle « sagesse pratique »⁹⁴. Le greffage, l'amateurisme comme idéologie de l'anti-action et l'aléatoire sont les figures les plus remarquables de l'absence de cette intelligence pratique. Mais au delà de ces éléments se trouvent, nous semble-t-il, une problématique de fond concernant notre Église. Nous allons, dans le chapitre suivant, tenter une première compréhension de cette problématique.

⁹⁴ LADRIÈRE, P., « La sagesse pratique. Les implications de la notion aristotélicienne de phronésis pour la théorie de l'action », dans PHARO, P., et QUÉRÉ, P., (éd.), *Op. cit.*, p. 33.

CHAPITRE VI

UNE ECCLÉSIALITÉ KALÉIDOSCOPIQUE ET COINCÉE

« C'est dans la pratique ecclésiale qu'intervient alors la démarche théorique et théologique, élaborant non un discours en l'air mais le discours qui dit le sens de ce qui déjà se vit. Il importe d'avoir au moins entrevu ce qui est en train de germer sur le terrain pour comprendre à quel point le terrain doit être dégagé de tout ce qui fait obstacle à la vie. »¹

0. INTRODUCTION

Sur la base des données de l'observation, le chapitre précédent a tenté de comprendre le processus de l'Église post-missionnaire à la lumière d'une double grille de lecture. Il en a découlé une série d'éléments qui nous mettent en assez bonne position pour cibler, en une première « naïveté », la problématique. Bien que non exhaustifs, les éléments des chapitres précédents suffisent pour saisir le cheminement de l'Église catholique au Zaïre. Ils nous permettent en tout cas de franchir une nouvelle étape de notre recherche, à savoir la « mise en rapport » des données, sans jamais nous départir de nos méthodes de travail. C'est la deuxième organisation de notre travail que nous tentons de réaliser sur fond de ce qui a été dit dans les chapitres précédents. Il s'agit d'un jeu de corrélation critique des différentes constantes des pratiques analysées, en vue de les comprendre de l'intérieur, « in vivo » et tenter une première formulation de la problématique fondamentale².

Dans le présent chapitre, nous esquissons dans un premier temps quelques-uns des modèles dominants qui se dégagent des données des chapitres précédents. Nous indiquons, de manière assez succincte, les facteurs clés de la pratique ecclésiale post-missionnaire, les causes qui les expliquent et les conséquences inéluctables qui en découlent. Le recours à l'interaction, à l'intersignification et à la confrontation critique est

¹ COSMAO, V. « Il n'y a pas de modèle », *Postface* à ELA, J. -M. LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, Ch. *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, p. 257.

² Sur la notion de problématisation, on se rapportera à NADEAU, J. -G. « La problématisation en praxéologie pastorale », dans NADEAU, J. -G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome I* (Cahiers d'études pastorales, 4), Montréal, Fides, 1987, p. 181-206.

ici de mise. Cette entreprise nous conduira dans un deuxième temps à risquer un diagnostic de ce processus ecclésial. Un troisième moment tentera de cibler la problématique qui est au coeur des pratiques pastorales de l'Église post-missionnaire.

I. UNE ECCLÉSIALITÉ KALÉIDOSCOPIQUE

La problématique majeure que recèle la pratique ecclésiale de la post-mission au Zaïre se comprend mieux quand on articule en quelques blocs les modèles d'Église sous-jacents aux pratiques pastorales présentées dans nos chapitres précédents. Il est donc utile, nous semble-t-il, de les faire ressortir à cette étape de notre recherche. Deux éléments nous permettent de construire ces modèles: la diversité et la parenté d'actions pastorales dessinant une structuration ecclésiologique et l'impact, sur le cheminement de l'Église, des facteurs socio-historiques du milieu et la façon dont ceux-ci sont intégrés dans la pratique de cette Église³.

Un regard d'ensemble sur le cheminement ecclésial exposé plus haut conduit à la découverte d'une ecclésialité plurielle. La métaphore d'un kaléidoscope nous paraît ici appropriée. En effet, les pratiques pastorales ayant émergé pendant les trois décennies qui nous occupent dessinent des modèles d'Église qui sont tantôt en cohabitation, tantôt en confrontation dynamique ou simplement en évolution. Nous les considérons, pour notre part, dans leur inscription socio-historique, c'est-à-dire dans leurs rapports à l'univers zaïrois, à partir d'une ecclésiologie qui se veut empirique, réelle; par opposition à une ecclésiologie idéaliste ou mystique⁴. Quatre modèles ecclésiaux, renfermant en leur sein des sous-modèles et parfois même des contre-modèles, nous ont paru émerger des pratiques pastorales ici considérées⁵: le modèle de l'héritage missionnaire,

³ Sur ce point, nous ^{avons} sommes inspiré dans une certaine mesure de GUTIERREZ, G., *Réinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'Église*, Paris, Cerf, 1971; FLORISTAN, C. « Modèles d'Église sous-jacents à l'action pastorale », dans *Concilium*, 196 (1984), p. 117-127.

⁴ Cette précision s'impose non seulement pour spécifier une fois de plus la nature de notre approche, mais aussi pour indiquer qu'elle se démarque d'une vision de l'Église devenue dès lors classique, celle qui part des notes du credo.

⁵ La notion de modèle est depuis quelque temps mis en exergue en théologie pratique. L'école de la praxéologie pastorale de la faculté de théologie de l'université de Montréal y recourt souvent. La notion a d'ailleurs des traces historiques en sciences humaines assez bien connues. Qu'il suffise de noter avec

le modèle de l'africanisation, le modèle de la compassion et de l'impuissance et celui de la libération intégrale.

I.1. Le modèle de l'héritage missionnaire

La post-mission tant réclamée n'a pas encore réussi, du moins jusqu'à présent, à se démarquer des signes de la chrétienté. En effet, dans ses structures, ses institutions, ses modes d'organisation et de réalisation, ses façons de se « positionner » par rapport à la société, etc., l'Église de la post-mission est marquée par l'héritage missionnaire. Bornons-nous à quelques aspects significatifs.

- Une Église construite autour des institutions de la chrétienté

L'agir ecclésial est encore centré en partie sur les oeuvres de charité: hôpitaux, écoles, coopératives, les projets de développement, etc. Si ces foyers d'ecclésialité n'ont plus la même importance qu'on leur accordait pendant l'ère missionnaire, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils constituent encore le fer de lance de l'action ecclésiale pendant toute la période qui nous concerne. Il y a eu déplacement d'accent et non disparition de structures. Et c'est encore ces institutions qu'on soupçonne d'appâter un grand nombre de nos fidèles tout en leur rendant, bien sûr, de précieux services. Dans certains diocèses, on se plaît à en créer de nouvelles.

Des investissements en énergie, en argent et en personnel sont déployés pour entretenir ces institutions avec le même zèle qu'à l'époque de leur érection où affluaient les aides de toute nature venant de l'hémisphère nord. Le contexte de l'État-absence évoqué dans le chapitre quatrième les rend apparemment indispensables. Et les difficultés de les faire fonctionner, surtout financièrement, ne semblent décourager personne. Par contre, beaucoup de ces institutions, même dirigées de main de maître par les « successeurs », sont dans un état lamentable. Celles confiées aux missionnaires

Professeur Jean-Guy Nadeau que « le modèle spécifie le contenu des éléments d'une structure et la nature de leurs relations », Voir NADEAU, J. -G., *Art. cit.*, note 28, p. 200.

étrangers, hommes et femmes, sont, en général, bien tenues et convoitées par leurs homologues autochtones. Le pouvoir d'achat de la grande majorité de notre population étant faible, ce sont les nantis qui y ont le plus souvent accès.

Le souci d'implanter l'Église, de maintenir sa suprématie « visible » sur la société demeure au coeur des préoccupations. On privilégie l'image d'une Église servante pour promouvoir et, au besoin, multiplier des oeuvres sociales excessivement onéreuses. En même temps, on se soucie moins de savoir si l'Évangile de Dieu y est présenté de manière à atteindre les fibres profondes de ceux et celles qui en bénéficient. La question de la pertinence de ces moyens d'évangélisation est hors de propos, du moins apparemment. L'essentiel semble être la hantise de s'accrocher aux oripeaux pastoraux hérités ou qu'on crée dans l'esprit de l'héritage.

- Des méthodes et des structures pastorales héritées

Aussi surprenant que cela puisse paraître, les structures et les méthodes pastorales de la post-mission sont calquées, mimées ou reproduites sur celles de l'évangélisation missionnaire ou transplantées dans le monde des noirs. Il sied ici de se référer à ce que nous avons dit sur la catéchèse initiatique, l'enseignement de la théologie, la formation des agents pastoraux, etc. Des tentatives de réinvention existent certes ça et là. Tout bien considéré, elles relèvent soit des traductions des catéchismes scolastiques en langues vernaculaires du terroir, soit d'un « montage » à partir de ce qu'on a reçu des missionnaires occidentaux.

La paroisse, comme forme et lieu de réalisation de l'Église, née on le sait à un moment de l'histoire de l'Église, tient une place apparemment irremplaçable⁶. Les catéchismes ainsi que les modes de transmission de la foi portent sans contredit les marques de l'héritage missionnaire. L'endoctrinement, la mémorisation des grandes vérités de la foi y trouvent des accentuations qui n'établissent pas nécessairement un lien explicite avec une conversion de la vie. La formation des agents et agentes de pastorale

manifeste ce même type d'Église qui procède, comme on l'a montré dans le chapitre précédent, par greffage.

Par ailleurs, la sacramentalisation tient une place de choix parmi les activités de l'Église. Le culte de la dévotion, le moralisme et l'assiduité aux services religieux sont les critères en vogue de la pratique religieuse. L'identité chrétienne est toujours définie en fonction de ces critères, au détriment de la charité chrétienne et d'une vie évangélique se traduisant en termes d'engagement selon les béatitudes évangéliques.

La trame culturelle a peu de place dans ce modèle d'Église. Le souci de l'orthodoxie y prime sur tout. On y exalte à outrance la fidélité à l'héritage chrétien et aux enseignements du magistère universel et local. On est parfois amené à réduire, voire à nier les réalités culturelles ou simplement à minimiser leur importance dans la vie courante de la société. Des affirmations du genre: « la sorcellerie n'existe pas » sont régulièrement entendues.

- Tous témoins

La présence d'un grand nombre de missionnaires occidentaux est un des signes manifestes de ce modèle d'Église⁶. Si le comportement de certains d'entre eux fait penser à l'ère coloniale, la plupart des autochtones dans le clergé imitent leur comportement et leur mode de vie. Dans leur manière de vivre, d'agir et de penser, beaucoup affichent les attitudes de « nouveaux maîtres ». Leurs attitudes à l'égard des laïcs n'a pas grand-chose à envier à celles de leurs prédécesseurs missionnaires. En dépit de l'option pour un laïcat davantage responsable, le cléricisme est toujours régnant, renforcé par une hiérarchisation manifeste. Les laïcs ont peu ou pas du tout de place dans le processus décisionnel. Leur rôle dans la célébration de la foi et dans les initiatives pastorales demeure passif, secondaire et consommateur.

⁶ L'étude de Bernard Ugeux suggère cette idée. UGEUX, B. *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre* (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 1988.

⁷ Comme le démontrent les statistiques, ces « hôtes », comme les nomme le jésuite zaïrois Boka, sont de loin plus nombreux que le clergé séculier autochtone.

- *Des conséquences visibles et prévisibles*

On peut imaginer les répercussions d'un tel modèle dans la société zaïroise. L'allergie des masses populaires à tout ce qui évoque les rémanences de l'époque coloniale ou la représente de quelque manière n'a pas besoin d'être démontrée. L'Église apparaît, dans ce contexte, comme un des derniers bastions du néocolonialisme voilé, de domination occidentale⁸. La foi apparaît comme une affaire personnelle, figée dans les modes intra-ecclésiaux conçus sous des cieux lointains, pour une société « tranquille ». Elle est, selon le mot de certains théologiens négro-africains, « aliénante », dépourvue des consonances d'engagement dans la société. Par ailleurs, cette foi est véhiculée dans une enveloppe culturelle étrangère, qui n'a rien à voir avec son milieu originel.

En somme, le modèle ecclésial de l'héritage est celui de la chrétienté pourtant décriée depuis le début de la post-mission au Congo, mais qui se maintient en pratique. L'ecclésiologie sous-jacente à ce modèle est très proche de l'ultramontanisme. Elle privilégie les changements mineurs en Église, « société parfaite », et ne tient que très peu compte des appels des mutations socio-historiques et culturelles en cours. Elle se sert des expériences et des modèles d'Église qui ont fait leurs preuves ailleurs. L'auto-réalisation procède ici par transplantation.

En regard de ce modèle, d'aucuns ont parlé de l'Église de la post-mission comme d'une Église « née avec des symptômes de vieillesse précoce »⁹, une « Église sous-

⁸ EBOUSSI-BOULAGA, F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.

⁹ Voir BIMWENYI KWESHI, O. « Religions africaines, un « lieu » de la théologie africaine chrétienne », dans *Religions africaines et christianisme*. Colloque international de Kinshasa du 4-9 janvier 1978, Vol. II, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979, p. 168, ELA, J. -M. « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977, Paris, Présence africaine, 1978, p. 207.

tutelle », une « Église mineure », une Église « étrangère », etc.¹⁰. La rapidité des mutations en pays zaïrois est un des facteurs qui déstabilise et remet en question ce modèle. Celui-ci semble incohérent dans une société zaïroise dont les mentalités et les priorités sont changeantes, évolutives.

I.2. Le modèle de l'africanisation

La vague de l'émancipation des peuples a entraîné, au Zaïre comme partout en Afrique, une multitude d'initiatives, de revendications ainsi qu'une affirmation de soi. Les répercussions en Église se traduisent de plusieurs façons, sous plusieurs aspects, permettant l'éveil d'une Église à visage africain dans ses membres, dans ses façons de célébrer la foi et de louer Dieu, dans sa théologie, etc.

- Une hiérarchie et un clergé autochtones

Le visage africain de l'Église catholique au Zaïre se manifeste dans la présence significative des autochtones dans la hiérarchie, le clergé et la vie religieuse. Ceux-ci constituent un signe éloquent d'appropriation graduelle d'un projet de vie venu d'ailleurs, annoncé par les « Pères fondateurs », mais appelée à prendre davantage chair dans la société zaïroise. Les ecclésiastiques indigènes et leurs collaborateurs laïcs sont la preuve que l'Église tente de devenir chez elle en société zaïroise. Ils sont l'expression d'un visage local de l'Église, censée être proche du peuple.

Ce modèle d'Église paraît être une institution qui correspond aux changements politiques observés depuis l'indépendance du pays en 1960. Il répond, ne fût-ce que partiellement, aux aspirations d'autodétermination du peuple. L'Église y revêt l'apparence d'être conduite par des zaïrois et zaïroises, reléguant ainsi le rôle des missionnaires au second plan.

¹⁰ Voir notamment HEBGA, M. P., *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire* (Religion et culture), Paris, Présence africaine, 1976.

- *Des célébrations culturelles de la foi*

L'Église indigène célèbre la foi dans une ambiance et avec des éléments culturels du monde négro-africain. Les lieux de cette africanisation sont notamment la liturgie, l'organisation de la vie ecclésiale, les attitudes de piété, les rites religieux, etc. Les rites de consécration religieuse, la célébration de certains sacrements et la glorification du Seigneur épousent certains styles de la culture zaïroise. Les symboles du culte de l'Afrique traditionnelle et la danse, par exemple, accompagnent les prières rythmées par des gestes corporels. La culture locale est exaltée comme support et médiation du message révélé. Mais elle n'est réhabilitée que dans sa dimension traditionnelle et camoufle son façonnement actuel. En conséquence, la culture ne sert pas à mobiliser les fidèles autour d'une praxis de transformation et d'engagement socio-historique. Le caractère coloré, folklorique et enthousiaste des célébrations de la foi contraste avec la misère du peuple. Cet état de choses semble convenir à merveille à l'idéologie politique de l'authenticité prônée pendant un temps par le monde des politiciens. L'Église chante, danse et prie à l'africaine. Elle privilégie, par ailleurs, une libération de l'homme et de la femme zaïrois par la culture et la promotion des micro-projets de développement.

On note dans ce modèle ecclésial une accentuation de la spécificité africaine dans la façon de vivre et d'exprimer la foi. Le fameux « droit à la différence »¹¹ est de mise. Il se manifeste non seulement dans l'ambiance des célébrations culturelles, mais aussi dans les structures comme les CEB, les mouvements de jeunesse catholiques tels les Bilenge ya Mwindi, les Kizito et Anuarite¹²... Les ministères non ordonnés axés sur l'animation, l'encadrement des masses chrétiennes et le service aux communautés sont des signes remarquables de ce modèle. En outre, les valeurs traditionnelles comme la solidarité, l'assistance mutuelle et l'hospitalité cimentent la vie des baptisés. Les lieux

¹¹ ELA, J. -M., *Art. cit.*

¹² Il s'agit des mouvements nés après les années 1970. Le premier signifie « Jeunes de la lumière », les deux derniers proposent aux jeunes zaïrois l'idéal de vie et l'héroïsme des martyrs Kizito de l'Ouganda et Anuarite du Zaïre.

du vécu de ces valeurs se sont diversifiés: paroisses, confrérie de piété, CEB, deuil, fête de mariage, etc.

Ce modèle a fait naître une nouvelle conscience d'appartenance à l'Église. Une conscience responsable qui s'exprime dans l'engagement de plusieurs fidèles dans diverses activités ecclésiales: chorales, mouvements chrétiens, fêtes paroissiales, etc. L'Église semble y être une affaire de tous et toutes, par tous et toutes. Au Zaïre, c'est l'ecclésiologie de l'inculturation qui sous-tend ce modèle¹³.

Par delà le triomphalisme et le fanatisme qui entourent la présentation de ce modèle, on reconnaît qu'il fait émerger un christianisme de nature africaine sous plusieurs aspects. Son originalité cadre, à plusieurs égards, avec la manière de penser, de vivre et d'agir du peuple zaïrois. Il correspond aussi, dans une certaine mesure, au profil d'Église encouragé par les textes du magistère. En ce sens, on ne peut nier qu'il est porteur d'énormes chances pour une catholicité authentique au Zaïre. Il s'agit, à n'en pas douter, d'une Église qu'on appelle hâtivement « inculturée »¹⁴, mais toujours et encore appelée à conquérir d'autres espaces ecclésiaux comme par exemple un cadre juridique approprié.

Toutefois, ce modèle minimise d'une part des luttes politiques et leur préfère celles de « bonne conscience » qui mettent au premier plan un discours politicien enfermé dans la dénonciation et dans les opérations « mains propres ». D'autre part, il frise la « folklorisation » de la culture qui ne conduit pas toujours au changement radical des mentalités prêché par le Jésus des Évangiles. Sa vision de la culture négro-africaine semble peu critique, de sorte que cette culture est « angélisée », canonisée sans procès, innocentée. Elle semble en tout cas pure et sans chaînes idéologiques qui la marquent pourtant, même en regard d'une société traditionnelle africaine tant vantée...

¹³ MONSENGWO, P., *L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1979.

¹⁴ Voir *Missi*, 2 (février 1989).

En outre, ce modèle se greffe, peut-être naïvement, sur le précédent, sans en tirer les conséquences pratiques, ni remettre en cause les fonctionnements internes de l'Église. À tout prendre, il tente de s'inventer en s'opposant théoriquement au premier dont il s'efforce de se démarquer mais sans toujours y parvenir dans la pratique. Cet essai de démarcation ne se fait pas toujours de façon heureuse comme on le verra plus tard.

- Une réflexion théologique spécifique

Une théologie correspondant à ce modèle est mise en route. Après avoir établi sa légitimité dans la combativité, elle fait ses preuves dans des centres spécialisés, en se chargeant de réfléchir sur le donné révélé à partir des germes du Verbe extraits des cultures locales¹⁵. Elle s'affirme en prenant position face aux autres théologies du monde et en ébauchant ainsi sa spécificité. Son enracinement dans le « pays réel » des communautés est tâtonnant, insuffisant et n'est pas reconnu unanimement. Des idéologies relevant de l'héritage, au plan de la formation de ses protagonistes et des méthodes de recherche utilisées, la plongent dans une suspicion filtrant dans les différents milieux qui s'y intéressent. On pense qu'elle frôle l'abstraction et ne se donne pas un rôle thérapeutique et accompagnateur des pratiques censé être sa raison d'être fondamentale. Sa faiblesse vis-à-vis des maux de la société en fait une activité trop académique et « bourgeoise ».

Le modèle d'africanisation est bien sûr un abc de l'Église souhaitée par la grande majorité des catholiques zaïrois. Il reste vrai, nous semble-t-il, qu'il suscite des enthousiasmes parfois mal maîtrisés et un glissement vers le triomphalisme. Il souffre de se voir généralisé, même si, en théorie, tout le monde au Zaïre l'accepte, y aspire, mais sans nécessairement et surtout y parvenir effectivement. Les politiques pastorales et ecclésiologiques définies dans les assemblées épiscopales, les colloques, les journées

¹⁵ On se rapportera par exemple à TSHIBANGU, T. *La théologie africaine. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1987; BIMWENYI-KWESHI, O. *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondement*, Paris, Présence africaine, 1981.

pastorales et les synodes diocésains en particulier le veulent mais ne le réalisent pas concrètement.

I.3. Le modèle de la compassion et de l'impuissance

Quand on considère objectivement le phénomène ecclésial chez nous, il apparaît que l'Église qui est au Zaïre est tout de même compatissante, mais fondamentalement impuissante. Elle est tiraillée entre la compassion et l'impuissance, ce qui dépeint l'image d'une institution voguant désespérément entre ce que l'on peut considérer comme étant la lutte contre l'indifférence face aux atrocités frappant impitoyablement le peuple et la mise en évidence de ses faibles possibilités d'apporter de solutions adéquates aux maux socio-politiques, culturels et religieux dont elle a manifestement conscience.

- Une Église compatissante

Face aux contraintes des réalités socio-historiques locales, l'attitude de l'Église est celle de la compassion. L'Église est compatissante parce qu'elle est animée par un souci de venir en aide aux populations, de porter leurs angoisses, de clamer haut leurs cris de désarroi. Ainsi s'explique l'engagement dans les oeuvres de charité, les projets de développement, l'action politique, etc.

Face à un peuple abandonné et martyrisé par un État irresponsable, l'Église se présente comme la seule institution capable de sauver ce qui peut l'être, d'assurer moindrement l'épanouissement du peuple. Quand on considère les divers secteurs d'engagement dans le temporel, il apparaît bel et bien que l'Église fait oeuvre de compassion à l'exemple même de Jésus. Tout en affirmant qu'elle n'a pas l'intention de ses substituer aux tâches qui reviennent normalement à l'État, l'Église qui est au Zaïre s'efforce de soutenir des oeuvres où se déploie sa charité et son amour pour les humains.

Ce qu'on peut appeler combat politique de l'Église s'inscrit dans cette logique. On l'a vu dans les chapitres de l'observation, les activités politiques de l'Église visent à traduire en actes sa compassion pour un peuple désabusé et écrasé par une minorité d'individus indifférents au sort de la majorité. Ainsi, outre la défense du statut particulier de l'Église comme telle, la bataille contre les empiétements de la politique de l'Authenticité dans les secteurs ecclésiaux signifie aussi celle de défenseurs de la population. De même, l'implication de la hiérarchie dans le processus de démocratisation qui a vu le jour à l'aube des années 1990 est une forme de compassion envers un peuple assoiffé de paix, de liberté, de dignité et aspirant de toutes ses forces à l'instauration d'un État de droit. Cette compassion a débouché sur la volonté de créer une commission de justice et paix, même si celle-ci n'a pas donné des fruits espérés.

Cette compassion s'est surtout traduite dans la dénonciation des méfaits sociaux de politiciens véreux, dénonciation qui marque la littérature épiscopale. Il s'y profile le modèle d'une Église qui pleure et crie la misère de son peuple, tout en espérant d'éventuels changements pour des lendemains meilleurs.

Il y a une autre forme de compassion ecclésiale qui est autant significative que celles déjà évoquées. L'afflux de doléances, propositions de réformes ecclésiales ou de la vie spirituelle portées à Rome. C'est un type de compassion découlant de la reconnaissance de la richesse de l'expérience vitale locale et de la possibilité d'ériger d'autres lieux d'Église à partir d'elle. Ce genre de compassion est présent depuis l'avènement de la post-mission et est porteur de tout un modèle d'Église fort significatif. Cependant, cette Église mesure aussi son impuissance. Celle-ci est la deuxième caractéristique majeure de ce modèle ecclésial.

- Une Église impuissante

L'impuissance de l'action ecclésiale en pays zaïrois se mesure par rapport aux ressources matérielles et humaines à mettre en jeu pour répondre aux enjeux locaux.

Cette impuissance concerne aussi l'ampleur des abominations de notre société et la puissance de l'impérialisme de ceux et celles qui nous ont annoncé l'Évangile.

Une Église en pays au sous-sol riche mais dont les habitants sont parmi les plus pauvres de la planète ne peut se permettre d'investir des énergies au delà de ses moyens matériels et humains. Ainsi, notre Église reconnaît son impuissance en tendant honteusement la main aux instances romaines et aux Églises chrétiennes d'Occident pour trouver les fonds de fonctionnement de ses institutions: les oeuvres de charité, les institutions de pastorale comme les grands séminaires, les scolasticats, les noviciats, les FCK, les instituts de pastorale, etc. Nos responsables ecclésiastiques vont jusqu'à accepter de multiples humiliations et abaissements pour trouver de quoi faire tourner la machine ecclésiastique. Toutefois, la volonté de sortir de ce borborygme n'est pas absente. Elle s'est exprimée notamment à travers le projet d'autofinancement évoqué dans le chapitre quatrième.

De la même façon, la démographie galopante et incontrôlée gonfle sans cesse le nombre de fidèles au point que les seuls autochtones ne peuvent suffire pour assurer le pastoralat. Un recours aux missionnaires étrangers s'avère indispensable, même si ceux-ci ne partagent pas parfois nos vues d'Église et se comportent comme des espions ou des nostalgiques de la «belle» époque coloniale.

Cette impuissance se traduit aussi par le fait que l'Église se sent presque obligée de composer avec la logique romaine, les états majors de congrégations missionnaires et les organismes pourvoyeurs des fonds, même si on sait qu'ils entravent parfois nos aspirations profondes et blessent, comme on le verra plus bas, notre dignité d'êtres sauvés par le Christ.

Une Église compatissante et impuissante est celle qui tout en formulant des vœux pour le changement socio-politique, mesure aussi la précarité de ses démarches et qui en souffre. En effet, face à l'ampleur de la crise qui frappe notre société, l'Église

catholique se résigne dans des appels à caractère prophétique et des exhortations auxquelles les acteurs et actrices politiques demeurent souvent sourds.

L'impuissance est aussi remarquable face aux innombrables problèmes humains qui étrangent notre société: le sous-développement, les maladies tropicales, l'incertitude politique, les conflits ethniques, les tiraillements entre modernité envahissante et la persistance des coutumes locales, le sida, etc. On a senti une évocation ponctuelle ou de simples allusions à certains de ces problèmes dans les pratiques exposées. C'est là une preuve d'impuissance qui ne contredit pas la volonté de voir notre peuple vivre dans la dignité d'enfants de Dieu.

1.4. Le modèle marginal de la libération intégrale

Les trois modèles précédents et globalement présents dans la pratique ecclésiale s'accompagnent d'une autre forme qui se manifeste en dehors des orbites officielles de l'Église. Il s'agit de cette figure d'une Église que réalisent certains groupes chrétiens de combat socio-politique.

Ce modèle préconise une présence de l'Église correspondant aux aspirations et aux défis actuels de la société. La foi chrétienne y est vécue dans l'engagement pour la libération socio-politique. L'image de l'Église qui en découle promeut d'une part une prise en charge responsable des fidèles, et d'autre part, une communion dans l'autonomie par rapport aux instances officielles de l'Église locale.

Les groupes représentatifs de ce modèle sont présents dans les batailles sociales de la population. Ainsi en est-il des groupes *Amos*, *Justice et libération*, *Jérémie*, etc. Ces groupes de résistance critique et de formation démocratique sont les figures les plus emblématiques représentant ce modèle d'Église. Leurs succès tiennent à la capacité d'organisation d'un leadership collectif des principaux animateurs et au fait qu'ils s'attaquent à un problème épineux des droits humains qui se pose avec gravité dans notre société. C'est le fruit d'une solide collaboration entre une minorité de clercs et de

laïcs très engagés dans la praxis libératrice. Malgré tout, leurs initiatives sont généralement entravées par le manque de soutien de la hiérarchie, ne fût-ce qu'au plan moral, et le matraquage du pouvoir politique. En outre, la dimension spirituelle de leurs combats est minimisée. Elle passe au second plan.

Ce modèle est en gestation, d'où son caractère minoritaire, voire marginal. Il n'est pas promu partout au Zaïre. Il révèle que l'Église locale n'est pas seulement à édifier dans les rites, les costumes, la théologie, mais aussi à travers des pratiques libératrices, des combats pour les droits humains et la justice. C'est un chemin à tracer hors des sentiers battus, peut-être dans le roc. Il exige une lente mais minutieuse maturation. Ce modèle demeure en tout cas une interpellation majeure pour l'Église qui est au Zaïre, au même titre que les associations laïques des droits humains dont nous avons fait mention ailleurs.

Au terme de cet essai de modélisation, sans doute sommaire, il nous semble utile de présenter un diagnostic de la pratique ecclésiale exposée dans les chapitres précédents.

II. ESSAI DE DIAGNOSTIC : LE PARADOXE

L'esquisse de quelques-uns des modèles d'Église sous-jacents aux pratiques pastorales mérite d'être complétée par un diagnostic pour que soit saisie la problématique qui piège le phénomène ecclésial au Zaïre. La complexité et l'évolution de ce phénomène d'Église pendant les trois décennies qui nous occupent compliquent bien sûr la tâche. Toutefois, celle-ci s'impose. Pour faciliter la saisie du diagnostic, il nous est apparu impérieux de nous limiter à ce qui nous semble être les forces et les pesanteurs de la dynamique ecclésiale globale. Voilà donc tracé le schéma de cette rubrique. Comme on le verra, ce diagnostic manifeste un paradoxe que nous estimons réel. Des progrès incontestables dans l'édification d'une Église locale se greffent et cohabitent avec de sérieuses faiblesses impossibles à taire.

II.1. Des atouts, des forces et des acquis

La reconnaissance du cheminement d'une Église post-missionnaire au Zaïre est un acquis. Comme l'ont démontré les pratiques de toute la période que nous avons tenté de saisir, des réalisations louables d'un projet ecclésial africain sont repérables, palpables. Dans l'ensemble, elles montrent des atouts et des dynamismes d'une entreprise qui allie réflexion, courage et audace.

- *Une alternative à l'action missionnaire*

Tout au long de notre analyse, le souci d'édifier une Église se démarquant de la transplantation réalisée par les missionnaires nous est apparu constant. Il s'agit plus précisément d'une Église qui se veut locale et qui se construit en tentant de se distancier des modèles missionnaires et de s'enraciner vraiment dans la société. Dans cette perspective, sous l'impulsion du Saint Siège, une hiérarchie locale a été érigée; des responsables autochtones ont pris la direction des Églises diocésaines et de la plupart de leurs institutions. Quand on sait l'état d'esprit qui marque la post-colonisation, un esprit de contestation du phénomène colonial, ce fait est un acquis majeur. Il signifie l'appropriation d'une Église implantée par d'autres, mais qui est finalement en train de devenir chez elle en terre zaïroise. Il est aussi un enjeu important face à la montée du nationalisme régnant. Que cette initiative soit venue des instances romaines et encouragée par les pontifes romains, cela est fort significatif¹⁶. Elle a été réalisée, bien entendu graduellement, non sans heurts ni ambiguïtés. Rien ne nous dit qu'elle n'aurait pas connu le triste sort des multiples vœux d'Église qui moisissent dans les tiroirs du Saint Siège et dans les Actes de nos colloques théologiques.

Avec l'avènement des « successeurs », une autre manière de faire Église a vu le jour. On s'est proposé d'enraciner l'Église dans le vécu et les cultures des gens.

¹⁶ L'initiative est venue de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, appuyée par la mouvance conciliaire et encouragée par le Pape Paul VI. Voir PAULVI, *Message Africae terrarum*, dans *DC*, 64, 1505 (19 novembre 1967), p. 1937-1956; ID. « Allocution au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar » (Kampala 31 juillet 1969), dans *DC*, (1546), p. 763-765. ID, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 1975.

L'«option» pour l'inculturation, ainsi que celle pour la promotion du laïc sont ici des forces incontestables. Les façons africaines d'invoquer Dieu, de chanter sa gloire, de transmettre la foi telles qu'elles apparaissent dans le rite zaïrois de la messe, les rites sacramentels, les chants, les symboles liturgiques, etc., sont autant d'acquis qu'on ne saurait nier¹⁷. Le concours du patrimoine culturel de la société est, à cet égard, révélateur. Des ancêtres sont entrés en scène dans les célébrations culturelles, des « germes du Verbe divin » sont valorisés. L'ambiance de la célébration de la foi est devenue africaine ou presque.

Un autre atout de cette alternative est l'érection des CEB avec l'émergence de nouveaux ministères. C'est là une force d'une Église qui se construit avec des laïcs réellement engagés pour la cause du Christ et de leurs frères et soeurs les humains.

- Une abondante population à la suite du Christ

Quoique les statistiques masquent des situations dramatiques du vécu de la foi dans notre société, elles demeurent un indice d'une Église vivante. L'Église catholique du Zaïre, c'est d'abord un peuple qui est à la suite de Jésus. Les 47% de baptisés sont significatifs. C'est la chrétienté la plus forte d'Afrique ! Au sein de ce peuple, une quantité non négligeable est jeune, toutes catégories et toutes professions confondues, de quoi espérer un avenir prometteur. La foi touche d'immenses foules pour qui elle reste significative. On peut se permettre de dire que l'Esprit de Dieu y est manifestement agissant.

- Une réflexion théologique qui accompagne l'Église

Étant donné les réalités historiques de l'Église catholique du Zaïre, une pensée théologique originale n'est pas une évidence. Qu'une théologie soit en marche, même en tâtonnant, c'est un atout considérable. Il est notoire aujourd'hui qu'en dépit^{de} ses li-

¹⁷ KABASELE LUMBALA, F. « L'inculturation sacramentelle au Zaïre », dans *Lumen Vitae*, 42, 1, (1987), p. 75-84; ID, *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 2e éd. 1994.

mites, cette théologie ne se contente pas de répéter bêtement les élucubrations de ses homologues d'autres lieux, mais trace sa propre trajectoire qui en détermine la spécificité¹⁸. Elle propose une autre compréhension de la foi à partir du registre culturel local. Sa démarche est désormais irréversible. Comment ne pas s'en réjouir ?

Comme l'enseigne Vatican II¹⁹, cette théologie marque, à sa façon, l'identité zairoise de l'Église. Son intérêt pour le substrat culturel est un enrichissement de la pensée religieuse universelle. Les apports de cette théologie démontrent non seulement la transcendance de Dieu et son universalité, mais aussi le fait que ce Dieu ne fait acception d'aucun peuple comme l'enseignent les *Actes des apôtres*. Ce Dieu est présent dans l'histoire et les cultures de tous les peuples depuis la nuit des temps...

En bref, l'Église est en croissance depuis que la semence évangélique a été enfouie en cette terre. Elle continue à donner des fruits depuis que l'évangélisation missionnaire a passé le flambeau aux indigènes. Une lecture critique ne saurait cependant s'empêcher de considérer les « trébuchements » inhérents à toute oeuvre humaine.

II.2. Des pesanteurs

Les dynamismes mentionnés dans le point précédent se mêlent aux faiblesses réparables dans l'évolution même du projet ecclésial au Zaïre. Il serait hypocrite de les ignorer ou de passer outre dans un travail comme celui-ci.

- Une auto-construction « répétitive » et mimétique

En analysant de près l'édification de l'Église telle qu'elle apparaît dans les pratiques pastorales et les signes et interpellations retenus, l'on se rend compte qu'elle re-

¹⁸ BIMWENYI-KWESHI, O., *Op. cit.* ; *Panorama de la théologie du xxe siècle*; CHENU, B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987, p. 123-161.

¹⁹ A. G., 22.

produit et mime les modèles d'Église de la vieille chrétienté occidentale²⁰. Les pratiques pastorales privilégiées ainsi que les structures et institutions qui les soutiennent perpétuent les modèles missionnaires auxquels on ajoute parfois des modifications de surface. La gestion des oeuvres de charité tant décriée pendant la première décennie de l'indépendance du pays continue à polariser une part importante de l'agir ecclésial. Ce n'est pas l'origine missionnaire de ces oeuvres qui est en cause, mais c'est leur rôle d'appât et parfois leur caractère mercantile et coûteux. En effet, en dépit de l'indigénisation des cadres ecclésiaux, pareilles oeuvres maintiennent l'Église dans l'extraversion et dans une triple dépendance vis-à-vis du monde occidental: dépendance financière, idéologique et en personnel²¹. Ainsi se perpétue un modèle d'Église contrôlé de l'extérieur. À propos de la dépendance financière par exemple, comme l'a si bien dit le Père René Luneau, « en Église comme ailleurs, on ne donne rien pour rien et il est clair que les généreux donateurs se réservent un droit de regard sur l'usage des fonds qu'ils concèdent, et par là même, sur l'orientation d'Églises qui, depuis quelque temps, ne sont plus de terres de mission »²².

On pourrait dire la même chose des méthodes d'évangélisation et de formation des agents et agentes de pastorale. Si on reconnaît aujourd'hui qu'elles tiennent de plus en plus compte du fait culturel naguère condamné sans procès par l'évangélisation missionnaire, il faut reconnaître que le sort de cette culture ne s'est pas vraiment amélioré. L'intégration des éléments de la culture locale demeure folklorique, greffée sur un substrat occidental qui marque le christianisme chez nous. Un cas de figure suffit pour l'attester. Si la danse rythme nos célébrations, les matières eucharistiques, les vases sacrés et une foule de symboles religieux comme les mitres, les crosses, les calices en or, l'encens, etc., sont importés. L'architecture sacrée et même la plupart des mélodies qui

²⁰ L'abbé béninois Julien E. Penoukou démontre que c'est une situation générale dans les Églises catholiques africaines. PENOUKOU, E. J., *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 21.

²¹ ELA, J. -M. « De l'assistance à l'autonomie des Églises Locales », dans ELA, J. -M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, Ch., *Op. cit.*, p. 247; MISAGO, A. « Une interpellation aux Églises africaines », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVIIe Semaine Théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa, 1989, p. 177.

²² LUNEAU, R., cité par ELA, J. -M., *Art. cit.*, p. 230; KALILOMBE, P. A. « Self-reliance de l'église africaine. Un point de vue catholique », dans *Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Kinshasa, 1977, p. 68-71.

chantent la gloire de Dieu ont une facture occidentale²³. Les exemples abondent dans les pratiques pastorales que nous avons analysées. Le chapitre précédent en a donné la preuve à travers ce que nous avons appelé greffage.

Les symboles de la foi de notre Église reproduisent des formules toutes faites professées par d'autres ailleurs. On se refuse à se demander s'ils sont significatifs pour nos communautés où le lettré prie à côté de l'analphabète. Il en est de même des expressions doctrinales et dogmatiques, dont on sait pourtant que leur formulation est tributaire du contexte historique et culturel. On évite le plus souvent de les mettre à l'épreuve de nos conditions historiques. Un effort est cependant fait pour les évaluer à partir de notre héritage culturel, comme le prouvent les travaux des FCK et du CERA. Mais il demeure trop théorique.

- « *Épiscopocentrisme* » et *cléricalisme*

L'analyse critique des quelques pratiques pastorales a démontré que l'Église post-missionnaire au Zaïre est fortement « épiscopocentrique »²⁴. On l'a vu, ce sont les évêques qui tracent les chemins d'édification de l'Église. Loin de minimiser l'étendue de la charge apostolique de l'épiscopat telle que reconnue par Vatican II²⁵, nous avons réalisé que c'est de l'enthousiasme et des charismes de l'évêque diocésain que dépend le visage local d'une Église diocésaine au Zaïre. Ainsi, attribue-t-on par exemple au Cardinal Malula les acquis majeurs de la post-mission comme les chants dans nos langues, le rite zaïrois, la promotion du laïcat, etc. Là où les évêques manifestent peu d'ouverture à l'esprit de la réforme axée sur l'inculturation, les Églises ressemblent à celles de vieilles campagnes françaises, belges ou allemandes.

D'autre part, les rapports entre acteurs et actrices de la vie ecclésiale demeurent favorables à un certain cléricalisme qui contraste, hélas, avec les options théoriques

²³ Qu'on se rapporte ici à la fameuse *Missa Luba*, au *Pater* composé par le regretté Cardinal Malula, aux récits chantés de la passion de notre Seigneur autant en lingala qu'en swahili, etc.

²⁴ Pour illustration, voir MALULA, J. -A., *L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et méditations de vingt ans d'épiscopat*, Kinshasa, 1980.

²⁵ Voir *Christus Dominus*, 11ss

d'un laïcat responsable préconisées dès le début de la post-mission. Des progrès sont certes repérables çà et là comme en témoigne le cas des Bakambi, ces laïcs responsables de communautés paroissiales, mais dans l'ensemble, ils sont dérisoires. Il appert que le rôle des communautés de base en Église est moins signifiant au plan décisionnel et dans l'oeuvre de l'édification de l'Église. On tient peu compte de leur riche expérience pour réinventer le visage de nos pratiques pastorales. Il est utile de se référer ici à ce que nous avons dit de la pratique des CEB dans le chapitre troisième.

- Des situations naturelles et humaines occultées

Comme en ont témoigné la diversité et la complexité du monde géographique, culturel et humain du Zaïre présentées dans le chapitre premier de cette étude, le contexte d'auto-réalisation de l'Église catholique post-missionnaire n'est pas monolithique. Cette fresque ne semble pas avoir influencé la conceptualisation et le déroulement de l'agir ecclésial. On fait Église partout de la même façon, en ville comme à la campagne, dans un camp d'ouvriers comme dans une région de pêcheurs. C'est ainsi que, par souci d'uniformité, on célèbre les rogations en certains milieux avant même qu'une semence ne soit enfouie dans le sol. L'essentiel semble d'appliquer ce que le calendrier romain prescrit, au grand mépris de la variété climatique d'un pays chevauchant l'équateur...

Par ailleurs, l'accent mis sur la trame culturelle a parfois servi, comme dans l'ambiance de la politique de l'authenticité, à dissimuler des situations affreusement inhumaines qui caractérisent la société zaïroise. On fait Église comme si on était dans le meilleur des mondes où règne la tranquillité, où la dignité de la personne ne pose pas de problème, où il fait bon vivre. Si on considère les trente-cinq ans de vie d'Église que nous exploitons, la lutte politique est restée marginale. Elle a été pendant un temps l'affaire de quelques évêques, à travers des lettres pastorales. Depuis quelques années, certains personnages « zélés » des nouveaux groupes de réflexion critique, s'y exercent, avec les limites que nous avons évoquées. Cependant, les pratiques pastorales ne s'en ressentent pas. Au pays de la dictature, on s'est trop préoccupé d'une foi s'exprimant

culturellement, un peu comme l'idéologie politique de l'authenticité a exploité la culture pour des fins que l'on connaît. Dès lors, il y a eu peu d'attention portée à la libération de notre société, comme si l'Évangile ne nous le permettait pas. Une praxis chrétienne de la justice tant désirée par nos populations est quasiment absente. Il en découle une stratégie ecclésiale d'accommodement aux dures situations socio-politiques qui étranglent nos milieux, sans qu'on en fasse de véritables lieux d'Église où devrait se livrer le combat de la foi. Celle-ci se présente souvent isolée, articulée autour d'une spiritualité détachée du vécu réel. Une nette séparation entre une vie de foi et une vie dans la cité est apparente. Cette dualité est renforcée par les affirmations de l'apolitisme de l'Église, la division technique des tâches entre les disciples de Jésus selon qu'ils sont ou non consacrés. On pourrait presque dire: « aux laïcs » les tâches de la cité, aux ecclésiastiques la sacristie !

- Pusillanimité et attentisme

Comme le notait jadis Sidbe Sempore, et cela est vrai pour l'Église post-missionnaire du Zaïre, « les écueils qui guettent l'Église africaine sont avant tout la pusillanimité et la peur qui paralysent la progression et gèlent les efforts. Le courage de passer à l'action fait souvent défaut à maintes instances ecclésiales »²⁶. Les innombrables ouvertures de Vatican II en rapport avec la construction d'une Église vraiment locale restent pour la plupart inexploitées. Les appels des papes, du genre « Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain »²⁷ ne semblent pas encore suffisamment exploités pour combler les attentes qu'ils ont suscitées dans nos milieux. On pourrait dire la même chose du riche discours de l'épiscopat qui n'est que partiellement traduit en action. De beaux discours pour une praxis pauvre, dirait-on. On hésite à passer à l'action, à risquer une aventure ecclésiale originale. De plus, on attend l'imminence des événements pour agir, et de quelle manière ! Les lenteurs du transfert de la gestion des institutions de la chrétienté et de l'implantation des CEB en sont une illustration. C'est

²⁶ SEMPORÉ, S, «Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », dans *Concilium* , 126 (1977), p. 24

²⁷ PAUL VI, «Allocution au Symposium des évêques d'Afrique », dans *DC*, 1546 (7 septembre 1969), p. 765.

là une faiblesse qui révèle qu'il y a un problème qui mine le processus ecclésial post-missionnaire. On préfère les sécurités du moment aux risques du futur.

- *Une succession sans distanciation critique*

Une autre faiblesse de l'Église catholique post-missionnaire réside dans le phénomène de la succession. Nous avons mentionné plus haut que celle-ci était un signe de l'essor d'une Église locale. Paradoxalement, cette succession s'est cristallisée dans le pouvoir pour le pouvoir, sans s'accompagner des remises en question de fond. La post-mission a prouvé qu'une Église dirigée localement par des noirs n'est pas nécessairement incarnée dans son milieu, que le droit à la différence n'est pas nécessairement efficace. On est passé du pareil au même, tout en exprimant des ambitions qui dépassent nos moyens.

D'autre part, nous avons constaté le manque d'une stratégie pastorale crédible et fiable. On est dans un régime d'amateurisme et d'improvisation, voire du laisser aller. Rien d'étonnant que l'on constate de sérieux vides pastoraux et de l'anarchie au plan de l'organisation pastorale dans beaucoup de diocèses²⁸. S'il existe ça et là des ébauches de pastorale d'ensemble au plan diocésain, leur mise en route n'a ni planification, ni évaluation, ni suivi. Ce sont souvent des projets mort-nés. Ainsi en est-il aussi des résolutions des journées pastorales et des synodes qui ont eu lieu dans certains diocèses. L'« avant » et l'« après » de ces assises se ressemblent à quelques exceptions près. Quelqu'un nous a même déclaré: « Il faut laisser l'Esprit agir ! » Scandaleuse paresse et irresponsable pneumatologie ! Concernant le dialogue avec les religions négro-africaines par exemple, on n'est nulle part. Nous ne connaissons aucun diocèse zaïrois où ce dialogue a été effectivement amorcé, comme on le souhaite dans les manuels de théologie. Dès lors, on mesure les écarts entre ce que l'on souhaite, ce que l'on fait concrètement et ce que l'on proclame dans les discours officiels.

²⁸ Kinshasa fait exception. C'est sans doute dû au dynamisme de son pasteur le Cardinal Malula. René Luneau en a fait cas dans *Laisse aller mon peuple. Églises d'Afrique au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1987, p. 33s.

Un dernier point qui démontre la faiblesse de l'Église post-missionnaire polarisée sur le pouvoir concerne le fonctionnement des institutions recommandées par le Code de Droit Canonique, comme les conseils pastoraux, presbytéraux, économiques, etc²⁹. Ces organismes existent de nom dans beaucoup de diocèses. On sent, à n'en point douter, le souci à peine voilé de « faire impression » et la volonté de ne point changer une praxis d'Église héritée docilement.

Une analyse de l'agir ecclésial de l'Église catholique en milieu zaïrois conduit inmanquablement à cerner le caractère ambivalent et paradoxal de son auto-réalisation. L'essor de cette Église ne saurait être nié. Le Christ se révèle agissant dans les pratiques pastorales, les attitudes de ses disciples, leurs pratiques, leurs conduites relationnelles et leurs discours. L'Esprit anime aussi cette Église dans ses tentatives d'incarnation en société. Cet éveil ecclésial se heurte à des écueils et des pièges qui dépeignent sa « mal-réalisation » et qui compromettent un authentique vécu de la foi. À travers ces grandeurs et ces misères de l'Église de la post-mission, se dessine une problématique. Les éléments qui précèdent nous mettent en assez bonne position pour la formuler.

III. UNE ÉGLISE COINCÉE

Les quelques traits caractéristiques de l'Église réelle de la post-mission au Zaïre ont dévoilé une série de problèmes qu'on ne saurait dégager de manière exhaustive. Beaucoup d'entre eux sont apparus comme de pointes d'icebergs au cours de notre analyse, sans que nous en relevions force détails. Il est temps de les hiérarchiser et de les saisir dans leur logique. Nous avons choisi d'y parvenir par corrélation critique. En confrontant les composantes de ces pratiques avec les enjeux socio-historiques et culturels, on perçoit mieux, croyons-nous, la dynamique de leur ensemble. Dans la présente section de cette étude, nous nous bornons à démontrer, en une « première naïveté », que la problématique de l'Église post-missionnaire au Zaïre, est que celle-ci est coincée entre un héritage missionnaire encombrant, la mainmise de Rome et le poids hégémo-

²⁹ *Code de droit canonique*, 1983, can. 492-502;1277.

nique des Églises occidentales et enfin les réalités socio-historiques et culturelles contraignantes.

III.1. Un héritage encombrant

La première facette de la problématique de l'Église post-missionnaire est la persistance toujours tenace et manifeste de l'héritage missionnaire. Les marques de la fondation missionnaire de l'Église accompagnent, colorent et orientent encore de façon décisive le cheminement de l'Église d'aujourd'hui. Bien entendu, on les voit s'éclipser peu à peu, au fur et à mesure que l'Église marche vers le futur, mais elles se révèlent toujours présentes. Les nouvelles pratiques ecclésiales tentent de se réinventer à partir d'elles, comme si elles étaient incontournables. Quand elles s'en démarquent, ce qui est rare, c'est sous le mode de l'opposition théorique, ce qui est une autre façon de reconnaître leur persistance. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rapporter aux politiques pastorales et aux tentatives d'africanisation analysées plus haut. Dans cette perspective, on est frappé par une place aussi minime faite aux textes fondateurs et à la Tradition dans l'expérience ecclésiale zairoise. Tout se passe comme si les oripeaux du passé nous enfermaient dans une espèce de tunnel privé de la lumière même des Évangiles.

L'aspect problématique de cette empreinte missionnaire est qu'elle gêne l'identité propre de la post-mission ou lui confère un « hybridisme paralysant » qui révèle une personnalité ecclésiale d'emprunt. Cette empreinte marque sa personnalité faite de juxtaposition à l'image d'une Église de la chrétienté qui évolue désormais dans un contexte nouveau, marqué par des réalités nouvelles. La volonté de s'en débarrasser ne manque pas, mais la pratique semble l'entretenir. On perpétue ainsi un modèle ecclésial qui a été conçu pour répondre aux besoins qui ne sont pas les nôtres, en maintenant l'Église en divorce avec les priorités et les préoccupations sociales et culturelles.

L'Église post-missionnaire est mal prise avec cet héritage qu'elle rejette en théorie mais qui colore encore sa pratique réelle. L'expérience missionnaire semble être un

héritage de trop qui encombre nos façons d'élaborer une Église crédible, fidèle au message révélé, à la Tradition et à l'environnement socioculturel qui est le nôtre. Face à cet héritage, on se complaît soit dans des mimétismes simplistes, soit dans des adaptations accommodantes mais en définitive irréelles. Quelques exemples suffiront éclairer notre propos.

Le rite dit zaïrois a procédé par interversion des éléments du rite romain auxquels on a cependant ajouté ceux du substrat culturel négro-africain³⁰. C'est à juste titre qu'on l'appelle officiellement « rite romain pour les diocèses du Zaïre ». Ainsi, on y a introduit l'invocation des ancêtres. Outre que ceux-ci sont détachés brutalement de leur univers habituel dans le monde bantou, ils sont en plus invoqués côte à côte avec les saints qui ont réalisé un idéal de vie dans des conditions qui sont loin des nôtres. La distance culturelle et historique semble totalement occultée. Et ce « concordisme » n'a pas toujours que des effets positifs dans la conscience de nos fidèles. Un deuxième exemple concerne la théologie. Celle-ci s'élabore et se pratique dans un style académique et bourgeois qui rappelle l'Occident, tout en restant comme dit le camerounais Achille Mbembe, « captive de l'ethnologie coloniale »³¹. Elle se veut une herméneutique du donné révélé, ce qui est sans doute sa vocation originelle. En même temps, cette théologie semble moins attentive à une dimension thérapeutique auprès d'un peuple traumatisé par la colonisation mais aussi humilié par la dictature, ce que semblent exiger ceux et celles qui en attendent quelque chose³². Et pourtant, dans les *Pastorales*, un Saint Paul n'a pas proposé un traité théologique aux communautés qu'il a fondées. C'est surtout à partir des problèmes rencontrés sur le chemin de la foi et dans la société qu'il a formulé sa doctrine. Les questions doctrinales qu'il soulève sont toujours l'enjeu de Dieu en rapport avec la vie de la communauté. Les Pères de l'Église ont procédé de la même manière.

³⁰ UZUKWU, E. « Naissance et développement d'une Église locale. Difficultés et signes d'espérance », dans *Concilium*, 239 (1992), p. 33.

³¹ MBEMBE, A. « Pauvreté. Dilemmes d'une théologie », dans *Spiritus*, 111 (mai 1988), p. 173. Voir aussi MESSI METOGO, E., *Théologie africaine et ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1986.

³² Voir par exemple TSHIBOLA, K. « Femme africaine devant la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVIIe Semaine Théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa, FCK, 1989, p. 273-281; KALONJI-NTEKESHA, « Théologie africaine et expérience chrétienne à la base », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 107-108.

L’empreinte de l’évangélisation missionnaire dans les pratiques ecclésiales post-missionnaires perpétue en définitive un modèle culturel d’Église, un « provisoire » qui aliène les communautés locales et étouffe l’inventivité. Elle retarde le surgissement d’un nouvel âge de l’Église qui est au Zaïre en la maintenant dans la nostalgie des façons de faire Église qui ne rejoignent pas toujours la conscience de notre société. Mais ce seul palier n’épuise pas la problématique de l’Église de la post-mission. Essayons de découvrir un autre niveau.

III.2. L’ombre de Rome et le regard gênant des Églises soeurs

Étant donné le contexte historique de la naissance du christianisme en Afrique, les rapports avec le Siège romain et les Églises chrétiennes d’Occident sont des données presque naturelles dans notre Église. Quand on décrypte la nature de ces rapports et surtout leurs incidences sur le cheminement de l’Église présenté dans la partie portant sur l’observation, on se rend compte qu’ils recèlent une problématique de fond.

- La mainmise romaine

La nature des relations entre Rome et l’Église particulière du Zaïre se révèle comme étant un aspect non négligeable de la problématique qui marque les pratiques pastorales. Il s’agit, nous semble-t-il, d’une difficulté relevant du style de communion et d’autonomie de cette Église particulière vis-à-vis de Rome. L’ombre romaine plane sur ces deux dimensions de toute Église locale, mais avec une ampleur insoupçonnable sur les Églises africaines, particulièrement sur celle du Zaïre. Il en découle une série de conséquences qui témoignent d’une situation problématique.

Une communion et une autonomie hypothéquées

Tout au long du parcours ecclésial post-missionnaire, un problème nous est apparu constant: la communion et l’autonomie hypothéquées de l’Église locale vis-à-vis du

Saint-Siège. On le sait, sans vouloir tomber dans la confusion, on ne saurait traiter de la communion sans l'associer à l'autonomie. Il s'agit, nous semble-t-il, de deux faces d'une même réalité.

Autant le dire dès l'abord, la communion avec le siège apostolique n'a jamais été remise en question. On l'a vu tout au long des trois décades et demie du parcours ecclésial, c'est plutôt un style de communion qui pose problème. L'Église du Zaïre se veut chrétienne et catholique. Sa réalisation s'est toujours définie en termes d'indéfectible unité et communion avec le successeur de Pierre et dans la collaboration avec les instances du Vatican. L'analyse a révélé que cette communion ne va pas de soi. Si en théorie elle peut être qualifiée d'excellente, en pratique, elle est vécue dans une tension qui fait problème, comme l'a récemment prouvé le spiritain nigérian Uzukwu Elochukwu³³ pour l'ensemble de l'Afrique.

Il s'y profile une problématique qui, nous semble-t-il, relève de la dialectique de la diversité dans la particularité³⁴, de l'union dans la différence ou, selon la célèbre expression de Lanne adoptée par le Pape Jean Paul II, « des différences compatibles »³⁵. C'est très justement dans l'exercice du « droit à la différence », comme dit Jean-Marc Ela³⁶, que se situe, à notre avis, l'enjeu de cette communion.

Cette tension dans la communion est vécue, selon nous, à deux plans décelables dans les pratiques que nous avons évoquées plus haut: au plan du dialogue et au plan doctrinal³⁷.

³³ UZUKWU, E. E. *A listening church. Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll (New York), Elochukwu E. Uzuku, 1996.

³⁴ Sur cette question, on se rapportera aux magnifiques pages du Père Congar. CONGAR, Y. *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982, p. 9-68. VALADIER, P. *L'Église en procès. Catholicisme en société moderne* (Liberté de l'esprit), Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 230-232.

³⁵ Voir LANNE, D. E. « Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XIIe siècle), dans *Istina*, 8 (1961-1962), p. 227-256.

³⁶ ELA, J. -M. « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des églises locales en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan*, p. 204-217.

³⁷ On consultera entre autres : MBEMBE, A. « Tension entre Rome et Églises africaines », dans *Le monde diplomatique*, 378 (septembre 1985), p. 1, 10-11; N'DAYEN, J. « Les rapports des Églises locales avec Rome et le rôle de la conférence des évêques d'Afrique noire », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 79-87; KALILOMBE, P. A., *Art. cit.*

En ce qui concerne le dialogue entre les instances romaines et l'Église du Zaïre, il n'y a pas encore lieu de parler d'un dialogue de sourds, comme le pense le camerounais Achille Mbembe³⁸. On pourrait, à la limite, y percevoir un rapport de forces déséquilibré. Les prérogatives doctrinales du Saint-Siège et du Pontife romain qui préside à l'unité de l'Église catholique de la planète sont notoires. Il n'est pas ici important d'y revenir. L'Église catholique du Zaïre n'est pas, jusqu'à ce jour, le théâtre de leur contestation sous quelque forme que ce soit. Cependant, il apparaît, à l'analyse et toutes proportions gardées, une dialectique dans le dialogue, laquelle fait penser à la logique hégélienne du maître et de l'esclave.

Comme partout au monde, le Pontife romain nomme les évêques par l'entremise du dicastère qu'on connaît. C'est ainsi que s'est réalisée et se réalise encore le phénomène dénommé « succession ». Ces nominations se font sans tenir compte des diversités culturelles et des sensibilités du peuple zaïrois sommairement décrites dans le chapitre préliminaire de cette étude. Rome place ses hommes, de préférence ceux qui s'affichent dociles, inoffensifs. Choqué par cette attitude de Rome, le Professeur Bénézet Bujo est allé jusqu'à parler de « parachutage » d'évêques. Il signifiait par là le choix d'évêques ne tenant pas compte de réalités culturelles, comme la connaissance de la langue, auxquelles tiennent notre peuple³⁹. Sa franchise a été un ingrédient qui a sans doute contribué à sa démission forcée des FCK, suivie de son exil en Suisse où il a obtenu une chaire de théologie morale dans une université. De plus, dans l'ensemble, le choix des évêques en milieu zaïrois porte sur les anciens étudiants des universités pontificales romaines ou, à la limite, sur des personnages réputés dociles, parmi lesquels se trouve un nombre important de religieux autochtones. La consultation des communautés de base est quasiment inexistante ou demeure très limitée. Les avis des missionnaires et de l'Opus Dei oeuvrant sur place priment. Il en est de même des nominations des recteurs des séminaires et des dirigeants des FCK. La nonciature apostolique, organe important dans ce jeu de nomination, est paradoxalement une instance de surveillance

³⁸ MBEMBE, A., *Art. cit.*, p. 10.

³⁹ La diversité de notre pays esquissée dans le premier chapitre de cette étude témoigne de la pertinence de son propos. C'est comme si on nommait évêque un ressortissant de Vancouver ne parlant pas français en pleine province du Québec.

et en même temps de collaboration entre l'Église locale et le siège de Pierre. Les évêchés paraissent, dans cette logique, comme des « comptoirs » ecclésiastiques de la « théocratie romaine ». Les interventions du Saint Siège au début de certaines sessions de la CEZ dépassent largement la forme symbolique qu'on leur attribue.

C'est davantage au plan doctrinal que le bât blesse. C'est là que la communion touche aussi à l'autonomie. À son titre de garant du dépôt de la foi et de la Tradition, Rome affirme son autorité d'une manière qui hypothèque une saine communion avec l'Église qui est au Zaïre. Elle utilise la bourse octroyée par les oeuvres et autres organismes pontificaux ainsi que l'autorité issue de Pierre pour imposer ses vues sur notre Église. En vertu de l'argent versé pour soutenir nos oeuvres, le siège romain fait régner sa politique, au grand mépris de l'avis des responsables locaux de notre Église. Il y a ainsi empiétements intempestifs sur nos droits à nous organiser au plan local et à disposer d'un cadre juridique qui s'accordent avec nos traditions. C'est dans cette perspective que se comprennent les interventions romaines ou par personnes interposées en début de sessions épiscopales, pendant la crise suscitée par la mise en pratique de l'Authenticité, l'obligation d'acheminer aux dicastères romains nos propositions d'Église issus de synodes locaux, de réunions de l'épiscopat ou de la réflexion théologique. Les propositions de la CEZ sur les questions qui se révèlent importantes pour un vécu authentique de la foi, pour ne parler que d'elles, sont soumises, jusqu'à ce jour, au crible des approbations de Rome qui, faut-il le dire, est loin d'en ressentir l'acuité de la même manière que ceux et celles qui sont sur le terrain. Ces approbations sont considérées comme une voie incontournable pour leur éventuelle insertion des initiatives locales dans la vie de l'Église. On parle dans ce domaine des « concessions romaines » aux requêtes africaines qui, pour les autochtones, sont des droits⁴⁰. Les propositions des pasteurs locaux sont souvent considérées à Rome, selon les termes du belge Henri Derroitte, comme des revendications ou des contestations⁴¹. En conséquence, elles sont, la

⁴⁰ La distinction a été faite au cours du Synode africain par le Cardinal Thiandoum. Son propos a provoqué une indignation dans les milieux romains. Voir LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995* (Chrétiens et Liberté / Questions disputées), Paris, Karthala, 1997, p. 58.

⁴¹ DERROITTE, H., *Le christianisme en Afrique: entre revendication et contestation. Analyse de 25 revues de Théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, Louvain, Thèse doctorale en sciences religieuses, 1992.

plupart du temps gelées et, dans une certaine mesure, rejetées quand elles n'ont pas donné lieu aux « concessions ». L'on comprend pourquoi, en dépit des ouvertures du concile Vatican II sur l'adaptation liturgique, la lutte pour le rite zaïrois de la messe tout comme celle du droit à une pensée théologique locale a duré une dizaine d'années marquées d'âpres discussions entre les experts zaïrois et leurs homologues du Vatican. De même, au nom d'une catholicité « authentique », une partie des conclusions des rares synodes diocésains organisés dans certains diocèses, des colloques théologiques ou des journées pastorales sont à l'étude dans les loges vaticanes, en attente de leur « imprimatur ». Malgré les divergences avec les évêchés d'autres zones d'Afrique, les vœux pour un concile africain formulés par l'épiscopat zaïrois au nom de notre peuple ont accouché d'un synode des évêques occultant la majorité des sujets qui questionnent nos communautés.

Dans le même ordre d'idées, malgré l'abondance des formules protocolaires de nature à encourager une inculturation de l'Évangile, les propositions de l'Église locale, même théologiquement bien formulées, sont souvent tamisées à travers les grilles des théologiens du Vatican qui pensent en savoir plus que les hommes et les femmes de terrain. En parlant des blocages qui entourent le processus d'inculturation, Achille Mbembe a eu raison d'ironiser en disant que le Pape Jean-Paul II avait « une vision polygamique des cultures africaines »⁴². On pourrait donc parler de censure, de suspicion, et de méfiance romaines face aux requêtes pourtant légitimes des Églises africaines. Notre analyse sur la pratique théologique ne démontre pas le contraire.

Le plus blessant, c'est que cette hégémonie romaine semble en contradiction flagrante d'une part avec l'enseignement du magistère et des papes sur la mission hors du monde occidental formulé dès le 17^e siècle et renforcé par les prises de position d'un Paul VI et d'un Jean Paul II, pour ne citer que les papes les plus récents⁴³. D'autre part,

⁴² MBEMBE, A., *Art.cit.*, p. 11

⁴³ Voir: *Le siège apostolique et les Missions*, I, Paris-Lyon, 1959, p. 16; SEUMOIS, A., *La papauté et les Missions*, Paris-Louvain, 1953; LÉON XIII, *Ad extremas Orientis*, du 24 juin 1883; BENOÎT XV, *Maximum illud*, du 30 novembre 1919; PIE XI, *Rerum ecclesiae*, du 28 février 1926; PIE XII, *Summi Pontificatus*, du 20 octobre 1939; JEAN XIII, *Princeps Pastorum*, du 28 novembre 1959; PAUL VI, *Africae Terrarum*, 29 octobre 1967; JEAN-PAUL II, « Allocution aux évêques du Zaïre », Kinshasa, le 3 mai

l'impérialisme romain s'éloigne, du moins en pratique, du modèle de communion et d'autonomie des Églises du Nouveau Testament. La communion et l'autonomie des Églises fondées hors de la Palestine sont bien établies dans les Actes des apôtres. Les exégètes du Nouveau Testament sont unanimes là-dessus: « l'autorité des apôtres est donc réelle, mais elle est exercée toujours en dialogue avec toute la communauté »⁴⁴. Il en fut de même dans les Églises post-apostoliques. Leur capacité de s'organiser localement est connue de tous⁴⁵. Par contre, Rome semble aujourd'hui allergique aux réformes ecclésiales issues des disciples du Christ confrontés aux problèmes débordant les positions officielles et établies de l'Église. Elle a une peur instinctive des menaces contre l'unité dont elle est garante, des hérésies, des écarts doctrinaux dans ce qui semble lui apparaître comme une tentative de « paganisation » du christianisme.

Dans cette perspective, la liberté et l'inventivité ecclésiales sont étouffées. Le sort de la théologie africaine et des théologiens rappelé dans le troisième chapitre est ici révélateur. Le pluralisme théologique en milieu zaïrois a mis du temps pour recevoir ses lettres de noblesse de l'État du Vatican. Nous n'évoquerons pas ici le cas des évêques que des fonctionnaires du Vatican grondent ou laissent traîner à longueur de journée dans des salles d'attente et ce, malgré leur âge. Les barrières doctrinales continuent d'être érigées en imposant un ordre juridique qui ne répond que partiellement à nos réalités où se vit la foi au quotidien⁴⁶. Tout se passe comme si l'Esprit-Saint limitait son action à Rome; lui qui, on le sait, souffle où il veut, comme il veut. On oublie souvent qu'il était même descendu sur les païens, au grand étonnement de Pierre (Ac 10, 44-48). En bref, comme dit un proverbe africain, on peut dire de Rome qu'« elle donne la chèvre tout en gardant la corde ». Cela n'est pas sans conséquence.

1980, dans *DC*, 77, 1787(1980), p. 504-507. On trouvera des éléments dans beaucoup de discours qu'on ne saurait reproduire ici. Sur l'aspect culturel de la mission, on consultera CARRIER, H., *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Montréal, Médiaspaul, 1987.

⁴⁴ BUETUBELA B. «L'autonomie des jeunes Églises et les Actes », dans *RAT*, 11, 19 (avril 1987), p. 17.

⁴⁵ MAPWAR, B. «Saint Cyprien pasteur et promoteur de l'autonomie des Églises locales», dans *RAT*, 11, 19 (Avril 1987), p. 23-49.

⁴⁶ Des canonistes zaïrois ont déjà posé le problème avec lucidité. Qu'il suffise de lire: LUDIONGO, N. « Questions africaines dans le Code de Droit Canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et Perspectives*, p. 363- 385; MANTEKADI, F. «Questions africaines au Code de Droit Canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, p. 387-390.

Le sentiment d'être des intrus dans l'Église

La nature des relations entre l'Église catholique locale et le siège apostolique a engendré un inconfort dans les façons de faire Église qui se déploie dans les pratiques: le sentiment des négro-africains d'être des intrus dans l'Église⁴⁷. Il s'agit de ce que le cardinal Malula a appelé à bon droit « le complexe romain »⁴⁸ qui se traduit par les multiples obligations de nos évêques, de nos théologiens et de nos responsables ecclésiastiques locaux de rendre compte, directement ou par personnes interposées, du déroulement et des vœux de l'action ecclésiale aux curies romaines. Une impérativité de les acheminer, au préalable, aux instances romaines, de soumettre tout projet d'Église à leur consentement et à leur approbation, de s'astreindre à la surveillance romaine et de se conformer à la ligne de conduite tracée par d'obscurs experts étrangers à nos situations socio-politiques et culturelles, de tempérer leur langage face aux urgences locales, etc. Comme des diplomates obligés de s'enfermer dans le giron des tunnels de politiques déjà définies par d'autres, les responsables ecclésiastiques et les baptisés se sentent comme des intrus dans l'Église du Christ, de simples exécutants d'une entreprise qu'on gère au gré des humeurs d'autres, situés sous d'autres cieux et qui tirent les ficelles à leur goût. On est dès lors, une Église d'ailleurs mais que nous servons chez nous sans en être d'authentiques pionniers mus par la liberté évangélique.

Conjuguée aux politiques d'organismes pontificaux d'octroi de subsides pourvoyant nos oeuvres pastorales, cette situation prend d'autres ampleurs qui aggravent notre problématique. Ce qu'a écrit le jésuite camerounais Meinrad Hebga à la veille du Concile Vatican II est vrai pour la post-mission au Zaïre:

« Nous ne sommes peut-être plus des étrangers, des «Hospites advenae» comme parle l'Apôtre, mais nous sommes ceux qui reçoivent tout de la providence occidentale: l'enseignement, les méthodes d'enseignement, les programmes, les rites, les langues, les uniformes et les règles d'usage, les sentiments d'amitié ou d'inimitié envers tel groupe social, politique, militaire ou religieux »⁴⁹.

⁴⁷ ELA, J. -M. cité par MBEMBE, A., *Art. cit.*, p. 10.

⁴⁸ On trouvera cet état d'esprit décrit dans : MALULA, J. -A., *Op. cit.*, p. 23-24.

⁴⁹ HEBGA, M. «Un malaise grave », dans *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence africaine, 1963, p. 13.

Il s'en dégage, en conséquence, une application servile de la doctrine, une subordination aveugle aux injonctions romaines et un conformisme aliénant⁵⁰. La communion avec Rome apparaît, à plusieurs égards, frustrante. Dans beaucoup de domaines, cette communion avec le siège de Pierre apparaît, selon le mot de Sidbe Semporé, une « pétrification »⁵¹ qui renforce le sentiment d'intrusion. Une certaine habitude de soumission voit le jour dans notre Église. Le tout se fait sans considération sérieuse des différenciations du contexte socio-historique et politique. On se sent à peu près obligé de fermer les yeux devant des situations atroces qui invitent à des réformes ecclésiales radicales, si du moins on prend Jésus au sérieux.

Une autre conséquence de cette mainmise de Rome est qu'elle viole systématiquement notre identité en imposant des mesures qui ne correspondent pas à nos rythmes de vie. Il appert que les fidèles zaïrois se sentent dépouillés de leur dignité de personnes convoquées par le Christ. L'aventure religieuse au sein du catholicisme leur apparaît comme une série de gestes de soumission à la logique de ceux et celles qui ont chronologiquement reçu le message de l'Évangile avant eux. Les interventions du Saint Siège dans nos problèmes sont une illustration éloquente de cette situation. Dans le corpus de l'observation, on a noté ce genre d'interventions pendant la période de la crise entre l'Église et l'État au lancement de la politique de l'authenticité. La façon dont s'est soldée l'affaire des « aventuriers de Dieu en politique » et les injonctions faites à l'épiscopat à cet égard n'en sont que quelques aspects. Il en a été de même à la tenue de la Conférence Nationale Souveraine. La déception à peine voilée de Monseigneur Monsengwo à l'octroi d'un synode africain en lieu et place du Concile souhaité par l'épiscopat zaïrois est ici révélatrice: «Roma locuta... ». Se dégage ainsi un sentiment de minorisation qui a conduit à la résignation dans l'Église du Christ. Ainsi se comprennent les demi-mesures face aux questions criantes de notre société. On semble se complaire à ne pas heurter les sensibilités romaines en se pliant devant des mises en garde intempestives, les oukases, les garde-fous et les barrières doctrinales qui nous obligent à nous replier sur nous-mêmes pour sauvegarder l'harmonie apparente avec le

⁵⁰ ELA, J. -M. «On n'hérite pas de l'avenir :on le crée », dans ELA, J. -M. LUNEAU, R. et NGENDA-KURIYO, Ch., *Voici le temps des héritiers*, p. 249.

⁵¹ SEMPORÉ, S. cité par ÉLA, J.-M., *Art. cit.* note 28, p. 249.

Vatican, tout en sacrifiant les enjeux de Dieu dans notre société. Ce que nous avons dit sur la dramatique de la pratique théologique est particulièrement parlant.

Cette ombre de Rome retarde l'avènement d'une personnalité propre et d'une autonomie pour notre Église. Elle fige cette Église dans des masques d'emprunt et souvent sans rapports avec les urgences locales. L'action de l'Esprit qu'on sait bouleversante est enchaînée, endiguée... Interpellé par cet état de choses qui mine toutes les Églises catholiques d'Afrique, le dominicain français René Luneau a brandi cette exhortation pré-exodique adressée à qui de droit: *Laisse aller mon peuple !* L'abbé Jean-Marc Ela a, pour sa part, poussé *Le cri de l'homme africain*. De leur côté, des théologiens africains offrirent au professeur Vincent Mulago un mélange au titre combien retentissant: *Combats pour un christianisme africain*⁵². Le professeur Bujo, quant à lui, a parlé du «christianisme néo-colonial»⁵³, situation ruminée tout bas par d'innombrables responsables locaux de notre Église qui n'osent pas hausser le ton pour des raisons qu'on peut deviner.

Dans cette perspective, l'enrichissement de l'Église de Dieu à partir des merveilles de l'Évangile en pays zaïrois s'en trouve compromis. La foi chrétienne est vécue comme par procuration, par obligation de se conformer à un ordre venant d'ailleurs... Nous ne pouvons cependant nous livrer à un jugement gratuit de cette situation malheureuse. Mais un second regard s'impose.

Quand on dépassionne le débat...

Un effort pour dépassionner le débat est pourtant nécessaire. Du côté romain comme de celui l'Église catholique du Zaïre, les choses ne semblent pas évidentes. Mais cela ne suffit pas pour taire les abus des gens de Rome. En ce qui concerne

⁵² LUNEAU, R., *Op. cit.*; ELA, J. -M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980; NGINDU, M. (dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago* (Bibliothèque du CERA, 6), Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1981.

⁵³ BUJO, B. «Au nom de l'Évangile. Refus d'un christianisme néo-colonialiste », dans *BTA*, 6, 11(1984), p. 117-127.

l'univers négro-africain, nous rejetons catégoriquement la thèse de mauvaise volonté des uns et celle de l'obsession « revendicationniste » de « colonisés en révolte » des autres. La tension nous semble compréhensible, mais non justifiable, pour trois raisons. D'une part, la théologie de l'Église locale n'a pas encore acquis la maturité requise⁵⁴ pour tirer au clair la solution aux problèmes des Églises du monde extra-occidental devenues adultes. À cet égard, l'oeuvre du dominicain canadien Jean-Marie R. Tillard⁵⁵, surtout dans son volume récent, constitue une contribution théorique de nature à dissiper en partie les lacunes qui entourent l'ecclésiologie du Concile Vatican II⁵⁶. Toutefois, cette contribution est bonne quand on est enfermé dans un bureau climatisé, hors des situations atroces que vivent nos populations. Qu'à cela ne tienne, on peut tout de même l'appeler contribution, mais une contribution à soumettre au crible des avis de ceux et celles qui sont dans des situations concrètes. D'autre part, les revendications de l'Église du Zaïre ont commencé à être transmises au Vatican au moment où l'Occident était déchiré par la crise des institutions et secoué par le phénomène de la contestation⁵⁷. À moins d'être naïf, il faut admettre que tous les prétextes pouvaient paraître possibles pour ne pas céder d'un trait aux requêtes africaines. Emprisonné par l'abstraction et les évidences de la théorie, on demeure, hélas, sourd aux leçons du pays réel du vécu de la foi. Enfin, tout bien considéré, l'histoire des rapports entre Rome et les Églises africaines nous semble être une histoire d'incompréhension du phénomène socioculturel et de son ampleur. Rome est loin de la terre africaine; il est possible que certains enjeux culturels qui interrogent la foi chrétienne sur le terrain lui échappent. Cela nous semble assez évident. À cet effet, l'érection du Conseil pontifical pour la culture a entre autres mission de pallier les lacunes de ce genre mais la pratique court le risque de décevoir.

⁵⁴ Voir à ce propos LANNE, D. E., *Art. cit.*, p. 481.

⁵⁵ TILLARD, J.-M. R., *Église d'Églises* (Cogitatio Fidei, 143), Paris, Cerf, 1987; *ID. Chair d'Église, chair du Christ* (Cogitatio Fidei, 168), Paris, Cerf, 1992; *ID. L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio Fidei, 191), Paris, Cerf, 1995. On pourrait bien sûr y ajouter les oeuvres bien connues du Père Congar, d'Hervé Legrand, etc.

⁵⁶ L'imprécision du vocabulaire en est un indice majeur. Voir VERINAUD, J. «Locale ?, Particulière ? Mais au fond : quelle Église ? », dans *Spiritus*, 65 (1976), p. 339-348.

⁵⁷ Ce n'est pas par hasard que monseigneur Gantin, alors archevêque de Cotonou avait réagi, à l'époque, à certaines rumeurs sur les voeux des évêques d'Afrique réunis à Kampala en 1967 mis abusivement en

De leur côté, les africains présentent souvent leurs problèmes avec précipitation, en ordre dispersé et dans des circonstances qui ne nous semblent pas toujours appropriées quand on considère leur sérieux. Le cas des vœux pour un concile africain est ici révélateur. Par ailleurs, la réalisation des Églises locales ne sortira probablement pas de la tension avec le siège romain, une réalité avec laquelle il faudra peut-être composer avec sérénité pendant longtemps encore.

- Le regard surveillant des Églises soeurs

Parce qu'elles nous octroient des subsides pour soutenir nos activités ecclésiales, les Églises d'Occident accompagnent leur générosité par un haut degré de surveillance. Elles exercent ce qu'on peut appeler de «fortes suggestions» qui, en réalité, sont des pressions. Rien d'étonnant qu'elles continuent à parler de nos Églises africaines comme des Églises filles, Églises de mission, ou comme l'a si bien dit Meinrad Hebga, « Églises mineures » ou « Églises indignes ». Notre Église est ainsi une perpétuelle assistée, nous-mêmes étant considérés comme d'éternels enfants à qui il faut proposer avec force, au nom du pouvoir de l'argent et d'une certaine forme de charité. Le soutien matériel de nos oeuvres et la présence de missionnaires venant du vieux continent sont ainsi des chaînes qui influencent nos propositions d'Église. Qu'on se souvienne ici de ce qui a été dit sur la maintenance et la survie des oeuvres de charité, la pratique théologique et le financement des colloques.

Les rapports avec les Églises chrétiennes d'Occident mettent ainsi notre Église dans un dilemme de fond: continuer à recevoir l'aide matérielle et en personnel pour perpétuer un mode d'Église enchaîné ou bien y renoncer et se condamner à abandonner de multitudes oeuvres de compassion. Au regard de la situation de notre population, beaucoup de responsables ecclésiaux trouvent qu'il n'est pas toujours aisé de rompre avec une pratique vieille de quelques décennies.

À la vérité, ce n'est là qu'un aspect de la problématique de l'Église de la post-mission qui ne trouve sens qu'en le mettant en corrélation critique avec d'autres. Voyons un troisième indice de cette Église coincée.

III.3. Les contraintes des réalités locales

L'univers de la réalisation de l'Église est lui-même une question de taille pour la conscience de l'Église. Il y a d'une part les contraintes de l'historicité. Une historicité marquée par le traumatisme de la colonisation que d'aucuns sont loin d'avoir oublié. Les stigmates de ce phénomène sont encore visibles dans la société avec ce qu'ils ont de bien et de mal. Le peuple à qui on annonce l'Évangile est celui-là même qui a été vilipendé par la colonisation ou dont les parents ont été bafoués. Ce peuple a vu le colonisateur et le missionnaire se liguer pour le soumettre à des pratiques aliénantes; il a également assisté, impuissant, à l'incendie de ses tam-tams et autres oeuvres d'art traditionnelles. Aujourd'hui, son tam-tam résonne dans l'Église, ses ancêtres sont invoqués dans le concert des saints, sans qu'il ait, lui, droit à l'explication de ce changement. Il n'est pas étonnant qu'il ait le vertige, qu'il pense que les frontières entre la « religion des blancs » et celle des ancêtres ont été abolies sans procès...

Il s'agit surtout d'une historicité violentée par les pires humiliations de la dictature où la personne humaine est tout simplement chosifiée, soumise à toutes sortes d'abaissements dégradants. C'est le Christ lui-même qui est souffrant, défiguré, torturé par les propres fils et filles du pays. Être Église dans un tel conditionnement historique, c'est-à-dire signe de Dieu dans la société, n'est pas une mince affaire.

À travers notre exposé des pratiques pastorales de la post-mission, nous avons vu comment il était difficile pour l'Église d'assurer une présence dans une telle société. La plupart des pratiques retenues, sinon toutes, ont été de tentatives de « positionnement » face aux mutations socio-politiques. Pendant les dix premières années d'après l'indépendance, notre Église était aux prises avec la montée du nationalisme local et

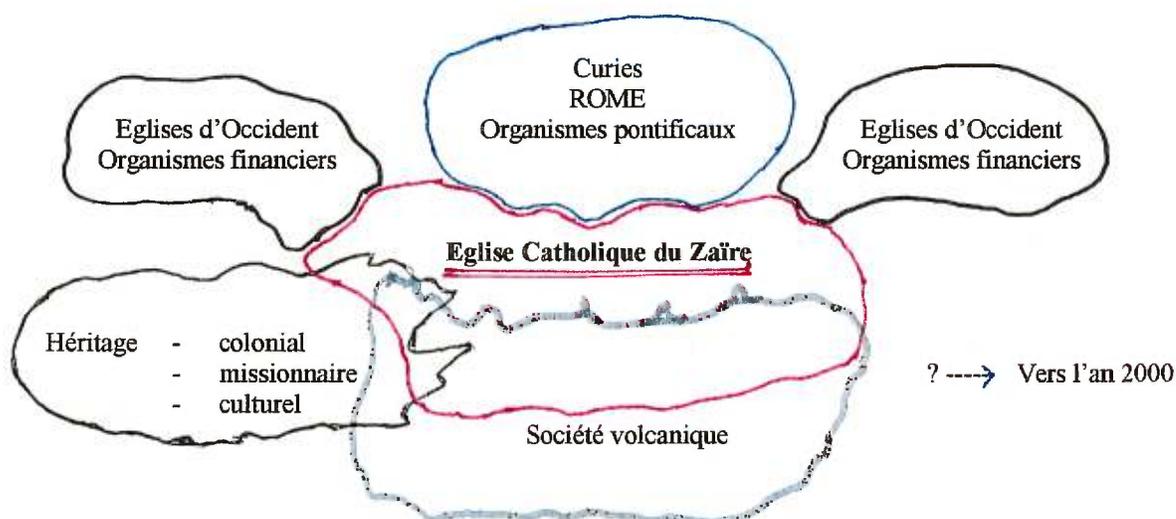
l'aspiration à l'autodétermination des autochtones. Les décennies 1970-1990 étaient marquées, dans l'Église, par les turbulences du messianisme politique exalté par l'Authenticité. La première moitié de la décennie en cours a connu les bousculades de la quête démocratique. C'est dire jusqu'à quel point les contraintes socio-historiques interrogent et obligent constamment l'Église à se redéfinir. Elles sont un problème permanent qui se pose à la conscience de notre Église. L'entreprise n'est pas aisée. Elle a souvent été marquée par de soubresauts en dehors des sentiers battus de la doctrine classique de l'Église, mais aussi par un conservatisme paralysant. Dès lors, on a observé que l'auto-réalisation de l'Église du Zaïre a connu des écarts, des enjambements, des latences, des pesanteurs par rapport à sa vocation et sa mission. Ces constatations indiquent l'acuité du problème qui se pose de manière urgente.

Il y a par ailleurs une contrainte culturelle non négligeable. Quoiqu'en disent les partisans de la modernité vertigineuse, la trame culturelle négro-africaine est bien vivante au Zaïre. La nier serait sans nul doute se refuser à voir les choses en face. Notre chapitre premier a apporté quelques précisions là-dessus. Paradoxalement, et c'est là un fait important à noter, cette culture s'édifie en contact constant avec des apports d'autres civilisations, elles-mêmes en perpétuelle évolution. L'Église a jusque-là exalté ce qui relève d'un passé dont on est obligé de retrouver les traces en fouillant les légendes et les mythes par le biais de l'oralité. Des coutumes locales s'y joignent et sont en usage dans tous les milieux. L'Église catholique, encore marquée par l'iconoclasme de l'évangélisation missionnaire, les exalte en en usant par sélection, tout en se heurtant aux résistances de Rome. Le tout se fait dans l'occultation des dimensions actuelles de cette culture, dans un contexte violenté par la férocité dictatoriale. Cette espèce de lutte se livre sans merci à même des hauts et des bas que n'épargnent pas les critiques. Cela illustre manifestement une dimension importante de la problématique de l'Église de la post-mission.

La culture comme élément de la problématique de l'Église qui est au Zaïre ne se présente pas comme un tas d'objets figés qu'on peut extraire un à un quand ils font notre affaire. Au contraire, cette culture est non seulement le lieu référentiel de beaucoup

de baptisés tiraillés entre le passé et le présent, mais aussi l'élément moteur qui commande leur comportement en société. Tout au long de la période que couvre notre étude, nous nous sommes rendu compte que cette dynamique culturelle a été une préoccupation collant au processus même de faire Église. Ainsi s'explique le phénomène de l'inculturation illustré, dans la pratique, par l'entrée en scène de nouveaux rites de consécration religieuse, l'invocation des ancêtres dans le rite dit zaïrois, l'irruption de certains symboles négro-africains, etc. L'enjeu ne réside pas dans la reconnaissance de cette culture, ni même dans sa valorisation pure et simple, mais plutôt dans la conception qu'on en a et dans les rapports qu'on entretient avec elle. En clair, le problème se situe dans la vision de cette culture, son ampleur et son acuité dans notre société, et dans le commerce qu'on entretient avec elle dans le processus d'insertion dans divers secteurs de la vie ecclésiale.

Traînant un héritage historique et culturel dont on perçoit encore les signes aujourd'hui, l'Église qui est au Zaïre est embourbée dans un engrenage difficile mis à l'épreuve par l'ébullition des données socio-historiques contemporaines et par les exigences du cordon ombilical qui la définit comme étant catholique. C'est un choc des systèmes et des stratégies interrelationnelles qui provoque un drame désolant qu'aucun système théologique ne saurait exorciser ou résorber en ne s'inspirant que des dits et des expériences d'ailleurs, ni en greffant naïvement les acquis de l'héritage chrétien sans une réflexion lucide et responsable comme on le verra dans notre chapitre d'essai de dénouement. C'est sur ces constations confuses et troublantes que nous devons conclure, mais auparavant, schématisons notre formulation de la problématique.



CONCLUSION

Dans une mise en rapport des données issues de l'examen de quelques-unes des pratiques pastorales de l'agir ecclésial des trois dernières décades, nous avons tenté, dans ce chapitre, de relever d'abord les modèles d'Église qui en découlent. Au terme de l'analyse, nous avons découvert une Église où foisonne une pluralité d'images qui sont en complémentarité plus ou moins en symbiose, sans nier par moments un défaut de cohérence et d'harmonie, voire de compétition, le tout dans le contexte de sous-développement et de violence humaine qui sont les nôtres. Le présent de l'Église, nécessairement rattaché à son passé, se voit mis à l'épreuve par les défis du pays réel où l'Église du Christ qui est au Zaïre est appelée à accomplir son unique mission. Il nous est apparu nécessaire de tenter un diagnostic de l'action ecclésiale de la post-mission, avant de souligner quelques problèmes qui se présentent comme l'ultime défi. À ce sujet, nous avons repéré des forces imbriquées aux faiblesses inhérentes à toute actualisation du message de Jésus. S'il est vrai que des tentatives d'incarnation de l'Église sont effectivement présentes dans le parcours ecclésial de la post-mission, des insuffisances non négligeables jonchent ce parcours d'émancipation, d'auto-définition. Cela nous a semblé révéler des défis qu'il fallut tirer au clair. L'Église du Zaïre est coincée pour ainsi dire entre trois blocs de réalités qui l'influencent, la déterminent et la marquent, chacun à sa manière et à divers niveaux. Nous avons d'abord démontré que l'héritage missionnaire, loin d'être liquidé, dépassé, comme d'aucuns s'évertuent à le croire, encombre l'Église dans son effort d'édification locale. Il nous est apparu ensuite que l'ascendance romaine qui, tout en se fondant sur les prérogatives du Prince des apôtres, ne contribue pas toujours, du moins en pratique, au surgissement d'une Église capable de répondre adéquatement aux vœux du Christ dans le contexte singulier du Zaïre. Les rapports entre notre Église et les pourvoyeurs de fonds, c'est-à-dire les Églises occidentales qui soutiennent nos oeuvres pastorales, portent les mêmes marques qui nous aliènent. Ces Églises exercent un droit de regard et de surveillance sur nos projets ecclésiaux en exploitant à fond la puissance de la bourse. De cette situation se dégagent une communion et une autonomie hypothéquées, violant impitoyablement notre identité intime, abusant de notre confiance et de notre patience. Ainsi se dévoilent nos sen-

timents d'intrusion dans cette Église, « affaire » des autres dont nous sommes que de vilains gestionnaires et de dociles exécutants dont on étouffe savamment toute inventivité, au nom de la préséance chronologique de l'accueil de la foi. Enfin, les réalités criantes du pays réel mettent manifestement à l'épreuve les prétentions d'une Église qui a pour vocation d'annoncer le Christ au monde, mais qui se présente comme étant compatissante et impuissante. Au premier rang de ces réalités vient le phénomène de la colonisation, dont les plaies ne se sont pas encore, hélas, cicatrisées et dont les implications psychiques exigent encore et peut-être de longues séances de thérapie collective ou individuelle. Vient ensuite le substrat culturel tenace, refaisant toujours surface et marquant toujours de manière indéniable les modes de vie, de penser et de réagir dans notre société d'aujourd'hui. Rassemblées par rapport à leur degré d'influence sur la mise en route de la post-mission, ces réalités ont engendré une Église enclavée, frustrée, abusée. Il reste maintenant à cerner, en une « seconde naïveté », la pointe de cette problématique ecclésiale. Ce sera l'objet du chapitre qui va suivre.

CHAPITRE VII

UNE ÉGLISE DANS UN ENGRENAGE APORÉTIQUE

« Une Église qui, en cette fin des temps, oublie qu'elle existe pour le service désintéressé des hommes, de ses ennemis et du monde, perd sa dignité; elle perd ce qui fait sa valeur et justifie son existence, parce qu'elle cesse de suivre vraiment le Christ. Mais une Église qui garde sa conscience que ce n'est pas elle, mais le règne de Dieu qui viendra « en puissance et en gloire », cette Église trouve sa vraie grandeur dans sa petitesse... »¹.

0. INTRODUCTION

Le chapitre cinquième a tenté une première formulation de la problématique qui caractérise le parcours ecclésial de la post-mission au Zaïre. Il s'agit plus précisément de la difficile articulation des réalités marquant le processus ecclésial à divers niveaux, illustrant une Église coincée. Cette situation met la construction de l'Église dans un état d'étranglement autant dans ses expressions théoriques que dans ses pratiques. En cernant de plus près les enjeux réels de la post-mission de l'Église du Zaïre, il nous apparaît que son défi de fond relève d'un engrenage aporétique, c'est-à-dire un parcours ecclésial marqué par une série de contradictions apparemment insurmontables. On retrouve les marques de ces contradictions autant dans les pratiques concrètes que dans l'esprit qui les commande, les oriente et les met en route. Ce caractère aporétique ne peut mieux se comprendre qu'en référence à la nature et à la mission de l'Église comme oeuvre divine confiée aux humains, eux-mêmes situés historiquement dans un milieu bien précis. Autrement dit, il s'agit de signaler l'impasse de la pérégrination de cette Église dans sa tension avec « son » monde et sa vocation eschatologique. Tel nous apparaît le lieu incontournable où l'Église catholique du Zaïre est réellement saisissable et observable.

L'engrenage aporétique de l'agir ecclésial de la post-mission se révèle quand on soumet celui-ci au crible de l'autocritique inspirée par un dicton négro-africain et d'une remarque judicieuse du Professeur Jean-Marc Ela. D'une part, le dicton dit précisément

¹KUNG, H., *Qu'est-ce que l'Église ?* Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p. 74.

que « quand on accuse l'autre en le pointant avec l'index, au même moment le majeur, l'annulaire et le petit doigt nous pointent nous-mêmes ». La gestuelle en usage dans la façon de communiquer en Afrique établit résolument la pertinence de ce dicton. Pour découvrir la pointe de la problématique majeure de l'Église de la post-mission, nous avons pensé utile de regarder les trois autres doigts qui pointent vers nous, héritiers de l'évangélisation missionnaire. Par ailleurs,

« le temps des Orphées Noirs, écrit Jean Marc Ela, doit prendre fin dans les Églises d'Afrique. Ne devons-nous pas nous interroger sur nous-mêmes, pour mettre en cause nos pratiques pastorales ? Il serait trop facile d'attribuer tous nos malheurs à des forces extérieures comme si nous n'étions que des figurants dans les blocages actuels des communautés locales »².

Les plaintes et les lamentations au sujet de la responsabilité des conditions actuelles de l'Afrique et de son Église méritent, à notre avis, une telle autocritique. Une éthique de responsabilité, impliquant par le fait même une ecclésiologie responsable, ne saurait se passer d'un tel examen autocritique.

Dans le présent chapitre, nous nous proposons de dévoiler cette situation aporétique. Nous présentons les résultats de nos recherches en six points. Notre démarche se fera sous la forme d'une évolution en spirale. Dans un premier point, nous tenterons de jeter rapidement quelque lumière sur la notion d'aporie en philosophie et d'en souligner la pertinence dans le contexte qui est ici le nôtre. Cette tâche s'impose pour dissiper tout malentendu qu'engendre souvent la polysémie des concepts dans le discours scientifique. Les points deux à cinq sont axés respectivement sur l'engrenage aporétique de l'auto-réalisation de l'Église par rapport aux conditionnements économiques, socio-historiques, politiques et culturels du Zaïre. Nous tirons ainsi les conséquences d'un face-à-face entre l'intra-ecclésialité et l'extra-ecclésialité. Dans un sixième point, nous tenterons de saisir les éléments de cette aporétique par rapport à la vocation de l'Église comme témoin et anticipation du Royaume³.

² ELA, J.-M., « On n'hérite pas de l'avenir : on le crée », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDA-KURIYO, Ch., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981, p. 248.

³ Nous sommes heureux que l'Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa* ait consacré tout un chapitre à la responsabilité de l'Église dans la construction anticipative du Royaume. Voir n. 105-126.

I. BREF ÉCLAIRAGE SUR LE VOCABLE APORÉTIQUE

Aux yeux des personnes moins averties en philosophie, l'usage du concept d'aporétique peut paraître pédant, voire prétentieux. Aussi est-il important de l'éclairer dès le départ, afin d'éviter des interprétations malencontreuses ou, tout au moins, la méfiance à son égard. L'expression s'articule autour de la notion d'aporie, bien connue en philosophie. Chez Aristote, une aporie est une situation sans issues, une contradiction insurmontable dans le raisonnement ou tout simplement une égalité des raisonnements qui se renvoient dos à dos⁴. Est aporétique, ce qui en porte les marques, les caractéristiques, les signes. On le voit, on est ici au niveau du raisonnement et non de l'action ou de la praxis⁵. C'est pourquoi, une précision s'impose.

L'expression vient ici éclairer une situation découlant d'une lecture critique non seulement de la pensée sur l'auto-réalisation de l'Église, ce qui serait tronqué, mais elle illustre aussi, bien que par analogie, l'impasse du cheminement ecclésial de la post-mission à partir de quelques pratiques pastorales qui en sont comme des épiphanies. Dès lors, c'est surtout dans le sens d'impasse, de contradiction pratique mais aussi théorique, sens usuel chez les philosophes modernes, que nous entendons le concept d'aporie. Sachant que l'agir ecclésial implique des pratiques concrètes sous la forme à la fois de discours, de gestes, d'attitudes, de démarches, d'entreprises ainsi que sous le mode de la réflexion qui les suscite, les accompagne ou les oriente, il ne fait aucun doute que nous pouvons utiliser le terme d'aporétique pour désigner la pratique et le discours de la pratique de l'Église du Zaïre. Ce transfert de sens rejoint d'ailleurs ce que l'histoire de la philosophie dit des Pyrrhoniens, ces illustres champions des apories. Dans son *Dictionnaire de philosophie*, le philosophe français Gérard Legrand dit à leur sujet qu'ils cultivaient activement des apories « avec une sorte de virtuosité, mais elles constituaient pour eux des exemples de « contradiction vécue... »⁶. De ce point de vue, l'acception d'une action aporétique indique bel et bien des contradictions ou mieux des impasses qui

⁴ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 10e éd., 1988, p. 69; FOULQUIÉ, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962, p. 40.

⁵ En saisissant cette notion d'aporétique dans ce sens, le français Jean-Louis Souletie l'a récemment utilisée dans son ouvrage sur la critique de la christologie de Jürgen Moltmann. Voir SOULETIE, J.-L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective de Jürgen Moltmann (Cogitatio Fidei)*, Paris, Cerf, 1997, p. 220-224.

⁶ LEGRAND, G., *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, Bordas, 1986, p. 22.

contrariaient apparemment le faire Église post-missionnaire, quand on le regarde dans son lieu d'accomplissement et dans la perspective de sa mission originelle.

Toutefois, pour ne pas planer dans l'abstraction pure et simple, il nous semble que c'est précisément de l'engrenage aporétique dont il est ici question. Le concept d'engrenage, entendu dans son sens d'« enchaînement inéluctable de faits dont on ne peut se dégager »⁷, nous semble ici approprié pour exprimer cette situation problématique. Cependant, plus que des faits observables, l'engrenage aporétique est un phénomène qui marque la post-mission de façon décisive. Ce phénomène illustre un agir ecclésial qui tourne sur lui-même.

II. L'APORÉTIQUE DANS LA DYNAMIQUE DU PROJET PASTORAL D'ÉGLISE

Dès le début de l'ère post-missionnaire, le nouveau projet d'édification de l'Église au Congo se voulait neuf, enraciné dans le corps et la mentalité de la société. La volonté de réinventer le mode de présence et d'action de l'Église dans la société congolaise, c'est-à-dire de se démarquer résolument du modèle missionnaire des décennies précédentes, était clairement exprimée⁸. Or, un regard lucide sur l'Église réelle révèle un processus entaché d'apories. D'un côté, ce qu'on rejette, à coup d'émotion ou de revanche, dans les discours prétendument de renouveau, on l'applique dans la pratique, sans le moindre effort de rupture avec la logique de l'évangélisation missionnaire en vue d'assumer les responsabilités devant les impératifs du tournant historique amorcé. Cette façon d'agir s'éloigne pourtant du modèle biblique où les Églises de fondation apostolique ne répètent pas celles établies chronologiquement avant elles, ni même celle de Jérusalem qu'elles considèrent comme l'Église-mère. Bornons-nous à quelques détails.

a) Au plan des politiques pastorales

⁷ *Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1993.

⁸ Voir *Actes de la Vie Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961.

Dans leurs discours, les politiques pastorales post-missionnaires contredisent et réfutent les plans pastoraux qui ont marqué l'évangélisation missionnaire. La transplantation en terre congolaise des « prouesses » des Églises occidentales a été la cible privilégiée des critiques acerbes des protagonistes autochtones de la post-mission. Les théologies préconisées par les missionnaires ont subi le même sort. Ainsi en est-il des théologies d'implantation de l'Église, du salut des âmes, des pierres d'attente et de l'adaptation⁹. Le bannissement pur et simple des cultures et sous-cultures locales a été, à bon droit, dénoncé avec véhémence.

Ce processus de refus global et de contestation des marques de l'évangélisation missionnaire ne s'est malheureusement pas accompagné d'une prise en charge responsable d'un travail de substitution, de renouveau et de réinvention. Là où ce genre de travail a été accompli, comme on le verra ultérieurement, il s'est effectué en imitant les expériences d'ailleurs ou en s'en inspirant. C'est une véritable entreprise d'extraversion et de reprise subtile, mais au fond mimétique. On s'est voué à des reprises des modèles de faire Église déjà existants, répondant à des besoins et aux aspirations qui diffèrent des nôtres. Dans cette logique du mimétisme marquant nos congénères, signalons le cas d'un étudiant zairois dans une université canadienne qui, dans sa thèse de doctorat refusée sur la construction d'une Église authentiquement africaine, copie quelques pages d'un ouvrage québécois et y remplace les termes Église du Québec par Église d'Afrique. Dans la pratique, la post-mission a usé de ces modèles, tantôt avec une reproduction à peine voilée, tantôt en les adaptant aux enjeux du moment, comme on l'a démontré dans les analyses précédentes. Dans ce sens, ce sont les *Actes de la VIe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo* de 1961 qui constituent, pour ainsi dire, la « Somme directrice » de la post-mission au Zaïre. En 1992, le Professeur Kibanga faisait remarquer dans un article que:

« De même que les spécialistes considèrent l'encyclique *Rerum Novarum* comme l'acte originaire de l'enseignement social de l'Église ainsi pouvons-nous en faire autant avec les Actes de la VIe Assemblée de l'épiscopat du Congo qui expliquent largement le visage actuel de l'Église dans no-

⁹ Là dessus, voir BIMWENYI-KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 154-182; MUKUNA, M., « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspective*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa du 2 au 8 avril 1989, p. 27-56. La déconstruction des méthodes d'évangélisation missionnaire est un thème favori de la post-mission. La bibliographie est trop abondante pour qu'elle soit reprise ici. Le fait est trop notoire.

tre pays. L'importance historique de cette réunion épiscopale n'échappera à aucun observateur de la vie de l'Église dans notre pays »¹⁰.

Comme on l'a dit dans le deuxième chapitre, les concepteurs de ce document étaient dans une majorité écrasante des missionnaires occidentaux. La présence des autochtones y était manifestement minoritaire, voire insignifiante. C'est donc le sous-produit de ces pratiques missionnaires, conjuguées aux enseignements du Concile Vatican II et de l'enseignement du magistère, qu'on a exploités, ressassés, accommodés pour échafauder l'Église post-missionnaire. La large succession autochtone n'y a rien changé. C'est le recours au « prêt à appliquer » qui semble primer dans le faire Église de la post-mission, révélant par là même la carence d'inventivité. Presque toutes les composantes dont se vante la post-mission aujourd'hui au Zaïre ont été inaugurées, d'une manière ou d'une autre, par les prédécesseurs missionnaires: les CEB, la promotion du clergé et du laïcat autochtones, les adaptations liturgiques, les traductions catéchétiques en langues du pays, etc. La tâche des autochtones a été de les modeler, les adapter, les mettre en route, avec les latences que l'on sait et surtout de les brandir comme **notre** oeuvre.

C'est donc sans surprise que l'on s'aperçoit que le visage actuel de l'Église du Zaïre s'inscrit dans la dynamique des orientations pastorales de 1961, renforcées par le Concile Vatican II que les plénières des évêques ont souvent « appliquées » en contexte zaïrois¹¹. Et comment ne pas le reconnaître ? L'adaptation tant décriée¹² dans le discours est pourtant en vigueur au plan pratique en post-mission. Par exemple, au cours du débat de légitimité d'une théologie africaine, le Père Studer opinait que cette théologie africaine était possible seulement dans les domaines comme la pastorale, la spiritualité, la liturgie, l'homilétique, etc.¹³. Autrement dit il l'estimait de seconde zone. Le siège apostolique a une opinion proche de celle-ci. Nos innovations théologico-pastorales ac-

¹⁰ KIBANGA MUHILH, T., « L'impact de la VI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo (1961) sur l'évangélisation d'une Église locale », dans *RAT*, 16 (1992), p. 193. On pourrait dire la même chose de l'ouvrage de l'ancien secrétaire général de l'Épiscopat du Congo, le belge Guy Mosmans, *L'Église à l'heure de l'Afrique* (Église Vivante), Tournai, Casterman, 1962.

¹¹ *Ibid.*, p. 202.

¹² Voir par exemple : MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965, p. 19; « Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar du 20 octobre 1974 », dans *L'Église des cinq continents*, Paris, Centurion, 1975, p. 210; BIMWENYI-KWESHI, O., *Op. cit.*, p. 172-182.

¹³ STUDER, B., « Encore « La théologie africaine » », dans *RCA*, 16, 2 (mars 1961), p. 106 & 108. En 1956, Monseigneur Lefebvre insinuait déjà ce point de vue. Voir « Préface » à *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, 13. Au cours du débat sur la légitimité de la Théologie africaine, le Cha-

tuelles se sont, jusqu'à présent, limitées aux adaptations dans les domaines cités: liturgie, esthétique de rites, catéchèse, spiritualité africaine, etc.¹⁴. Cela nous semble symptomatique quand on sait que les thèses de ce missionnaire et de ceux qui partageaient à l'époque le même avis étaient, à bon droit, estimées par les autochtones comme étant insuffisantes et porteuses de sous-estimation, mieux de mépris à l'égard de l'Église d'Afrique. Est-on en train d'édifier une Église de seconde zone comme semblaient l'insinuer le Père Studer et les autres ? La question mérite qu'on s'y attarde.

Face au projet pastoral de l'équipe missionnaire des années 60, on pourrait invoquer, à titre d'objection, le principe de continuité dans la construction de l'Église en post-mission. Mais c'est là un alibi qui ne résiste pas face au rejet théorique, somme toute général, des schémas tracés par l'évangélisation missionnaire et ses pionniers. Cet argument masque le manque d'inventivité, de distanciation critique et de courage pour passer à une action d'un autre genre.

Par ailleurs, sur le plan purement ecclésiologique, ce « suivisme » pèche doublement. D'un côté, il absolutise un « provisoire » comme dit le Père Christian Duquoc à la suite du Professeur Hans Küng; de l'autre, il s'éloigne de la trame historique, des besoins et aspirations des communautés ou en tient bien légèrement compte. En effet, l'évolution socioculturelle tout comme les mutations rapides reconnues dans notre société sont restées à l'écart, peu intégrées dans le processus concret de la post-mission, sauf dans des discours allusifs. Il importe de considérer un autre niveau d'édification de l'Église pour mesurer cette situation aporétique.

b) Au plan de l'organisation ecclésiale

À ce niveau aussi, le cheminement ecclésial comporte des apories et non des moindres. Le mimétisme est en principe récusé dans l'esprit de la post-mission¹⁵. La

noine Vanneste exprima à plusieurs reprises ce même point de vue d'enfermer les essais d'africanisation dans des champs périphériques.

¹⁴ Le Père Bruno Chenu a fait le même constat. Voir CHENU, B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Centurion, 1987, p.141.

¹⁵ À la septième assemblée des évêques, ceux-ci notaient qu'« il serait infiniment dommageable, pour l'avenir de l'Église, que les jeunes Églises autochtones prennent purement et simplement exemple sur ce

pratique démontre le contraire. L'organisation de la CEZ, avec des structures centralisées à Kinshasa ou dans les chefs lieux des provinces ecclésiastiques, correspond à celle des Églises soeurs d'Europe et d'Amérique qu'on se refuse à imiter, du moins en principe. On ne s'interroge nullement pour savoir si ce genre d'organisations et ces structures se révèlent efficaces face à l'immensité du territoire du pays et à ses enjeux. Cette centralisation se borne aux questions générales qui, on le sait et en dépit de l'unité culturelle, se posent avec une acuité différente dans les diverses zones ecclésiales. L'adoption des politiques ecclésiales communes à toute l'Église du Zaïre connaît dès lors des hésitations et des difficultés majeures. Ainsi en est-il du rite zaïrois qui est apparu longtemps comme une affaire du cardinal Malula, en tout cas du diocèse de Kinshasa. Dans cette perspective, les questions épineuses des Églises suffragantes ne connaissent qu'un léger écho et ont moins de chances d'obtenir l'aval et la reconnaissance unanime de la CEZ pour qu'on les insère dans les options pastorales estimées prioritaires pour toute l'Église au plan national. Habitues à tout soumettre aux instances supérieures, les Églises de la base souffrent d'une marginalisation qui paralyse un vécu authentique de la foi. Dans cette logique, on comprend que la stratégie pastorale de la post-mission parte toujours d'en haut, de la hiérarchie, pour se répandre en bas, au loin, avec les conséquences que l'on sait. Les communautés chrétiennes sont dès lors écrasées par la « clairvoyance » des vues du sommet. De la même façon, l'influence des jeunes catholiques est étouffée par l'impérialisme des aînés qu'on estime plus sages, parce qu'il ne faut pas oublier qu'on est en société gérontocratique. Même au sein des CEB, cela explique peut-être la frustration des jeunes générations se traduisant par la volonté de créer leurs propres CEB comme à Lubumbashi et ailleurs. Ils s'excluent eux-mêmes de ce genre de cellules communautaires pour s'exiler en ghettos. Il en découle un manque flagrant de responsabilités chez ceux et celles qui conduiront les communautés chrétiennes de demain. Leur faible niveau de participation à la vie ecclésiale d'aujourd'hui témoigne de sérieuses difficultés que connaît l'oeuvre de l'évangélisation. Cet état de chose est aggravé par l'insuffisance du dialogue que suggère pourtant la palabre africaine qu'on vante dans les discours officiels, sans qu'elle soit présente dans les façons de faire Église.

Outre le cas de l'érection des CEB déjà évoqué et dont nous avons démontré l'inspiration étrangère, il sied de noter le découpage des diocèses en doyennés, secteurs, etc. Ce découpage, en effet, loin de s'inspirer de l'organisation des lignages et des tribus propre au monde négro-africain, est une copie conforme de ce qui se passe dans certains diocèses de France comme à Lyon. Ce qui nous semble plus choquant, c'est le fait qu'on ferme les yeux sur les potentialités locales susceptibles de contribuer à l'émergence d'une véritable Église locale pour s'accrocher aux solutions toutes faites venues de l'hémisphère nord. Voyons ce qu'il en est de la cohérence dans les enjeux économiques.

III. DES APORIES FACE AU CONTEXTE ÉCONOMIQUE

Au regard des enjeux d'une économie délabrée et largement informelle décrits dans les chapitres précédents, les façons de faire Église préconisées au cours de trois décades de la post-mission paraissent comme un luxe qu'on ne peut se permettre au nom de l'Évangile de la Vérité. Il en découle un contraste fâcheux avec les prétentions à l'autofinancement dont on semble minimiser le poids et qu'on a évoqué sérieusement au début de la décennie en cours.

a) Des structures qui dépassent les ressources disponibles

Le caractère lourd et coûteux des institutions de la pastorale a fait l'objet d'une de nos réflexions au chapitre précédent. Qu'il suffise ici de souligner que la dynamique globale de l'édification de l'Église post-missionnaire évolue dans cette mentalité ecclésiastique de multiplication d'oeuvres. Laissant de côté les institutions héritées, notre attention s'est focalisée sur celles créées par les « successeurs ». Qu'il s'agisse des congrégations religieuses dites « locales », avec des charismes dits « africains », des instituts de formation religieuse, des projets d'une nouvelle présence d'Église dans la société zaïroise, tout est axé sur l'aspect civilisateur et sur la dépendance financière. En 1988, lors de leur visite *ad limina*, les évêques zaïrois promettaient ceci à Jean Paul II: « Nourrissant la même préoccupation que leurs prédécesseurs, les Évêques du Zaïre continueront à fonder dans leurs diocèses des congrégations de religieux et religieuses... »¹⁶. On construit une Église dont le fonctionnement dépasse nos ressources humaines et maté-

rielles et aggrave la dépendance au plan des finances et du personnel par rapport aux Églises soeurs. Loin de nous l'idée que ces institutions de création nouvelle soient inutiles, mais la question réside dans leur pertinence vis-à-vis de la mission spécifique de l'Église, qui est de présenter l'Évangile de Jésus à notre société et de saisir le dessein de Dieu dans la trame historique. Ainsi, on voit un grand séminaire empêtré dans d'épineuses questions financières évoluer à côté d'un institut catéchétique pour laïcs sur un terrain que sépare seulement un mur de briques et d'idéologies. Le cas de Lubumbashi est ici exemplaire¹⁷. Le plus scandaleux c'est que les agents formés sont appelés à travailler ensemble dans leurs diocèses. Dans la ville de Kinshasa, les FCK cohabitent en confrontation avec un institut des sciences religieuses, des instituts théologiques pour religieux, etc. Or, tous s'alimentent à la même source financière. De même, pendant que nos grands séminaires souffrent du manque flagrant de manuels et de professeurs, certains diocèses jouissant des faveurs de dicastères romains s'offrent le luxe de se doter d'un grand séminaire propre. On fait Église en ordre dispersé en se réfugiant dans les différences de charismes héritées des « Pères fondateurs » qu'on se plaît à entretenir à n'importe quel prix. L'aporétique fait son chemin dans la mesure où on souhaite se départir de la dépendance financière en même temps qu'on favorise la persistance ou la pérennité de cette dépendance. Plus profondément, on pense l'édification de l'Église en s'appuyant en priorité sur les structures coûteuses et donc civilisatrices qui mettent l'argent au centre, comme si l'argent ou la quête d'argent supplantait et subordonnait l'annonce crédible de l'Évangile. Le sociologue et théologien Laënnec Hurbon affirmait naguère qu'« un christianisme africain qui essaierait de refaire le même chemin suivi par l'Occident ou qui resterait obsédé par l'institutionnalisation africaine du christianisme est voué à l'échec »¹⁸. Cette observation ne semble pas avoir eu l'écho escompté dans les Églises d'Afrique noire. Sur ce point, la post-mission au Zaïre semble s'être enfermée aveuglément dans la réalisation de ce qui apparaît comme un objectif défini par l'épiscopat missionnaire en 1961. Il s'agissait pour cet épiscopat « d'organiser, de structurer les groupes de chrétiens, de leur assurer l'appui d'institutions chrétiennes et

¹⁶ CEZ, *Les évêques du Zaïre en visite « ad limina »*. 18-30 avril 1988, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général, 1988, p. 32-33.

¹⁷ Le Grand séminaire Saint Paul est juste à côté de l'institut catéchétique Mgr Mulolwa. Les professeurs sont, pour la plupart, les mêmes mais les institutions sont idéologiquement éloignées...

¹⁸ HURBON, L., « Le pouvoir culturel et politique des Églises en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan, Paris, Présence africaine, 1978, p. 65-66.

d'arriver ainsi à faire de la société congolaise une société chrétienne avec l'espoir d'aboutir un jour à « une nation en état d'institutions chrétiennes »¹⁹.

Le souci d'amener l'Évangile au coeur même de la vie des gens semble moins prioritaire. Et c'est bien regrettable. C'est pourtant l'annonce de l'Évangile sous toutes ses formes qui prime dans la pratique de Jésus et des communautés du christianisme primitif. Dans ces dernières, le contact avec le Christ des Évangiles est primordial. La prédication se faisait même en plein air comme dans nos communautés rurales ou comme le font aujourd'hui les hérauts de campagnes d'Évangélisation qui sillonnent nos cités zaïroises. La post-mission y est restée sourde.

À la vérité, l'économie chancelante de notre société ne semble pas convaincre les pionniers de la post-mission qu'il faut repenser l'Église autrement. Tout se passe comme si les besoins spirituels de notre société pouvaient se résoudre avec la seule création de nouvelles structures et institutions. L'Évangile est emprisonné dans les filets de l'argent. On le voit, c'est tout un mode d'édification de l'Église qui est ici en jeu, lequel est aporétique par rapport aux possibilités réelles de notre Église. En effet, il préconise une construction de l'Église qui est au-dessus de nos moyens et en contradiction flagrante avec nos prétentions à l'autonomie financière.

b) Évangéliser en développant ou développer en évangélisant ?

On le sait, la pastorale de développement occupe une place de choix dans l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire. C'est à ce titre que l'Église du Zaïre se présente souvent comme « servante de la nation »²⁰. *Populorum progressio* a encouragé cette forme d'évangélisation, mais il n'exclut pas le discernement. Comme l'a démontré notre corpus d'observation, l'Église du Zaïre s'y est investie largement mais sans autocritique²¹. En confrontant cet enthousiasme avec les conditionnements économiques en pays zaïrois et les facteurs qui les ont engendrés, cette option se révèle aporétique. Le profes-

¹⁹ *Actes de la Vie Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo*, p. 114.

²⁰ Voir CEZ, *Église au service de la nation zaïroise. Actes de la XIe AP de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972)*, Bruxelles, Max Arnold, 1972.

²¹ Pour un exposé sommaire, on se rapportera à RUTAYISIRE, P., « L'engagement de l'Église du Zaïre pour le développement », dans *Pro Mundi Vita. Études*, 3 (mai 1988), p. 5-13.

seur Jean-Marc Ela voit juste quand il déclare que « jusqu'ici, les Églises africaines ont surtout soulagé la misère des « pauvres Noirs ». Or même quand elles reprennent l'idéologie du développement, ce n'est pas toujours pour aller à la racine des situations de misère et de pauvreté, d'ignorance ou de maladie, de famine ou de fatalité. Ces situations persistent malgré la générosité. Le service d'autrui ne doit-il pas ici prendre conscience de l'importance des facteurs socio-économiques et engager des actions à ce niveau ? Qu'on le veuille ou non, poursuit l'auteur, la charité a une dimension politique »²².

Ainsi que nous l'avons démontré ailleurs dans ce travail, l'habitude de traiter la question du développement sans profondeur pour en décrypter les facteurs réels a contribué, au Zaïre, à l'irresponsabilité de l'État qu'on sermonne pourtant dans les discours de dénonciation. L'État, en effet, en a profité pour dilapider les fonds de la nation, en comptant, dans certains domaines, sur la générosité naïve de l'Église catholique. En outre, c'est une fois de plus en tablant sur la générosité des autres que des micro-projets sont entretenus. Il est certes vrai que le sous-développement de notre pays est une interpellation pastorale, encore faut-il le combattre avec des moyens adéquats pour ne pas tourner en rond comme on semble le faire jusqu'à ce jour. Les potentialités économiques du Zaïre esquissées dans le chapitre premier suffisent pour attester que le problème du sous-développement est ailleurs et nécessite peut-être un engagement d'un autre type si du moins on veut vraiment une « self-reliance », comme disent les anglais, et aller au delà de la compassion. Dans un environnement naturel aussi riche que le Zaïre, il est saugrenu d'imaginer que la population et son Église sont si pauvres et leurs dirigeants politiques si riches. Le problème réside dans le partage des ressources du sous-sol et dans l'organisation sociale. En prendre conscience suffit pour cibler les lieux d'engagement de notre Église pour décanter le problème de développement avec la puissance de l'Évangile. De cette façon, la noble compassion de notre Église irait jusqu'à une prise en charge responsable.

De toute évidence, l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire est très peu ou pas du tout sensible au contexte économique. Elle s'accomplit dans une incohérence

²² ELA, J.-M., « Comment vivre notre foi dans l'Afrique des années 1980 », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, Ch., *Voici le temps des héritiers*, p. 207-208.

évidente avec les exigences d'une économie de pauvreté et de contrebande. On y décèle une tendance qui maintient l'Église à un rythme de vie qui est véritablement au-dessus de ses moyens. Paradoxalement, cette accoutumance déplace le centre de gravité de l'évangélisation vers des lieux qui paralysent une annonce directe de l'Évangile. Essayons d'explorer un autre niveau de cette aporétique.

IV. L'APORÉTIQUE EN REGARD DU CONTEXTE POLITIQUE

Comme nous l'avons démontré à propos de la pratique de l'insertion ecclésiale à l'heure de l'Authenticité, l'édification post-missionnaire de l'Église s'élabore de façon aporétique quant aux enjeux politiques du pays. L'alliance entre christianisation et colonisation à l'ère post-missionnaire a certes été dénoncée haut et fort, mais elle a acquis des formes plus subtiles avec les nouveaux maîtres du monde politique, lesquelles n'honorent pas l'Évangile du Christ.

a) Sauver l'humain ou sauver l'Église ?

À l'analyse, la préoccupation majeure des hommes d'Église face aux problèmes politiques du pays semble avoir été de sauver l'Église, plus précisément un type d'Église. Cette promotion d'un type d'Église implantée en terre zaïroise a commencé dans la première décennie de la post-mission. Ce fut le temps des remises en question et de la rupture de la complicité avec l'État, devenu dès lors un allié gênant qui a émigré entre-temps chez les noirs du pays. À la vérité, cette rectification était commandée par la culpabilité collective d'avoir servi de base idéologique dans la mise en route de la colonisation. Comme nous l'avons signalé, déjà à l'époque, les gens accusaient l'Église de n'avoir pas pris suffisamment la défense des opprimés. La hiérarchie n'avait pas manqué de s'en défendre et de se justifier comme le révèle ce texte :

« Enfin, on accuse l'Église d'avoir eu trop partie avec le gouvernement et de ne pas avoir défendu avec suffisamment de netteté et de vigueur les Africains. La vérité est que nombreux furent les Évêques et les prêtres qui intervinrent pour défendre les Congolais contre les injustices dont ils étaient l'objet. Mais pour ne pas rendre impossible la collaboration existante et par souci de sauve-

garder le principe de l'autorité, ces interventions se faisaient habituellement en recourant discrètement aux autorités supérieures »²³.

Ce genre d'interventions auprès des autorités pour régler les cas individuels va continuer pendant toute la période de la post-mission, comme si le Christ avait permis un témoignage nébuleux, celui de la lampe sous le boisseau. On s'est trop souvent plu à implorer la pitié des autorités sanguinaires, comme si leurs actes étaient justifiables au nom de la loi.

Les successeurs quant à eux changent leur fusil d'épaulé. À part quelques cas isolés comme la figure du Cardinal Malula et les évêques cités dans le troisième chapitre, les prélats ont opté pour la modération et la protection des structures ecclésiales, là où la situation exigeait pourtant une fermeté et un radicalisme évangéliques. L'affrontement entre la hiérarchie ecclésiale et les autorités politiques à l'heure de l'authenticité nous paraît étayer cette affirmation. En s'accommodant au contexte de la dictature, la tendance à défendre l'Église nous est apparue plus importante qu'une lutte en faveur de la dignité inviolable de la personne humaine. Il suffit de mesurer l'infime place accordée aux droits humains dans les louables documents publiés pendant cette fameuse crise²⁴. D'une part, les acteurs et actrices ecclésiaux se sont fort penchés sur les problèmes intra-ecclésiaux, de sanctification intérieure et de morale. Il suffit, pour s'en convaincre, de passer en revue les thèmes des réunions des évêques, des colloques théologiques, des journées de réflexion des ecclésiastiques, des recollections, des retraites, etc²⁵. D'autre part, la « prudence évangélique » aidant, c'est la voie du moindre risque qui est apparue, à leurs yeux, la meilleure. Celle-ci s'exprime dans des discours dénonciateurs mais sans engagement social, des plaidoyers pour le développement et la démocratie sans ruptures des liens occultes avec le pouvoir, l'éloge de l'apolitisme de l'Église et de la fidélité aux principes doctrinaux de l'Église, etc., comme si l'application de l'enseignement social de l'Église par exemple n'invitait pas à un discernement critique. De plus, on pousse les laïcs à transformer les structures sociales, tandis que ceux

²³ *Actes de la VIe Assemblée de l'épiscopat du Congo*, p. 31-31.

²⁴ Voir *L'Église au service de la nation; Notre foi en Jésus-Christ, etc.*

²⁵ Voir notamment TSHIBANGU, T., « L'évolution des thèmes des Assemblées des supérieurs et évêques des missions catholiques du Zaïre (de 1905-1979) », dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa- Gombe, Éditions de Secrétariat général de l'épiscopat, 1981, p. 331-332. Des exceptions sont repérables notamment aux FCK avec des colloques sur la libération religieuse et

qui ont le vrai pouvoir en Église s'enferment dans une espèce de « ponce pilatisme » qui a laissé la dictature sombrer dans la démence politique que l'on sait.

La « source » des « maîtres et fondateurs » chez qui on s'est habitué à s'abreuver pour masquer notre carence d'inventivité n'a cette fois-ci que peu servi. Seul un titre d'une lettre pastorale de l'épiscopat belge est venu coiffer une lettre pastorale de notre épiscopat, repris tel quel, sans indication de la référence, pour résister à l'assaut blasphématoire du régime de Mobutu : *Notre foi en Jésus-Christ*²⁶.

Cette léthargie explique l'absence quasi totale, jusqu'en 1990, d'un véritable combat pour la justice et pour les droits humains gravement brimés dans notre société. La foi apparaît ici comme un accueil docile de l'appel de Dieu, dans l'indifférence entretenue face au défi de la personne humaine écrasée et abusée dans sa patience par un pouvoir sourd aux appels pressants pour le redressement de la nation.

Par ailleurs, l'obsession pour la protection d'une forme d'Église s'est trouvée frustrée et défiée par les initiatives des enfants de Dieu constitués en groupes de réflexion critique qui tentent encore aujourd'hui de braver les malversations des ennemis de la dignité humaine. Qu'on se souvienne ici de l'action des groupes de réflexion critique et de l'accueil qu'elle suscite dans notre société.

b) Que vaut le salut sans libération humaine ?

L'absence d'une praxis de la libération politique en pays de dictature accentue le processus aporétique en vigueur dans l'Église de la post-mission. L'Église, on le sait, est sacrement du salut. Signe visible de l'oeuvre de la libération en Jésus-Christ, elle ne saurait être que lieu de libération intégrale. La post-mission au Zaïre semble avoir privilégié le seul salut des âmes, pratiquant ainsi un genre de théologie pourtant récusée comme on l'a vu plus haut. La sacramentalisation, comme pour concurrencer les autres Églises et religions, a pris une telle importance qu'elle ressemble à un recrutement pour gonfler les statistiques à transmettre au Vatican. Le genre de salut proposé par cette

le combat pour la démocratie. Qu'il suffise ici d'indiquer que l'ampleur du drame de la population zaïroise dépasse les limites de l'enthousiasme de ces initiatives.

stratégie a pris, dans le contexte violent du Zaïre, les allures d'une idéologie ecclésiale. Les activités ecclésiales prioritaires apportent un Dieu qui nourrit l'âme de ceux et celles qui l'accueillent, mais ne lutte guère avec eux pour sortir de leurs conditions infra-humaines.

On peut, à juste titre, se demander ce que vaut ce salut en regard des conditionnements socio-politiques qui sont les nôtres. Il est notoire que c'est dans les conditions où nous sommes que le Christ nous sauve. Selon le schéma de la post-mission, il nous semble qu'on veut sauver en fuyant les atrocités du monde, en consolant les pauvres et les opprimés en échange des promesses d'une vie paisible dans l'au-delà. Or c'est dès ici bas que commence le salut en Jésus-Christ. Ce salut n'est pas idéal ou tout simplement spirituel. Il s'inscrit dans ce monde. Il touche le peuple, comme dit Saint Paul, « dans l'état où l'appel de Dieu l'a trouvé » (1 Co 7, 24). C'est justement cet « état d'appel » qui semble n'avoir pas bousculé nos façons de proclamer l'Évangile au Zaïre.

Autant le reconnaître sans complaisance, la post-mission est en train de rater le virage du message fondamental qui explique et justifie son être au monde. La nécessité d'une « *Église partisane* »²⁷, selon le mot d'Alain Durand, directeur de *Lumière et Vie*, ou celle d'une « *Église libératrice* »²⁸, selon le vœu exprimé par Monseigneur Leonidas Proano de l'Équateur, semble n'avoir pas été saisie. Les cris lugubres du peuple qu'on entend entre autres dans la prière universelle le dimanche en paroisse, sa misère dans un pays au sous-sol garni de minerais, le sang de ses héros, etc., sont pourtant des appels pressants à l'édification de ce type d'Église. Ce sont là des signes des temps auxquels il faut ajouter le témoignage de nos bienheureux martyrs locaux, Soeur Marie-Clémentine Anuarite Nengapeta et Isidore Bakanja²⁹, qui sont, hélas, des victimes politiques. Leur sacrifice ne semble pas intéresser l'Église sous cet aspect.

²⁶ Sur la lettre de la conférence épiscopale belge, voir *DC*, 1507 (17 septembre 1967), p. 2119-2138.

²⁷ DURAND, A., *Pour une Église partisane*, Paris, Cerf, 1974.

²⁸ PROANO, L., *Pour une Église libératrice*, Paris, Cerf, 1973.

²⁹ Soeur Anuarite a été tuée par les rebelles antigouvernementaux, les « Simba », le 1er décembre 1964, pour avoir résisté au viol. Le vaillant Isidore Bakanja, un laïc, a succombé suite aux multiples coups de fouets reçus parce que son « patron », monsieur Van Cauter, un colon belge anti-chrétien, avait horreur des signes chrétiens qu'il portait sur lui. De quelque façon, les deux martyrs ont des connotations politiques qu'on ne saurait ignorer.

La hiérarchie de l'Église fait bien sûr allusion à ce genre de situations dans des discours, mais sans engagement concret pour renverser les étalages des vendeurs du Temple... De même, il y a longtemps qu'on promet de « former » le peuple aux vertus démocratiques. À part quelques rares exceptions ça et là, cette éducation populaire que le Professeur Kisimba Nyembo estimait récemment impérieuse et déjà virtuelle mais timide dans les CEB, tarde³⁰. Pendant ce temps, la descente aux enfers du peuple zaïrois « muni de la grâce sacramentelle » continue.

Pour clore ce point, il nous semble que la croissance de l'Église au Zaïre souffre d'un manque flagrant d'engagement dans les batailles quotidiennes du peuple. Trop préoccupée par les problèmes internes, cette Église s'est souvent révélée militante au plan des discours, des dénonciations et des allusions oratoires aux drames de la population. Son action se révèle triomphaliste, alors que son engagement sur le terrain est plutôt mince, voire misérable. Cela n'est pas sans affecter la crédibilité du type de message que cette Église annonce et du salut qu'elle propose. En considérant l'ensemble de ce mode de présence et d'action de l'Église, il nous est apparu qu'il recèle une grave aporie. On ne peut pas imaginer qu'on annonce un Évangile de libération tout en ne s'engageant pas dans une praxis de libération qu'exige pourtant notre condition de peuple opprimé. Voyons ce qu'il en est de ce mode d'édification de l'Église par rapport aux réalités historico-culturelles.

V. L'APORÉTIQUE FACE AUX ENJEUX HISTORICO-CULTURELS

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, les enjeux historiques conjugués à ceux de la culture pèsent de tout leur poids sur le processus de faire Église en contexte post-missionnaire. Vis-à-vis des uns et des autres, l'édification de l'Église entretient une situation parsemée d'apories qui en constituent la dramatique. D'un côté, le « trop de mémoire » dissimule les insuffisances de nos responsabilités face aux dimensions historiques et culturelles actuelles dont nous sommes censés être les seuls maîtres. De l'autre, la « bouc-émissairisation » et la « victimisation » indiquent une série

³⁰ KISIMBA, N., « Communautés ecclésiales de base et culture démocratique », dans *Églises et démocratisation en Afrique*. Actes de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, FCK., 1994, p. 265-280.

d'alibis qui expriment la précarité des rêves d'Église et le piétinement de nos prétentions en post-mission. Essayons de comprendre ces facettes de la problématique.

a) *Le « trop de mémoire »*

Dans les manières post-missionnaires de faire Église, il nous est apparu, tout au long des analyses de quelques pratiques pastorales et de l'esprit qui les commande, des façons de scruter l'histoire et les cultures, de les remémorer et de les faire (re)vivre qui rappellent ce que le français Paul Ricoeur appelle dans un article récent le « trop de mémoire », par opposition à un « défaut de mémoire »³¹.

Le phénomène de la post-mission ecclésiale manifeste une tendance à ruminer les frustrations et les humiliations de l'esclavage et de la colonisation ainsi que les erreurs de l'évangélisation missionnaire pour justifier et expliquer l'état actuel de notre Église. Après quelque trois décennies de post-mission, ces réalités historiques trouvent encore leur place dans les causes de nos échecs du moment. On accuse l'esclavage et la colonisation d'avoir faussé et piégé, dès le départ, le cheminement de notre Église. On rabâche des reproches à l'évangélisation missionnaire; on l'accuse de s'être rendue complice de la colonisation et d'avoir brutalisé les cultures de la paisible Afrique traditionnelle. De même, l'évangélisation missionnaire est taxée d'avoir usé de théologies importées qui nous accrochent à un monde qui n'est pas nôtre, en nous imposant des visions romaines à prétentions universalistes. La domination hégémonique de l'Occident dans notre Église est dénoncée haut et fort. Un éminent théologien de chez nous, le Professeur Ngindu Mushete déclarait en 1980 que

« l'analyse objective de la situation des peuples africains, en Afrique et dans la Diaspora, montre cependant que continue à peser sur eux une situation de domination née de la colonisation. Cette situation, disait-il, prend aujourd'hui plusieurs formes : racisme en Afrique du Sud, néocolonialisme un peu partout, sous-développement aggravé par l'exploitation économique des grandes puissances, impérialisme culturel déguisé sous mille noms inoffensifs (...) Cette situation persiste au sein des Églises, le modèle importé de l'Occident étant encore imposé et accepté, et les églises maintenues dans un état de mineures aussi bien spirituellement, institutionnellement que matériellement. Le fait est bien connu »³².

³¹ RICOEUR, P., « Le pardon peut-il guérir ? », dans *Esprit*, 210(1994), p. 77. On lira aussi ID., *Temps et récit. III. Le temps raconté (L'ordre philosophique)*, Paris, Seuil, 1985, p. 300s. On se rapportera aussi à TODOROV, T., « La mémoire et ses abus », dans *Esprit*, 193 (1993), p. 34-44.

³² NGINDU, M., « La théologie africaine en marche. Le Colloque d'Accra et ses prolongements », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre. Numéro spécial des CRA*, 14, 27-28 (Janvier-Juillet 1980), p. 63.

Les prises de position de ce genre sont légion. On peut même se risquer à dire qu'elles font école³³. Le problème n'est pas la reconnaissance de ces abominations de toute évidence anti-évangéliques, mais c'est le fait qu'on les rabâche depuis des décennies, et surtout qu'on les met au premier plan pour justifier l'impasse actuelle de l'Église. Ce n'est donc pas la mémoire qui choque ici, mais le « trop de mémoire », l'excès de mémoire qui nous distrait de nos tâches présentes. Son caractère aporétique est lié au fait qu'en même temps qu'on s'évertue à remâcher avec plaisir ou agressivité les accusations classiques du passé colonial et missionnaire, nous masquons nos propres irresponsabilités, nos paresse, nos peurs d'amorcer une action ecclésiale adéquate, nos manques d'inventivité.

Les atrocités de l'histoire immédiate, celle à laquelle nous participons comme disciples de Jésus, nous n'en lisons les vices que par rapport au passé et de manière exagérée. En lisant le texte du Professeur Ngindu cité plus haut, on ne peut pas s'imaginer que son propre pays était dans une tourmente dictatoriale pendant qu'il accouchait ces lignes. Comme il est facile de spéculer sur les vices politiques lointains en fermant délibérément les yeux sur sa propre case qui brûle ! C'est à juste titre que le spiritain nigérian Elochukwu E. Uzukwu a proposé, dans son ouvrage récent, une « mémoire créatrice » de ces réalités³⁴. Quelques années avant lui, la camerounaise Axelle Kabou faisait remarquer avec pertinence que

« la lecture africaine de la traite négrière et du fait colonial est d'un simplisme ahurissant. On y trouve tous les ingrédients du roman sadique, avec le violeur d'une part, la violée de l'autre, et une justice immanente au milieu. C'est dire que le scénario, quoique bien ficelé, ne tient pas debout »³⁵.

Nous sommes comme emprisonnés dans un passé qui nous hante et nous voile la pensée, apparemment pour l'éternité. Les agents de la post-mission sont ainsi pris dans le filet de contradictions pratiques qui retardent l'avènement d'une Église réellement locale. Dans la pratique théologique, les citations de ceux qu'on taxe d'« importateurs » d'idéologies et de traditions théologiques étrangères émaillent nos manuels de théologie

³³ Voir BIMWENYI-KWESHI, O., *Op. cit.*, p. 79-189; HEBGA, M., *Émancipation des Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, etc.

³⁴ UZUKWU, E.E., *A listening church. Autonomy and Communion in African Church*, Maryknoll, Elochuku E. Uzukwu, 1996. p. 20.

et de pastorale et commandent encore nos pratiques pastorales. Effectivement, les Tempels, Van Win, Hulstraet, etc., vampirisent nos écrits, ainsi que l'a démontré le Père Van Parys dans une modeste étude³⁶. Nous ne pactisons pas avec la thèse d'une théologie africaine isolée, coupée des idées venant d'ailleurs. Seulement voilà, il est impératif que de nouvelles approches de nos réalités, épurées des préjugés ethnologiques d'antan, fassent irruption dans le concert des sciences.

A contrario, on préconise une culture d'un passé africain gravement amputé de ses figures actuelles, folklorique de surcroît. Comme l'a écrit voici quelques années le Professeur zaïrois Valentin Yves Mudimbe, la culture zaïroise, tout comme d'ailleurs son histoire, n'est pas tissée que des « choses » du passé³⁷. Celles-ci sont certes vivantes, mais pas au point d'anéantir ses formes actuelles. Au contraire, cette culture se renouvelle sans cesse dans une difficile mais réelle « symbiose » comme le disait déjà l'érudit et chantre de la négritude Léopold Sédar Senghor. Cette culture est bien sûr faite des us et coutumes, rites et autres traditions de nos ancêtres transmis de génération en génération, mais elle est un ensemble complexe fait des arts qui rayonnent dans les divers milieux des constructions idéologiques, du « recyclage » de la modernité à la zaïroise, des mentalités sociales, des manières d'être et de vivre d'aujourd'hui, etc. On trouve le reflet de cette culture dans la férocité dictatoriale, l'intelligence de la littérature, du folklore et de la danse, mais aussi dans les frustrations de ces jeunes qui pillent leur propre patrimoine économique, etc. Bref, toute une mosaïque de composantes que reflète le vécu des Zaïrois et Zaïroises dans la société.

Sans vouloir nous livrer à un procès quelconque, nous pensons qu'il est irréaliste de « flanquer » la culture dans l'enfermement du passé. À la vérité, comme l'a écrit avec clarté le Professeur Mudimbe déjà cité,

« la culture zaïroise, c'est aussi, dans la vie quotidienne, l'encombrement des références contradictoires ou inattendues: le mariage de la thérapeutique médicale à l'européenne et de la médecine des guérisseurs, l'intégration de « l'esprit du sorcier » dans un mode de production de type libéral, la conjonction des formes silencieuses des traditions tribales et les variables objectives de

³⁵ KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 105.

³⁶ VAN PARYS, J.-M., « La situation actuelle du Zaïre : une interpellation à l'Église », dans *Mbegu*, 35, 1993, p. 22.

³⁷ MUDIMBE, V.Y., « La culture », dans VANDERLINDEN, J. (dir.), *Du Congo au Zaïre 1960-1980. Essai de bilan*, Bruxelles, CRISP, s.d., p. 309-397.

l'organisation du pouvoir, faciles à nommer dans un système socio-politique ou dans une signalisation idéologique de type moderne. En somme, ce sont les malaises et les bonheurs, les faits et vérités, structures et expériences que décrivent les spécialistes des sciences sociales et humaines, et que des artistes transcrivent en œuvres d'imagination »³⁸.

La vision de la culture que préconise une certaine école handicapée par « trop de mémoire » mérite d'être reconsidérée, révisée. C'est avec raison que le Jésuite zairois Metena M'nteba dit à propos de l'inculturation, phénomène sous-tendu par le « trop de mémoire » à l'égard de la culture, que quand on interroge sérieusement sa conception du génie culturel et la pédagogie de ses tenants, on en décèle l'impasse³⁹.

Face aux réalités historico-culturelles, la post-mission entretient ce que d'aucuns appellent la « psychologie des vaincus » ou encore l'« éloge de la nostalgie » dont les conséquences sur le plan pratique sont néfastes. Tout se passe chez nous comme si la mémoire de la mission et de la colonisation nous empêchait de nous donner un dynamisme nouveau. La démobilisation s'installe. C'est peut-être ça qui explique, en partie, les comportements irresponsables comme la mauvaise gestion, les vides pastoraux, le manque de suivi dans les projets d'Église définis dans les colloques de théologie, les journées pastorales, les synodes, etc. Autant d'ingrédients qui illustrent une certaine forme de démission de la succession dévoilée par ce que nous avons nommé précédemment « amateurisme » ou idéologie de l'anti-action. La camerounaise Axelle Kabou, encore elle, a eu raison de noter que « le drame de la pensée africaine actuelle réside essentiellement dans l'existence d'écart vertigineux entre les prétentions et les moyens d'actions »⁴⁰. Un autre aspect de cet engrenage aporétique mérite d'être exploré.

b) La « bouc-émissairisation » et la « victimisation »

« Bouc-émissairisation » et « victimisation » sont deux autres facettes du caractère aporétique de la démarche ecclésiale de la post-mission. À trop inculper ceux et celles qui nous ont apporté l'Évangile du Christ, on est porté à débusquer des boucs émissaires. Logiquement, on se donne le statut d'éternelles victimes. Dans le cas précis qui nous concerne, nos boucs émissaires sont bien sûr les missionnaires, nos bailleurs de

³⁸ *Ibid.*, p. 394.

³⁹ M'NTEBA, M., « L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures ? », dans *Concilium*, 239 (1992), p. p. 171 et 177.

fonds, Rome et parfois certaines catégories d'ecclésiastiques autochtones. Ce sont, semble-t-il, les premiers qui nous imposent leurs vues sur l'Église, nous dictent les directives sur les besoins de notre Église. Les victimes, c'est nous, chrétiens et chrétiennes du Zaïre, évêques, prêtres et laïcs confondus.

La figure « bouc-émissarisée » du missionnaire a été évoquée succinctement dans nos analyses antérieures. Dans une étude bien fouillée, le spiritain canadien Lucien Laverdière en a dégagé des caractéristiques fort intéressantes à partir de la littérature en pays francophones d'Afrique noire⁴¹. Les résultats de ses recherches éclairent la perception post-missionnaire du missionnaire au Zaïre. En gros, le missionnaire est le héraut de l'Évangile, le « sachant tout », le fortuné, l'éducateur, l'architecte, l'hôte, l'étranger, etc. Ces images sont généralement issues des décennies d'avant 1960. La plupart d'entre elles persistent, sans trop s'améliorer. D'autres sont venues s'y ajouter, et c'est elles qui nous intéressent, parce qu'elles sont dominantes. On les trouve bien sûr dans la littérature, écrite ou orale, mais aussi dans les rapports qu'on entretient avec les missionnaires dans la vie quotidienne. Le moins que l'on puisse dire c'est que le missionnaire reste une figure ambiguë. Il est comme dit le Professeur Bimwenyi Kweshi Oscar, l'étranger qui est paradoxalement une chance et une menace pour l'Église locale⁴². Tout en reconnaissant cette ambivalence, il nous apparaît que le missionnaire est un bouc-émissaire en contexte post-missionnaire. On charge, de l'une ou l'autre manière, sur ses épaules le fardeau de nos tâtonnements ecclésiaux. Tout n'est certes pas faux, mais ce n'est pas, nous semble-t-il, une raison pour nous y appesantir comme on le fait en post-mission. Là où les apories refont surface c'est quand on voit l'immense travail des missionnaires dans notre Église. En dépit de tout ce qu'on dit d'eux, on les courtise avec ferveur pour obtenir des subventions pour nos projets de développement, pour garder notre argent dans les procures ou même pour faire marcher notre oeuvre d'évangélisation. C'est à eux qu'on recourt le plus souvent pour prêcher des retraites dans les communautés et animer des sessions de pastorale. On dépense parfois des sommes énormes pour faire

⁴⁰ KABOU, A., *Op. cit.*, p. 106.

⁴¹ LAVERDIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987.

⁴² BIMWENYI-KWESHI, O., « Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, p. 50-53.

venir ces prédicateurs au talent presque inné de Bruxelles, de Paris ou d'une quelconque ville lointaine du pays pour les retraites des évêques, des prêtres et des soeurs autochtones, alors que parmi les autochtones on en trouve qui ont à la fois la compétence et la richesse d'une expérience approfondie en Jésus-Christ. Étrange complexe du missionnaire qui nous hante ! En somme, ceux qu'on accuse, peut-être à bon escient, on les utilise en même temps pour finalement se plaindre à leur sujet. On leur fait plus confiance qu'aux autochtones, et on n'use d'aucune rigueur pour qu'ils s'intègrent vraiment dans la mentalité du terroir.

Un autre volet de cette situation aporétique c'est que les griefs contre les missionnaires masquent complaisamment nos propres bévues. Nous avons parlé plus haut du scandale de la mauvaise gestion, du manque d'initiatives, de la fuite des responsabilités, etc., qu'on observe dans notre Église post-missionnaire. Il s'agit des aspects de notre propre responsabilité qu'esquivent la bouc-émissairisation et la victimisation. Il y a quelques années, le jésuite belge Jean-Marie Van Parys disait : « Que les Zaïrois cessent de chercher ailleurs les coupables de leurs malheurs. À ces malheurs, il leur appartient, à eux avant tout, de mettre fin »⁴³. Pourquoi ne se demande-t-on pas comment la domination réussit si bien chez nous ? Il appert qu'il y a quelque part un manque flagrant de confiance en soi, une méfiance face à notre propre capacité d'action. La répétition et l'adaptation des initiatives pastorales laissées par les missionnaires illustrent justement ce doute à l'égard de notre propre inventivité. Tout se passe comme si nous n'avions pas les mêmes textes fondateurs du christianisme, la même foi, la même Tradition et finalement le même Christ vivant pour l'éternité et le même Esprit qui souffle où il veut, comme il veut et quand il veut... Que faisons-nous de tout l'arsenal du dépôt de la foi, capable de nous ouvrir à ce Dieu agissant dans notre société ?

Le siège apostolique est l'autre bouc émissaire à qui nous attribuons nos blocages ecclésiaux. Il a été longtemps question de l'impérialisme romain dans le chapitre précédent. Il importe à présent de voir les choses autrement. Paul VI dit que « nous sommes désormais nos propres missionnaires », que « nous pouvons et nous devons avoir un christianisme africain ». On ne se demande pas ce que nous avons fait de cette parole le plus souvent citée dans nos productions théologiques. Comme nous l'avons démontré

précédemment, le discours romain a ses apories face à notre Église, mais cela suffit-il pour nous démobiliser ? Par de là ces manœuvres des curies romaines, que faisons-nous de notre liberté d'enfants de Dieu ? Comment gérons-nous notre autonomie ainsi que les latitudes que reconnaît le concile Vatican II aux Églises particulières du monde entier ? Ces questions sont en veilleuse. Notre responsabilité dans la longue discussion sur le rite zaïrois, ainsi que dans le cas du concile africain, est bien connue. Par ailleurs, les accusations que, paraît-il, certains missionnaires occidentaux oeuvrant chez nous portent à Rome ne sont-elles pas souvent fondées ? Les chrétiens et les chrétiennes de la base les murmurent souvent, mais nous demeurons sourds, indifférents, en attendant que la situation s'aggrave, que Rome nous envoie des émissaires pour enquêter. Le cas du pamphlet d'un groupe de chrétiens de Boma signalé ailleurs en est une illustration.

Jusqu'ici, nous n'avons parlé que de la responsabilité collective des successeurs. À l'analyse, on se rend bien compte que la bouc-émissairisation et la victimisation existent entre les héritiers eux-mêmes. Ainsi que l'ont montré les rapports entre évêques, prêtres, théologiens, religieux, religieuses et laïcs, on se renvoie la balle, selon qu'on est dans tel ou tel camp. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'observer ce que nous avons dit à propos de la vie ecclésiale en CEB et de la pratique théologique. On s'entr'accuse sans reconnaître ses propres faiblesses⁴⁴. Les théologiens pensent que les évêques sont des « épigones » et de surcroît règnent comme des chefs coutumiers. Les évêques narguent les théologiens qui ne produiraient que des oeuvres coupées de nos réalités quotidiennes, en tout cas abstraites, et ils accusent les laïcs d'être amorphes et les considèrent sans maturité évangélique⁴⁵. De leur côté, les laïcs se plaignent d'être pris en otage ou écrasés par l'autoritarisme et le cléricalisme des prêtres et des évêques. Les prêtres se disent coincés entre les directives des évêques et la grogne des laïcs. Les religieux et religieuses pensent que la responsabilité de l'édification d'une Église locale revient exclusivement à la hiérarchie et au clergé locaux. La « lutte des « clerics » » que prédisait naguère le Professeur Mudimbe a effectivement lieu, elle s'amplifie au fur et à mesure que la post-mission s'étire dans le temps⁴⁶. Elle se livre non seulement entre une « Église catholique

⁴³ VAN PARYS, J.-M., *Art. cit.*, p. 21.

⁴⁴ La consultation du clergé en 1970 a dévoilé, à cet égard, les frustrations des uns et des autres.

⁴⁵ Qu'on se réfère à l'expression « laïcat adulte » en vogue dans notre Église.

⁴⁶ MUDIMBE, V.Y., « Regards sur l'Église catholique au Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, p. 76-79.

blanche »⁴⁷ et une « Église catholique noire »⁴⁸, comme a dit Mudimbe, mais au sein de chacune de ces Églises, il y a des sous-ensembles en perpétuelle confrontation. Les gens se renvoient dos à dos tout en menant apparemment une vie communautaire. La pyramide est donc brisée à la base, fissurée de l'intérieur et le tout est coincé entre de gigantesques rochers.

Ce qui étonne, c'est la façon dont les uns et les autres se défendent et justifient cet état de choses. Autant de fuites des responsabilités et d'alibis qui constituent des entraves à l'émergence d'une Église locale ayant une personnalité propre. Nous ne nions pas que toutes leurs allégations soient vraies au moins en partie, mais c'est le fait de s'innocenter qui étonne. On ne sait plus à qui revient la responsabilité de bâtir l'Église, alors que c'est tout le monde qui doit s'y mettre, dans un esprit de coopération et de dialogue qui fait gravement défaut dans l'Église de chez nous.

Le silence sur notre lourde responsabilité dans le piétinement de l'Église nous pousse à formuler deux remarques.

1) D'une part, ce mutisme autour de notre rôle a conduit à une littérature d'« édification », comme dit le Professeur Fabien Eboussi Boulaga. En effet, il est frappant qu'il n'existe quasiment pas d'études théologiques critiques sur la post-mission au Zaïre. On

⁴⁷ Voici qu'en dit l'auteur: « Soit donc un corps important : celui des congrégations et ordres religieux, en leur diversité et leurs différences, et dont les membres sont, en majorité, Européens, descendants des missionnaires d'hier. Dans l'espace de la nouvelle catholicité zaïroise d'après l'indépendance, ces Ordres sont signes et symboles de la solidarité d'un système. Sévèrement organisés en unités d'action et de travail, soumis à une règle précise et vivant des valeurs et de l'esprit d'une tradition, les religieux se vouent, dans la compétence que leur suppose leur Ordre, à ces missions précises qu'ils conduisent avec l'efficacité que permet l'absence de tout souci en ce qui regarde la vie matérielle. C'est « l'Église Catholique Blanche ». Elle a certes ses Zaïrois, plus ou moins convenablement intégrés. Mais elle est, principalement, un corps européen présentant clairement les trois caractères sociologiques qui fixent, dans une formation sociale, le seuil de toute efficience possible : la richesse matérielle, le pouvoir et le prestige », *Art. cit.* p. 78.

⁴⁸ « En face de cette « Église Catholique Blanche », écrit l'auteur, une « Église Catholique noire » composée de prêtres séculiers africains. Sociologiquement, bien que vivant dans leur pays et incarnant, jusque dans leurs limites, l'avenir de l'Église Catholique, individuellement comme collectivement, ils ne sont ni « riches », ni « puissants », ni « prestigieux » au sens où j'ai situé les membres de « l'Église Blanche ». Certes quelques-uns d'entre eux ont socialement réussi: ils mènent grand train, roulent en Mercedes, vivent en un luxe que connaissent peu de « princes » du monde des affaires ou de la politique, et font preuve d'un pouvoir qui relève d'une fureur politique désarmante. Ils sont l'exception confirmant la règle générale: un clergé pauvre, au total soumis aux violences et inquiétudes que désigne normalement tout dénuement; celui-ci marque aussi une évidence parfaite: l'exercice de la vertu et le respect des normes librement choisies s'accommodent, en général, plus facilement en un contexte des possibilités raisonnables de secours institutionnels et des exigences normales de bien-être ». *Ibid.* p. 79.

se réfugie le plus souvent dans les thèmes où n'apparaissent pas nos « pannes » d'Église. On s'éparpille en exaltant ce qui apparaît bon pour l'exotisme : la beauté extérieure et l'ambiance africaines des communautés locales, alors que celles-ci vivent des drames profonds. L'esthétique vestimentaire et le folklore liturgique nous inspirent beaucoup et nous hantent presque. La tendance semble à la revendication, bien que légitimement, mais aussi à l'ébauche des théories utopiques d'avenir en l'absence d'autocritique suffisante et d'évaluation de nos possibilités d'y parvenir. L'autocritique fait peur et constitue, aux yeux de beaucoup, un handicap pour la marche de notre Église. L'unanimité est exploitée à fond, avec un empressement presque hystérique. Rien d'étonnant, alors, à ce que les critiques du courant de l'inculturation soient rares ou en tout cas tardives au Zaïre. Qu'on se rappelle ici le tollé suscité par la publication d'une brochure par le Cardinal Malula stigmatisant les moeurs des prêtres de Kinshasa en 1987⁴⁹. Nombre de nos compatriotes y avaient trouvé une dénonciation indue, alors que ce n'était qu'une tentative d'un regard lucide sur soi, une autocritique sur notre propre identité. Quoi qu'on pense, un tel effort s'impose pour le progrès de l'Évangile chez nous. Il faut peut-être recourir à un élément culturel pour comprendre en profondeur cette situation.

2) La sorcellerie est un vecteur culturel très influent en sociétés africaines. Elle hante tout le monde, petits et grands, citadins et villageois, chrétiens et non chrétiens. Quelle que soit la puissance de la foi ou le niveau d'instruction cartésienne, notre psychologie en est fortement marquée. Cela a fait dire à une religieuse occidentale, en mission en Afrique depuis trois décennies, que les Africains et Africaines vivent dans la peur existentielle constante. Tout en se présentant comme un langage qu'il faut interpréter, ainsi que l'a si bien démontré le Professeur Buakassa⁵⁰, la sorcellerie dans nos milieux suscite une réaction essentiellement accusatrice. Celle-ci consiste, en effet, à trouver les causes de ses malheurs toujours hors de soi. Il en résulte un procédé qui « bouc-émissairise » en tout cas l'autre, les autres, la société. Il nous semble que la bouc-émissairisation et la victimisation subséquente sont un transfert de cette logique dans un cadre ecclésial. Ce transfert nous semble inconscient ; c'est pourquoi, sa reconnaissance ne fera pas l'unanimité dans le monde de chercheurs. C'est pourtant une ouverture qui pourrait ex-

⁴⁹ MALULA, J.-A., *Essai de profil des prêtres de l'an 2000*, Kinshasa, 1987.

⁵⁰BUAKASA, T.K.M., *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, Unaza-Cedaf, 1973.

pliquer les attitudes des agents de la post-mission qui escamotent nos hésitations et nos pusillanimités. En prendre conscience serait déjà assez bénéfique pour l'Église du Christ en Afrique noire.

Pour conclure ce point, il nous semble clair que la bouc-émissairisation et la victimisation qui ont élu domicile dans notre Église montrent à quel point nous manquons la maîtrise de notre histoire, celle de notre Église locale et celle de notre société. Elles sont des mécanismes d'alibis qui cachent une dérive qui, comme on l'a vu dans le chapitre cinquième, caractérise profondément nos façons de faire Église dans la post-mission. Tant que ces manoeuvres demeureront, il est fort à parier que nous ne construirons jamais une Église à la mesure de nos possibilités, réellement ensouchée dans notre milieu, dans nos mentalités. Nous pérenniserons une Église étrangère rêvant toujours de véhiculer un christianisme africain qui ne cesse de s'éloigner à l'horizon de nos utopies. L'Église post-missionnaire sera toujours une « aventure ambiguë » comme dit Cheik Amidou Kane. C'est là, nous semble-t-il, un aspect non négligeable de la problématique ecclésiale de la post-mission. Il reste à voir comment elle s'exprime en regard de la vocation spécifique de l'Église.

VII.6. L'APORÉTIQUE FACE À LA VOCATION SPÉCIFIQUE DE L'ÉGLISE

L'Église de Dieu a des exigences liées à sa nature et à sa mission. Quelle que soit l'image qu'elle prend en un lieu, l'Église a quelque chose d'intime qu'elle ne saurait sacrifier à aucun prix. Elle est Église du Christ, mais aussi Église des baptisés parmi lesquels certains exercent divers ministères⁵¹. Sa mission est liée à sa vocation de toujours qui est d'être une anticipation, un signe avant-coureur du royaume de Dieu.

En tant qu'Église de Dieu, l'Église particulière du Zaïre ne peut, sous quelque prétexte que ce soit, se départir de cette exigence qui est l'expression de sa nature. À partir de l'ecclésiophanie que sont les quelques pratiques pastorales analysées plus haut, il nous a semblé indispensable de cerner d'autres aspects de sa problématique sous cet

⁵¹ Voir par exemple PARENT, R., *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs / laïcs*, Montréal-Paris, Editions Paulines-Cerf, 1987; CONGAR, Y., *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969, p. 9.

angle. Une brève note rappelant les rapports entre Église et royaume de Dieu s'impose. Nous montrerons ensuite comment l'Église post-missionnaire du Zaïre s'est jusqu'à présent comportée face à l'ébauche du Royaume qui apparaît comme sa vocation et son but ultime.

a) *Brève note sur l'Église et le royaume de Dieu*

Le royaume de Dieu est une donnée fondamentale de l'enseignement du Jésus des Évangiles. La doctrine de Jésus est entendue comme une annonce du Royaume, de sa réalisation déjà commencée en ce monde. La tension vers l'eschatologie y apparaît clairement. Les paraboles l'expriment de manière fort suggestive, à travers un symbolisme qui allie réalisme et utopie. Les miracles de Jésus sont une preuve que le Royaume est désormais là (Lc 11, 20). De leur côté, les apôtres ont fait de l'annonce du Royaume la thématique principale de leur prédication (Ac 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28.23.31). Cela implique une connotation théologique fondamentale. Comme en témoigne l'histoire de la théologie, la fonction et la position de l'Église par rapport à ce Royaume ont alimenté le débat au cours des siècles passés. Une compréhension plus crédible a vu le jour avec l'avènement du Concile Vatican II.

Une des erreurs monumentales de l'ultramontanisme a été de confondre naïvement l'Église et le royaume de Dieu. L'idéologie de la Contre Réforme s'y est sans doute glissée. L'ecclésiologie de Vatican II a heureusement corrigé cette conception à tout le moins trop prétentieuse. Elle a ainsi opéré un dépassement et un déplacement significatifs qu'on estime plus conformes à l'Évangile. L'Église est ainsi conçue dorénavant comme un reflet anticipatif du Royaume⁵², ce qui rejoint heureusement ce que nous affirmons dans le *Pater*: que ton règne arrive. Le Professeur Hans Küng a vu juste quand il a déclaré que

« l'Église n'est pas un « degré préliminaire », mais un SIGNE AVANT-COURREUR du règne définitif de Dieu: signe de la réalité, déjà présente en Jésus-Christ, du règne de Dieu : signe avant-courreur de la consommation encore à venir du règne de Dieu. Donc, tout le sens de l'Église ne se trouve pas en elle-même, ni dans ce qu'elle est, mais dans ce vers quoi elle va. Le règne de Dieu est ce que l'Église espère, atteste, annonce. L'Église n'est pas porteuse ni détentrice du règne de Dieu qui vient et qui en même temps est déjà présent, elle en est le HÉRAUT, celle qui le proclame et

⁵² Voir par exemple *LG*, 5.

l'annonce. C'est Dieu lui-même qui fait advenir ce règne, et l'Église se tient tout entière à son service »⁵³.

Il en découle qu'en s'édifiant ici bas, dans un contexte particulier, l'Église ne chemine qu'en fonction de son but ultime qui définit sa vocation: le royaume de Dieu. C'est un impératif émanant du Seigneur comme l'enseignent les Écritures. Dès lors, le cheminement d'une Église dans la conjoncture historique trouve sa vraie signification de pérégrination en vue de cette finalité dont on ne saurait se détourner. Les gestes d'Église, ses activités, ses prises de position devant les diverses situations humaines, son agir global, etc., sont à proprement parler voués à l'annonce du Royaume.

L'Église ne peut aucunement avoir la prétention d'épuiser la réalité du règne de Dieu. Elle est impérativement appelée à en témoigner dans ses quêtes silencieuses, à correspondre le plus convenablement possible à sa nature de Corps du Christ. Mais son témoignage s'exprime en des pratiques concrètes qui reflètent, quoique improprement, un Royaume en état de réalisation dont l'accomplissement total est encore à venir. Ses pratiques sont donc censées indiquer les voies du Royaume et conduire à Dieu.

Par ailleurs, ce royaume de Dieu a des caractéristiques propres qui sont évoquées dans la prédication de Jésus et des apôtres. Il s'agit d'un Royaume auquel n'accèdent que les pauvres et les humbles de coeur, et les assoiffés de justice, de paix et d'amour (Rom 14, 17). Il n'est donc pas une catégorie idéale, qui irait en contradiction avec la pratique même de Jésus, mais une réalité qui se traduit concrètement déjà en Église, dans ce monde, sans la prétention de l'achever complètement. Dès lors, la responsabilité de traduire ce Royaume dans les actes est une mission impérative de toute Église en son lieu et dans sa pratique, autrement l'Église ne serait qu'une institution idolâtrique. Cette esquisse nous amène à sonder le niveau de conformité de l'Église qui est au Zaïre à cette vocation suprême dans son auto-accomplissement post-missionnaire. Faisons remarquer dès l'abord qu'il est indéniable que dans les pratiques ici considérées, l'oeuvre du Royaume est, en partie, en gestation. En administrant les sacrements, en vivant l'Évangile en CEB, en interpellant les chrétiens et chrétiennes à vivre intensément le projet de Jésus dans le contexte qui est le nôtre, etc., l'Église de la post-mission annonce

⁵³ KÜNG, H., *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris, DDB, 1972, p. 69.

à sa façon le Royaume. Au regard des enjeux de notre contexte, nous nous limitons ici à y confronter cette manière de l'Église locale de s'édifier aux trois caractéristiques du Royaume, à savoir l'amour, la justice et la paix, dans la vie concrète de notre société.

b) Église sacrement d'amour et d'unité en contexte de tribalité et d'ethnicité

Par expérience, nous nous sommes rendu compte qu'une large polysémie entoure les notions d'ethnie et de tribu. Ces termes sont utilisés avec des acceptions différentes selon les continents. Il importe, pour dissiper toute confusion, d'éclairer le vocabulaire. Nous décrirons ensuite la dérive manipulatrice qui a engendré les vices qui interpellent la conscience de l'Église de la post-mission et la façon dont elle exerce sa vocation de sacrement d'amour et d'unité comme reflet du Royaume.

- Tribalité et ethnicité, des sentiments naturels

Comme on l'a vu dans le chapitre premier, le Zaïre est une mosaïque de quelque 250 tribus qu'on appelle aussi ethnies. C'est donc un État fondé sur un type particulier de confédération forcée des tribus présentes sur le territoire. Tout en tenant mordicus à un nationalisme précaire, les Zaïrois et les Zaïroises se définissent toujours déjà et nécessairement par rapport à leur tribu ou ethnie respective. Ils ont un sentiment que des chercheurs appellent « ethnicité » ou « tribalité ». Dans son étude sur la politique au Congo, Crawford Young définit l'« ethnicité », comme « le sens actif de l'appartenance à une unité ethnique que l'on trouve, disait-il, chez presque tous les Congolais »⁵⁴. De son côté, l'équipe des *Nouvelles Rationalités Africaines* préfère le concept de « tribalité », entendue « comme le fait tout à fait naturel et, en lui-même « neutre » d'appartenir à une tribu »⁵⁵. En règle générale, la tribalité insiste, selon beaucoup d'approches de chercheurs, sur la dimension politique à consonance souvent négative; tandis que l'ethnicité est porteuse d'une consonance culturelle, bien souvent positive. Dans les deux cas, ce phénomène, présent dans toutes les couches de la société, fonctionne, pour parler comme

⁵⁴ YOUNG, C., *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa, Éditions universitaires du Congo- Centre de Recherche et d'information Socio-politiques, 1968, p.108.

⁵⁵ DIMANDJA, E.T., « Éditorial », dans *Les incidences de la tribalité*, numéro spécial des *Nouvelles rationalités Africaines*, 11, 3 (1988), p. 334.

le Professeur Dimandja reprenant une image de Jacques Berques, « tantôt comme un plus grand commun diviseur, tantôt comme un plus petit commun dénominateur »⁵⁶.

Ce phénomène marque profondément la société zairoise sous tous ses aspects : politique, culturel et religieux. Au plan politique, ethnicité et tribalité ont toujours été les critères privilégiés dans le recrutement des membres des partis politiques et des classes dirigeantes. Déjà à la veille de l'indépendance, l'ABAKO⁵⁷ était reconnu et l'est encore aujourd'hui, comme un parti des bakongo du Bas-Zaïre. Le MNC⁵⁸ porte les couleurs des tetela et gens de Bandundu. Depuis l'ouverture du pays au multipartisme, brutalement interrompu par l'avènement de régime actuel, l'UFERI⁵⁹ a la réputation d'être un parti à majorité katangaise. La liste est longue. C'est à bon droit que le Professeur Kaumba Lufunda affirmait, il y a quelque temps, que la tribalité est un acteur politique très actif au Zaïre⁶⁰. Au plan socio-économique, les Associations culturelles et les tontines qui prolifèrent dans notre société sont de type tribal ou ethnique. Elles regroupent les originaires d'une même tribu ou d'une même ethnie. Par ailleurs, les ressortissants d'une même ethnie s'agglutinent souvent dans un même quartier en ville, où on parle en langue maternelle et perpétue les coutumes comme si on était au village. Au plan religieux, sauf le cas de Kinshasa et des paroisses citadines, nos diocèses sont constitués des tribus vivant côte à côte. L'Église kimbanguiste, par exemple, est reconnue, en vertu sans doute de son origine en terre kongo, comme une Église des bakongo. Quant aux Bapostolo, ils ont la réputation de se recruter dans les tribus du Kasai, etc. La tribalité est donc une réalité avec laquelle il faut absolument composer. Jusqu'à là, les choses paraissent normales, naturelles, et pourtant...

- La dérive tribaliste ou ethniciste

Les politiciens zairois ont vite compris que le fait tout naturel de la tribalité ou ethnicité pouvait servir à des fins politiques dont les incidences sont, somme toute, né-

⁵⁶ *Ibid.*, p.335.

⁵⁷ ABAKO= Alliance des bakongo. Un des premiers partis politiques du pays.

⁵⁸ MNC= Mouvement national congolais. C'est le parti fondé par l'illustre Patrice Lumumba, le héros national du pays.

⁵⁹ UFERI= Union des fédéralistes et des républicains indépendants.

⁶⁰ KAUMBA, L., « Églises, partis politiques et tribalité », dans *Églises et démocratisation en Afrique*, p. 111-133.

fastes. La manipulation de ce phénomène s'est vite affirmée et a tourné au vinaigre. Ainsi est née le tribalisme ou l'ethnicisme, entendu comme la tendance à faire prévaloir, à surestimer sa tribu ou son ethnie dans ses valeurs et à favoriser ses membres⁶¹. La société zaïroise post-coloniale s'est construite en recourant sans cesse à la manipulation de ce sentiment auprès de notre population sur tous les plans⁶².

Les répercussions de cette manipulation au plan de la vie quotidienne ont engendré une forme de culture invétérée de xénophobie, de haine et d'exclusion. Cette culture est la plupart du temps en veilleuse, virtuelle, en attendant de monter au galop chaque fois que la situation sociale lui ouvre des soupapes. Bien entendu, l'autre est-il perçu aussi comme une chance en temps de paix et d'absence de crise⁶³. Il reste que la mentalité tribaliste est prête à se manifester à partir d'une simple frustration. Dans la logique du tribalisme, l'autre appartenant à une tribu autre que la sienne est souvent perçu comme une menace, un adversaire. Cela s'est soldé, dans notre pays comme ailleurs en Bosnie et au Rwanda, par des affrontements sanglants entre tribus ou ethnies, même si, en principe, le tribalisme ou l'ethnicisme est honni. La seule période de la post-mission qui nous concerne a enregistré d'innombrables luttes ethniques de plusieurs catégories. Au Katanga, jusqu'à il y a peu, l'élite autochtone était systématiquement exclue de la gestion des sociétés minières; on l'a longtemps traitée en exilée sur son propre territoire. La frustration a donné lieu à une haine généralisée contre les ressortissants des autres provinces zaïroises, particulièrement les kasaïens, majoritaires, occupant les postes clés dans ces sociétés minières. Outre les factions armées de la rébellion d'après l'indépendance, ces dernières années, des affrontements sanglants ont éclaté: entre Katangais et Kasaïens au Shaba, Bahema contre Balendu dans l'Ituri, Bahunde contre Banyarwanda dans le Nord-Kivu, etc. Les kasaïens sont, aujourd'hui au Zaïre, le peuple « mal aimé » dans toutes les provinces, sauf bien sûr chez eux. Curieusement, c'est au sein de ces populations kasaïennes qu'il y a eu des tueries entre clans rivaux qui se dis-

⁶¹ Voir IPO, A.M., « Expression de la tribalité dans le milieu urbain du Zaïre. Considérations socio-linguistiques », dans *Les incidences de la tribalité*, p. 383.

⁶² D'intéressantes études ont été menées là-dessus. Outre les écrits déjà cités, voir notamment: KABUYA, L.S., *Idéologies zaïroises et tribalisme*; SAMBA, K., *Phénomène d'ethnicité et conflits ethnopolitiques en Afrique noire post-coloniale*, Kinshasa, PUZ, 1982.

⁶³ Ainsi se comprend ce qu'a écrit le Professeur Bimwenyi pour qui chez les luba, l'étranger est à la fois une chance et une menace. Voir BIMWENYI-KWESHI, O., *Art. cit.* 50-53. Fort curieusement, c'est au sein de ces populations kasaïennes qu'il y a eu des tueries entre clans rivaux qui se disputent des terres depuis des années.

putent des terres depuis des années. Au sein de certaines tribus, les querelles de terre ou de cohabitation tournent souvent à des empoignades de gladiateurs, offrant le spectacle des plus désolants où on n'a même pas le temps d'enterrer les morts et d'accomplir les rites funéraires selon nos coutumes. Les querelles de palmeraies chez les bahemba du Katanga, par exemple, constituant près de 90% des procès au tribunal territorial, sont ici un cas devenu un rite. Voilà le contexte dans lequel l'Église de la post-mission exerce sa vocation d'anticipation du royaume de Dieu. Voyons comment elle s'est accomplie.

- Le « ponce pilatisme » à son comble

Ne considérant que les pratiques pastorales ici analysées, les traces d'un engagement de l'Église dans ces réalités pour faire triompher les valeurs du Royaume sont quasi absentes. L'Église s'est souvent limitée à des pratiques ponctuelles de réconciliation, là où la situation s'est trop aggravée. Quant à sa pratique épistolaire, elle est simplement allusive, se contentant de dénoncer ce qui fait le lot de ce qu'elle appelle le « mal zaïrois ». Son attitude relève, dans l'ensemble, du « ponce pilatisme ». L'Église préfère interpeller plutôt que de mettre en route d'autres formes de pratiques qu'on peut estimer plus efficaces. On sait pourtant que, comme l'a si bien dit le français Hervé Legrand, « l'Évangile ne saurait être vivant dans une Église sans que celle-ci exerce « le ministère de la réconciliation » (2 Co 5, 17, 20) »⁶⁴.

Comme on peut s'en douter, nos chrétiens et chrétiennes sont également, soit victimes, soit acteurs et actrices de cette situation déplorable. Le drame du diocèse d'Isangi dans la province ecclésiastique de Kisangani mentionné dans le chapitre quatrième en est un indice. Tout en y étant impliqués, nos fidèles continuent de communier, de recevoir les sacrements, apparemment sans remords, dans l'indifférence totale des hommes et des femmes d'Église. Tolérance ou lâcheté ? Laxisme et démission certainement, pourrait-on dire. C'est pourtant là que doit se construire le Royaume dans sa germination. Le Christ n'a-t-il pas dit que « quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande,

⁶⁴ LEGRAND, H., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans LAURET, B. et REFOULÉ, Fr. (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Tomme III : Dogmatique, Paris, Cerf, 2e édition corrigée, 1986, p. 163.

devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande » (Mt 5, 23-24). Dans ses épîtres, Saint Paul fait une place importante à l'unité des disciples du Christ dans les communautés qu'il a fondées. Un Cyprien s'est fait apôtre de la réconciliation et témoin de l'unité dans un contexte déchiré par des divisions de toutes sortes. Autant d'indices d'une pratique qui invite l'Église à s'impliquer avec l'âme tout entière dans ce qui tisse la vie des communautés pour y manifester la puissance du Royaume auquel les chrétiens et chrétiennes doivent aspirer de toutes leurs forces. On le voit, une Église post-missionnaire qui prétend être témoin de l'amour et de l'unité, propres au Royaume, passe à côté de sa mission et s'englue, pour ainsi dire, dans un processus aporétique. En effet, cette Église proclame d'un côté un Royaume qui promeut les vertus de l'unité, de l'amour et de la réconciliation, et de l'autre ces vertus auxquelles elle croit sont en souffrance dans la société et en son sein même. Il appert que l'Église prend la forme d'une mère compatissante par ses allusions aux maux sociaux, mais indifférente au sort de ses enfants dans sa pratique. Cela est apparu tout au long de la post-mission. Au début des années 1960, on n'a enregistré aucune tentative de ce qu'il est convenu d'appeler « thérapie ecclésiale » pour mettre fin, à tout le moins, soulager le traumatisme de la colonisation. Pendant les années de la dictature de Mobutu, à part quelques cas isolés sans lendemain, des pratiques de résistance à l'oppression n'ont surgi nulle part. En post-mission, tout se passe comme si le Royaume n'était pas combattu, en tout cas entravé dans les pratiques sociales et culturelles, par les forces du mal. Le souci premier semble avoir été de s'adapter aux circonstances socio-politiques nouvelles pour conserver le statut d'un type d'Église, sinon ses privilèges mondains. Il sied ici de se rappeler ce que nous a appris l'itinéraire sinueux du héros *d'Entre les eaux*: les intérêts de l'Église dans notre pays coïncident-ils avec ceux des humains et de Dieu ? Grave question qui donne à penser.

Au plan d'une pratique ecclésiale, estimée crédible, apparaît une dualité entre le monde de l'Église et celui de la vie ordinaire des gens dont le théologien espagnol Jésus Espeja dit très pertinemment qu'elle parle à l'Église⁶⁵. Par delà cette insuffisance d'attention à ce genre de problèmes pourtant criants dans notre société, l'Église manifeste sa déconnexion, son divorce d'avec nos réalités où le Royaume doit pourtant prendre corps.

D'une part, il y a la foi à vivre et qui ne concerne le plus souvent que le monde de la vie spirituelle. D'autre part, il y a la vie du monde réel avec ses angoisses existentielles. Entre les deux, il existe un hiatus manifeste, comme le révèle l'expérience de la catholicité post-missionnaire au Zaïre. Autrement dit, chaque fidèle est une double personne. Une première qui pratique la religion dans une Église de la tranquillité et de l'indifférence où on prie et crie à l'africaine, une deuxième personne coincée dans des étranglements socioculturels qui semblent d'un autre ordre, en tout cas loin de ses exigences chrétiennes. Pris dans cet inconfort, les fidèles zaïrois, à en croire leurs propres témoignages, effectuent un va et vient désespéré entre le monde de leur foi qu'ils situent hors de la vie quotidienne et celui de la tradition qui leur offre des solutions éphémères. C'est dans cette perspective que se comprend, nous semble-t-il, ce qu'a déclaré naguère le Professeur Bimwenyi : « Le matin à la messe, le soir chez le devin, amulette en poche et scapulaire au cou, tenant ainsi deux bouts de la corde, ils croient se ménager les meilleures chances en réunissant autour d'eux tous les atouts possibles. « On va toujours essayer et voir ce qui serait le plus efficace » »⁶⁶.

c) *Église reflet de la justice du Royaume en contexte d'injustice institutionnalisée*

On le sait, et c'est un impératif reçu de Jésus, la justice de Dieu est à vivre dès ici bas, au quotidien. Cette justice n'est pas platonique, mais soucieuse de s'inscrire dans le vécu social. Et l'Église, dans son inscription historique est censée en être le témoin, le martyr, au sens plénier⁶⁷.

Dans la post-mission, il ne s'agit pas, vis-à-vis de cet aspect de sa vocation, d'une simple contradiction attribuable à toute oeuvre humaine en regard de l'idéal chrétien, mais d'une impasse notoire qui ternit, tout bien considéré, son propre visage et dilue le sérieux du message dont elle a la suprême responsabilité. La post-mission se contente de proclamer un message de justice en chaire ou dans les lettres pastorales, sans engagement au plan pratique.

⁶⁵ ESPEJA, J., *Église, mémoire et prophétie* (Théologies), Paris, Cerf, 1987, p. 12.

⁶⁶ BIMWENYI-KWESHI, O., *Art. cit.*, p. 56.

⁶⁷ PAUL VI, *Octogesima adveniens*, 43; SYNODE DES ÉVÊQUES. IIe Assemblée Générale, *Justitia in mundo*, 1971. Les lettres de Jean Paul II abondent dans le même sens.

Notre propos précédent a démontré à quel point la société zaïroise est un monde de violence à multiples facettes, d'injustice de tous ordres et d'écrasement de la personne humaine. De ce point de vue, l'homme y apparaît hors des sentiers de l'Église. Quoi de plus aberrant que de noter l'absence quasi totale, dans les pratiques privilégiées par l'Église institution, celles consacrées aux droits humains. On l'a vu, les commissions *Justice et Paix* généralisées en 1990 n'ont qu'un impact éphémère, encore à parfaire, et sont le plus souvent l'oeuvre de personnes isolées. Elles sont une figuration qui connaît, jusqu'à ce jour, un piétinement qui contraste avec les appels répétés de la société. Quant aux groupes de réflexion critiques comme *Amos, Justice et Libération, Jérémie* et autres *Amis du Père Matota*, véritables alternatives à l'indifférence et à la mollesse des chefs d'Église, ils connaissent des problèmes que nous avons mentionnés plus haut dans cette étude. Ils sont les brebis galeuses parmi les enfants de Dieu que la hiérarchie veut mater et que le pouvoir dictatorial tente de dévorer à tout moment. À cet égard, l'Église post-missionnaire semble avoir déclaré forfait dans son combat pour défendre la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27). Elle esquivait une responsabilité vis-à-vis des droits humains dont la violation est pourtant un appel pressant, sinon le défi de notre siècle⁶⁸, particulièrement dans notre société.

Outre les déclarations mort-nées des lettres épiscopales semées à tout vent, le profil de sa pratique réelle relève d'une aporie qu'on ne saurait taire longtemps. On sait que la culture traditionnelle, qui est en post-mission légitimement exaltée, peut bien servir d'instrument de lutte sociale et de résistance à toute forme d'oppression⁶⁹. La liturgie elle-même, comme l'ont dit les Pères synodaux en 1974, « peut être un lieu privilégié de formation à la justice »⁷⁰. Ces aspects font défaut dans nos manières d'être Église.

Autant le dire clairement, l'ampleur de cette tragédie ne saurait tolérer les simples allusions dont fourmillent les lettres *pastorales* et les dénonciations homilétiques.

⁶⁸ Les participants au colloque de Lourdes de 1982, bien qu'en majorité issus des sociétés démocratiques, ont perçu avec netteté la pertinence de cette question. Ils ont compris que par delà la dimension de la justice du Royaume qui est déjà présent dans les actes de l'Église, la question des droits humains touche bel et bien la charité, pierre angulaire de la mission de l'Église. Voir *Droits de l'homme. Défi pour la charité ?* Colloque organisé par la Fondation Jean Rodhain. Lourdes 11-13 novembre 1982, Paris, Éditions S.O.S., 1983.

⁶⁹ Là-dessus, voir CABRAL, A., *Unité et lutte*, Paris, Maspero, 1970.

Par contre, l'épiscopat se lance particulièrement dans des réquisitoires contre l'endettement du tiers monde⁷¹, geste louable en soi mais grevé de l'indifférence susdite à l'égard des problèmes proches. L'État rançonne les fonctionnaires et le patronat escroque ses employés à notre barbe, sans que l'annonce du Royaume suscite notre engagement pour les défendre et les aider à changer leurs conditions vitales devenues dès lors indignes de l'humanité.

Que dire de l'exploitation des femmes que perpétue une culture qui blesse notre appartenance au pôle positif de la modernité. Nous n'ignorons pas les multiples violations des droits humains en Église. Au Synode spécial pour l'Afrique, les orateurs l'ont reconnu sans ambages⁷².

En tant que signe du royaume de Dieu, l'Église post-missionnaire se doit, à toute force, de réinventer sa pratique face à la suite de la pratique même de Jésus. Les Associations des droits humains qui ont vu le jour avec l'avènement du multipartisme en 1990 sont, à cet égard, un énorme défi qui nous interpelle avec fermeté en tant que témoins du Royaume. Un dernier aspect de ce Royaume a retenu notre attention.

d) Une Église dans un monde où la paix est menacée

Les réflexions précédentes ont suffisamment montré que la conjoncture historique de la post-mission est profondément marquée par la violence. En effet, comme nous l'avons signalé dans le chapitre premier, dès le lendemain des années 60, des affrontements sanglants ont fait des milliers de morts, parmi lesquels beaucoup d'ecclésiastiques étrangers et autochtones. Après un semblant d'accalmie, d'autres guerres suivirent mais avec moins d'ampleur. Une autre guerre quasi quotidienne a vu le jour vers la fin de la décennie 70. Il s'agit de celle que mène l'armée contre son propre peuple qu'elle est sensée protéger. Les victimes de cette guerre se comptent par millions. La répression et la terreur du régime dictatorial constituent l'autre volet d'une guerre livrée contre le peuple zaïrois. Tout cela fait que la paix est constamment menacée, violée. L'insécurité

⁷⁰ *Justicia in mundo*, 61.

⁷¹ CEZ, *Le chrétien et le développement de la nation. Exhortation pastorale des évêques du Zaïre*, Kinshasa. Éditions du Secrétariat de la CEZ, 1988, n. 68-72.

⁷² JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 106.

des biens et des personnes est permanente. Comme l'a récemment souligné le *Catéchisme de l'Église catholique*,

« la paix n'est pas seulement absence de guerre et elle ne se borne pas à assurer l'équilibre des forces adverses. La paix ne peut s'obtenir sur terre sans la sauvegarde des biens et des personnes, la libre communication entre les êtres humains, le respect de la dignité des personnes et des peuples, la pratique assidue de la fraternité. Elle est « tranquillité de l'ordre ». Elle est oeuvre de la justice et effet de la charité »⁷³.

Comment l'Église post-missionnaire y oeuvre-t-elle ?

- *Une Église de la tranquillité*

L'Église de la post-mission s'est constituée comme un îlot de paix. Sa pratique rappelle celles des cieux où règnent la paix et la concorde et qui ont accouché de l'enseignement social de l'Église et des dogmes qui le régissent. Et pourtant les pratiques rappelées dans les chapitres deux à cinq et celles que nous n'avons pas pu y présenter ne portent presque pas de traces d'un combat pour la paix au nom du Royaume à faire advenir. De longs silences ont souvent entouré les cas flagrants de tortures morales et physiques de nos concitoyens et concitoyennes. Il est surprenant que les cas de pendaisons publiques des martyrs politiques n'aient suscité aucune réaction officielle ni un engagement de l'Église. Les signes prophétiques et le témoignage de la lumière qui font partie de l'identité de toute Église en son lieu d'accomplissement sont souvent précaires, presque inexistantes. Tout porte à croire que l'Église ne prend pas au sérieux, du moins dans ce domaine, sa vocation de militante de la paix. Tout en ne cachant pas sa compassion pour le peuple souffrant, l'Église s'avoue souvent vaincue avant même de s'engager dans un réel combat pour la paix⁷⁴. Elle n'ose pas s'aventurer sur ce chemin certes difficile mais indispensable en regard de sa mission. Cette pratique apparaît irréaliste et, à la limite, démentie par la gravité des faits contraires visibles dans la société.

Un regard lucide sur le cheminement de l'Église post-missionnaire au Zaïre révèle la démission de l'Église, elle qui est supposée être un artisan de la paix, selon l'ordre même de Jésus (Mt, 5, 9). On n'y note aucun acte concret de la résistance aux

⁷³ *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2304.

⁷⁴ Les lettres pastorales des évêques suggèrent ce constat.

menaces contre la paix ou pour sauvegarder le semblant de paix dont jouit le peuple zaïrois. Pire, ce sont ceux qui sèment la terreur et entravent la paix qui sont les amis de la hiérarchie de l'Église et dont celle-ci accepte si religieusement les cadeaux « publicisés ». Ce compromis et ce contre-témoignage endiguent inéluctablement l'annonce du Royaume dont l'Église a reçu la responsabilité ici sur terre. Dans cette perspective, nous pensons que la pluie de critiques des agents autochtones de la post-mission contre la complicité entre missionnaires occidentaux et colonisateurs mérite de tomber aussi sur leurs propres têtes. Dans un cas comme dans l'autre, ces alliances occultes sont porteuses d'ambiguïtés qui entachent la vocation prophétique de l'Église. En effet, on ne peut prétendre militer en faveur de la paix au moyen de discours semés à tout vent et mener en même temps de bonnes relations avec les ennemis de la paix. En ce sens, la pratique de l'Église post-missionnaire est bel et bien aporétique.

- *L'« à contre courant », un virage manqué*

Cette façon d'esquiver les responsabilités dans l'Église de la post-mission soulève une question théologique grave: l'auto-compréhension d'une mission intégrée. On le sait, l'Église est nécessairement Église d'un lieu. Autrement, elle se transforme en une institution idéologique à prétention universaliste. Dans le cas qui nous concerne, il nous semble qu'il y a ici insuffisance d'une compréhension ecclésiologique dans notre contexte historique. La constitution sur *L'Église dans le monde de ce temps* stipule pourtant que « la voix de Dieu nous parle dans ce monde et c'est un devoir permanent pour l'Église de scruter à fond les signes des temps »⁷⁵. La post-mission semble avoir limité son interprétation de ces signes en se contentant des fausses sécurités de certains moments de son histoire. Elle s'est souvent limitée au volet culturel du vécu de la foi, comme si le Zaïrois et la Zaïroise n'avaient que des problèmes liés à la culture. Axée sur cette option culturaliste, l'Église de la post-mission occulte gravement les exigences d'une mission à comprendre dans son champ propre d'accomplissement où se posent de lancinantes questions comme celle de la paix. Il y a ici un virage manqué, celui d'« à contre courant » dans une société qui en rappelle incessamment la nécessité. La tendance est celle que nous avons nommée plus haut l'« accommodement ». De ce point de vue, son auto-réalisation est aporétique.

Beaucoup d'acteurs et actrices ecclésiaux sont conscients de cette problématique. Ils la formulent souvent en termes de manque d'ancrage dans la culture négro-africaine, ce qui n'est pas totalement dénué de sens. Cependant, cette explication nous semble insuffisante, simpliste. D'ailleurs, les occidentaux qui semblent avoir réalisé, dans une certaine mesure et pendant un temps, l'inculturation du message dans leur culture sont, pour la plupart, loin d'avoir atteint le degré de conversion rêvé par les tenants négro-africains de cette inculturation. Ils se rendent compte que leurs problèmes de la foi sont d'un autre ordre en rapport avec les défis de leur société ambiante. Autant reconnaître objectivement que l'inculturation ne conduit pas automatiquement à la conversion que nous visons tous. Il faut donc plus pour nous comprendre et nous situer face à la complexité de nos problèmes ecclésiaux. Et c'est ce que nous avons tenté de faire ici sans prétendre à l'exhaustivité. Il est important de souligner avec force que les éclairs d'espérance d'en sortir, bien que enrobés et drapés dans les satisfactions idéologiques, sont manifestes dans notre Église. Ainsi se comprennent la hardiesse d'organiser des colloques de théologie, des sessions de pastorale, des journées de réflexion, l'envoi de prêtres aux études sous d'autres cieux, l'appui aux institutions de recherche, etc. Tout cela démontre qu'on veut savoir ce qui explique les blocages et les lenteurs de l'agir ecclésial chez nous et discerner les voies de solution. C'est là une ressource que nous mettrons à profit dans cette étude. Concluons le parcours de ce chapitre.

CONCLUSION

Fort de la première formulation de la problématique tentée dans le chapitre précédent, nous nous sommes employé, tout au long de ce chapitre, à indiquer quelques-uns des aspects saillants de sa compréhension à un deuxième niveau. À partir du profil des pratiques vu sous certains angles, nous avons fait le constat qu'au delà des propos triomphalistes qui émaillent les discours sur la post-mission, l'Église qui est au Zaïre est étranglée par des impasses qui semblent insurmontables. L'agir ecclésial post-missionnaire reste malgré tout enfermé dans le giron des options pastorales définies par les missionnaires, principalement au cours de la décennie qui a suivi l'accession du pays

⁷⁵ GS, 4.

à l'indépendance, ou venues de l'Occident qu'on accuse, à tort ou à raison, avec véhémence. Tel a été notre premier constat.

Réfléchissant sur ce cheminement ecclésial dans son historicité propre, il nous est apparu qu'il est entaché d'apories dans son contexte économique et historico-culturel. Non seulement l'Église nous est apparue se réaliser au-dessus de ses moyens et perpétuer de ce fait une évangélisation axée sur l'option civilisatrice de la dépendance, mais aussi recourir avec zèle à la « bouc-émissairisation » et à la « victimisation » qui masquent de façon éhontée les manques de prises des responsabilités réelles des acteurs et actrices autochtones. Tel a été notre deuxième constat qui souligne l'abâtardissement de l'Église du Christ dans ce pays.

Une telle analyse ne pouvait se passer d'un regard sur la vocation originelle de l'Église comme signe du Royaume dans notre société. Là aussi, l'agir ecclésial post-missionnaire a montré, à l'analyse, une autre série d'apories. Dans son cheminement, l'Église réelle nous a semblé s'écarter de façon significative des exigences du terrain quand on la considère comme anticipation du Royaume. En ne considérant que quelques attributs de ce Royaume à inscrire dans le concret, sans la moindre prétention de réaliser sa plénitude qui, on le sait, appartient à l'ère eschatologique, la pérégrination de l'Église nous est apparue aporétique par rapport aux réalités qui marquent la société. Les risques de tracer ses voies hors des préoccupations de la personne humaine, voire contre elle, sont grands, menaçants et persistants tout au long de la période qui nous intéresse. Il en découle que la tendance dominante de cette pérégrination est celle du divorce d'avec le réel, en dépit des appels pressants que celui-ci adresse implicitement aux agents de la post-mission. Tel a été notre troisième constat douloureux.

En fin de compte, la dynamique d'accomplissement de l'Église post-missionnaire montre à quel point cette Église ne surgit que partiellement du contexte du peuple de Dieu qui la constitue. Des pans entiers des réalités qui marquent la vie de ce peuple où le Christ est en souffrance sont laissés de côté, au profit, bien sûr, d'une conception tronquée de la culture et des modèles ecclésiaux de ceux qui n'ont pas les mêmes besoins, aspirations et attentes que nous.

En tout état de cause, l'engrenage aporétique de l'Église signifie que la problématique majeure qui étrangle cette Église est celle de son auto-édification même, de son propre projet d'Église et de la façon de l'accomplir dans la société. En effet, malgré l'euphorie de la différenciation identitaire, le cheminement ecclésial en post-mission manifeste une déficience de solidarité avec les humains dans leurs lieux d'existence, selon leurs moyens, leurs problèmes, leur histoire, leurs attentes et leurs aspirations. Autrement dit, ce défi n'est pas seulement la carence d'incarnation dans la culture locale qu'on évoque souvent avec un simplisme choquant, ni même un simple «ajustement pastoral» à partir de quelques pierres d'attentes qui embellissent le folklore. Le noeud du problème consiste en cet engrenage aporétique qui manifeste ce manque de solidarité avec l'humain dans toutes les dimensions qui marquent sa vie: religieuse, économique, politique, culturelle, sociale, etc.

Dès lors, nous avons franchi un pas dans la compréhension du phénomène ecclésial en milieux catholiques du Zaïre: l'Église coincée est, dans son lieu d'accomplissement, prise dans un engrenage aporétique. Les deux pôles de la problématique s'impliquent, s'appellent et interfèrent. Mais il faut plus pour comprendre la pratique ecclésiale de la post-mission, sa problématique et son drame. Le concours de points de témoignages théologiques, de ceux de la tradition ainsi que de ceux des Écritures est ici précieux. Le chapitre suivant s'y consacre.

CHAPITRE VIII

LE CHOC DE LA PARTICULARITÉ: LA CATHOLICITÉ POST-MISSIONNAIRE À L'ÉPREUVE DE TÉMOIGNAGES DE LA THÉOLOGIE, DE LA TRADITION ET DES ÉCRITURES.

« L'unité conciliaire se présente comme l'unité d'une diversité. Elle n'est pas une unité monolithique, comme peut l'être l'unité de mouvements idéologiques ou l'unité produite par la centralisation organisationnelle. L'unité conciliaire recueille et accueille la diversité des traditions et des liturgies, la diversité des ecclésiologies (à l'instar de l'Église primitive), la diversité culturelle des formes de confessions de foi, la diversité des formes de ministères, la diversité des méthodes catéchétiques, et finalement la diversité des formes socio-historiques de gouvernement de l'Église (...) Chaque Église conserve sa personnalité, sa liberté dans l'ordre de l'organisation et du gouvernement, ses traditions liturgiques et culturelles (...). »¹.

O. INTRODUCTION

Le propos du chapitre précédent était de comprendre le processus d'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire dans une perspective de confrontation avec les réalités du milieu et de la vocation spécifique de l'Église. Il en a découlé un dévoilement de certaines facettes de la problématique et de la dramatique au départ inaperçues. Ce matériau nous a permis d'accéder à un autre niveau de compréhension de la thématique qui nous concerne ici. L'Église coincée est aussi prise dans un engrenage aporétique. Étant donné que l'Église n'est pas qu'un « corps » particulier régi par des principes qui s'alourdissent d'une longue tradition, il est important de la comprendre sous l'éclairage d'autres lanternes. Dans le présent chapitre, nous nous proposons de cerner la catholicité post-missionnaire sous le prisme de quelques ecclésiologies qui nous paraissent susceptibles d'éclairer le cheminement ecclésial de la post-mission au Zaïre ainsi que l'aporétique qui s'y rattache. Sans vouloir présenter un panorama détaillé d'ecclésiologies contemporaines censées nous apporter des éléments de compréhension de la thématique en question, nous nous limiterons à certains référents théologiques susceptibles de nous éclairer dans cette quête herméneutique. Par souci de pertinence, nous donnerons une large part à une étude récente du théologien nigérian Elochukwu E.

Uzukwu². Cette étude nous paraît intéressante et bien à propos dans notre enquête pour deux raisons. D'une part, son terrain de recherche est celui des Églises chrétiennes d'Afrique; d'autre part, nos visées se croisent sans s'imiter ni se confondre. Pour éviter l'isolement particulariste, nous y joindrons les points de vue de certains théologiens occidentaux de renom tels Yves Congar, Jean-Marie Tillard, Edward Schillebeeckx, Rémi Parent, etc. Ce sera le premier point de ce chapitre. Un deuxième point évoquera sommairement certains textes du magistère en rapport avec notre problématique. Le troisième point s'attachera à relever quelques témoignages de la Tradition, essentiellement issus de l'Église de l'Afrique romaine du III^e siècle. La lecture de certains passages de l'Évangile selon Saint Marc viendra compléter, en un quatrième point, ces divers référents. Nous dégagerons enfin l'apport de toute cette recherche à la compréhension du caractère coincé et aporétique de l'Église post-missionnaire du Zaïre, apport que nous croyons articulé autour du choc de la particularité de notre Église locale. C'est à dessein que notre démarche se veut régressive, c'est-à-dire en commençant par des éléments plus récents pour remonter au témoignage originel de Jésus. En vertu de ce procédé, on mesurera aisément la distance qui nous sépare des origines et le poids de l'histoire dont on ne peut faire abstraction.

I. APERÇU DE TÉMOIGNAGES THÉOLOGIQUES

Vouloir comprendre à fond le problème de l'Église locale du Zaïre ne peut se réaliser sans sonder les opinions d'autres théologiens qui se sont exprimés sur certains aspects des problèmes soulevés par les pratiques pastorales analysées. De ce point de vue, nous nous arrêterons d'abord à l'étude du spiritain nigérian Elochukwu E. Uzukwu et ensuite nous rapporterons les propos de certains théologiens occidentaux.

¹ MEHL, R., cité par CONGAR, Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (*Cogitatio Fidei*, 112), Paris, Cerf, 1982, p. 12-13.

² UZUKWU, E.E., *A listening church. Autonomy and Communion in African Church*, New York, Elochukwu E. Uzukwu, 1996. Nous citerons désormais cet ouvrage par son seul titre.

I.1. « A Listening church » de Elochukwu E. Uzukwu, une analytique des Églises chrétiennes d'Afrique

Le Père Uzukwu est bien connu dans les milieux de la recherche théologique en Afrique et en Europe. Liturgiste de renommée internationale, il a aussi acquis une notoriété pour le courage et la lucidité de ses analyses ecclésiologiques. En 1996, alors que nos recherches étaient déjà avancées, il a publié un ouvrage au titre et au sous-titre combien suggestifs pour notre étude: *A listening church. Autonomy and Communion in African Churches*. Après un bref résumé de l'ouvrage, nous soulignerons d'abord les points de convergence qui nous caractérisent, puis nous dégagerons les limites de son étude par rapport à notre thématique.

a) *Les grandes lignes de l'ouvrage*

Le livre du Père Uzukwu analyse la situation des Églises catholiques d'Afrique noire, à la lumière de la métaphore du lapin centrée sur l'écoute que représentent les grandes oreilles de cet animal totémique de certaines régions d'Afrique³. Cette étude se situe au carrefour de trois courants théologiques qui dominent actuellement le paysage théologique africain: l'inculturation, la libération et la reconstruction⁴. L'auteur retient ce qu'il est convenu d'appeler les « étoiles brillantes » de chaque courant, avant d'ébaucher son propre modèle ecclésiologique qu'il appelle le modèle du « listening church ».

Du courant de l'inculturation, le Père Uzukwu retient sa contribution à l'affirmation de l'identité africaine naguère niée ou bafouée par les hérauts de

³ L'auteur écrit : « The metaphor of *listening*, which appears in the title of this book, is drawn from experience of the Manja of Central African Republic. The totem of the Manja chief is the rabbit because it has « large ears » ». *Ibid.* p. 11.

⁴ « Christians in Africa need the African base to construct a church which bears credible witness to the risen Jesus. This base must be founded on the retrieval of our fundamental cultural value. Africa must renew itself from its natural and sociocultural resources. My reflections, which will center on the organization of the church in Africa, may thus fall generally within the theme of what is called the theology of inculturation. But while I shall employ elements of African social and religious organization in this reflection, I shall try to avoid being bogged down with the archaeology of African societies and religion.

l'évangélisation missionnaire et de toutes les espèces de colons. Il se refuse toutefois à verser dans l'« archéologisme », mais demeure convaincu que les problèmes de l'Afrique contemporaine, ainsi que de son Église, trouvent leurs racines dans la culture. Sa conviction est que l'Afrique ne peut sortir aujourd'hui du borbier de ses multiples crises et humiliations que si elle redécouvre la valeur suprême des ressources culturelles qui font partie de sa pré-compréhension. Fort de cette affirmation, il inscrit son ouvrage dans la ligne de l'inculturation, mais une inculturation qui tient compte de l'impératif de la libération par la transformation sociale à laquelle l'Église doit activement participer en sa qualité de témoin de la pratique même de Jésus. Dans cette perspective, l'auteur souligne que l'engagement de l'Église pour la défense et le respect des droits humains est une exigence dans le contexte africain.

La libération constitue ainsi le deuxième vecteur socio-historique que le théologien nigérian préconise dans son ouvrage. Il la veut urgente et la hisse au rang de priorités des priorités dans une Afrique bâillonnée par des crises multiformes.

Mais, souligne l'auteur, la redécouverte des valeurs culturelles et la libération ont un but ultime: la reconstruction de l'Afrique, troisième paramètre qu'épouse son étude. De ce point de vue, il considère l'apport de la théologie de la reconstruction issue des milieux protestants de la CETA comme un acquis précieux, à la condition de dépasser les frontières des principes éthiques qu'elle se contente d'énoncer. Autrement dit, il récuse le zèle moralisateur « sur mesure » qui caractérise la théologie de la reconstruction et l'invite à aller plus loin⁵.

Le spiritain Uzukwu en vient finalement à ébaucher le modèle du « listening church ». Il l'entend comme une tentative d'édification de l'Église à partir des ressources culturelles de l'Afrique, en vue de la libération des humains se traduisant en termes

The ultimate aim of this cultural action is to liberate women and men in the continent from servitude ». *Ibid.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 35. Le Père Uzukwu propose sa propre vision de la reconstruction: « My views on the reconstruction are summarized under two headings: (a) the relational notion of the human person should control the exercise of democratic and human rights, and (b) the full respect of rights and freedoms within

de transformation et de reconstruction de la société⁶. Selon l'auteur, le « listening » consiste notamment à être attentif aux appels de la société et de l'Évangile, à délibérer et enfin à faire participer le peuple de Dieu à l'édification de l'Église. Se montrant plus réaliste, le théologien nigérian estime que la situation actuelle de l'Église chrétienne d'Afrique exige une transformation radicale pour réaliser le rêve ecclésiologique qu'il caresse. Il souligne non seulement la nécessité de redéfinir la nature de la communion avec le Siège romain et les Églises chrétiennes d'Occident, mais aussi l'impérativité de l'autonomie intégrale des Églises africaines. Cette redéfinition des liens de communion est conçue par l'auteur comme le témoignage d'une Église vraiment « famille de Dieu » que le Synode africain a appelée de tous ses vœux, et qui, selon lui, doit s'étendre aux horizons planétaires.

Ces vues pour l'Église sont précédées d'un regard sur le parcours historique qui marque l'Afrique depuis le 15^e siècle. L'auteur y évoque la colonisation, l'évangélisation missionnaire et leurs incidences sur l'organisation des sociétés africaines. Il souligne non seulement les conséquences fâcheuses de cette rencontre, mais aussi ses effets positifs. Bien plus, au lieu de « blâmer » le passé, il en propose une « mémoire » créative⁷.

b) Des recoupements avec notre analyse de la catholicité post-missionnaire en pays zaïrois

La lecture de l'étude du spiritain nigérian révèle certains aspects qui confirment la problématique et la dramatique de l'Église du Zaïre dégagées dans notre étude. Ils ressortent de l'ouvrage, sans que leur soient accordée la même valeur que dans notre

the local and univesal church is the highest testimony of the transformation of human societies » *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 7- 11.

⁷ Il note ceci: « The point of departure for establishing justice, peace, human rights, and democratic or human living in African society and church is a radical recollection of the African experience of slavery and colonization. This recalling can be negative or positive, creative or destructive. I prefer here the type of memorial which is creative. We do not remember on order to reproduce the hates, the violence, and the corruption which characterized our past. Rather we remember in order not to repeat such abominations and in order to transform such latent forces of domination into potent forces for the empowerment of the weak. Such an empowerment has as its aim the transformation of the universe » *Ibid.*, p. 20.

analyse. Trois indices nous ont paru explicitement soulignés en rapport avec le caractère coincé de l'Église: le poids du passé, l'épineuse question des rapports avec Rome et son corollaire la dépendance multiforme vis-à-vis des Églises soeurs de l'Occident chrétien. Quant à l'aporétique, elle filtre à travers deux éléments également présents dans l'ouvrage: l'absence d'engagement pour les droits humains et les insuffisances d'une participation de l'Église à une reconstruction « responsable » de la société. Nous présenterons certains éléments à partir de nos catégories de la problématique de l'Église « coincée » et d'aporétique.

- Au niveau des tenailles

Le poids de l'histoire

Le poids de l'histoire sur le processus actuel de l'Église est explicitement souligné dans cette étude. L'auteur comprend cette histoire dans un double sens: d'abord l'histoire politique dont la traite des esclaves et la colonisation sont les composantes les plus dominantes; ensuite l'histoire des traditions africaines qui se sont évanouies en rencontrant l'occidentalité, mais sans disparaître complètement. Le Père Uzukwu considère cette histoire comme faisant partie des réalités africaines marquant la vie de l'Église africaine et dont il importe d'avoir une mémoire créatrice pour la reconstruction des sociétés africaines. L'insistance sur ces réalités et la place que leur accorde l'auteur dans son étude témoignent de l'ampleur des problèmes qu'elles posent sur le cheminement ecclésial d'aujourd'hui⁸. De ce point de vue, l'auteur confirme en quelque sorte ce que nous avons retenu comme étant un aspect non moins important de la problématique de l'Église post-missionnaire en pays zairois. Nous réalisons dès lors que ces problèmes, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, se posent au niveau de toutes les Églises catholiques locales du continent noir.

⁸ *Ibid.*, p. 1-34.

Le plus intéressant c'est que ces réalités sont saisies sans haine viscérale, sans rancœur ni violence, mais avec lucidité⁹. Le Père Uzukwu dénonce vigoureusement les abominations dont elles sont porteuses et les place au même titre que les dictatures africaines et les multiples violations des droits humains qui les caractérisent. La part de nos ancêtres dans un phénomène comme celui de l'esclavage par exemple est courageusement soulignée¹⁰. Cela appelle une reconnaissance de la responsabilité des autochtones que nombre de chercheurs esquivent sciemment. Il dit aussi que l'héritage du passé colonial et missionnaire a été assumé par les « successeurs » sans beaucoup de discernement, c'est-à-dire autant dans ses dimensions positives que négatives¹¹. Le poids de l'histoire est donc une variable importante de la problématique ecclésiale en post-mission. Il s'agit donc de cette histoire qui appartient au passé et qui nous hante aujourd'hui, mais aussi de celle en voie de façonnement et à laquelle nous participons. Mais, cette variable n'est pas la seule.

- Des anomalies des relations avec Rome

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, les relations avec le Siège de Pierre « asservissent » les Églises d'Afrique¹². Le spiritain nigérian le souligne avec pertinence. C'est pourquoi, estime-t-il, le modèle ecclésiologique du « listening » préconise la redéfinition de ces liens pour l'avènement des Églises réellement locales en Afrique noire¹³. L'auteur pose ainsi la question de la communion dans une unité qu'il ne faut pas confondre avec l'uniformité comme cela semble être de mise dans les rapports entre Rome

⁹ « The ethics of reconstruction will not be based on the violence and brutality of those who conquered or were victorious without being righteous. The memory of our past is not a negative recollection. The realism of the world economic, political, and military orders does not even allow us to pursue the path of vengeance. Reconstruction may not be based on antagonism but on reconciliation » *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ Voir « The crime of our ancestors », dans *Ibid.*, p. 23-24.

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² Le Père Uzukwu stigmatise ce qu'on peut nommer à bon droit en termes politiques la « colonisation administrative ». *Ibid.*, p. 59. En partant des exemples concrets tels la polémique et les réticences romaines sur le rite zairois de la messe, l'inculturation, les liturgies eucharistiques en Afrique de l'est, le rite d'initiation au Burkina Faso, etc, il dénonce la « technocratie romaine » qui interfère dans la vie ecclésiale des Églises africaines mais aussi impose des restrictions intempestives étouffant la créativité. *Ibid.*, p. 61-65.

¹³ L'auteur écrit : « ... To realize such local churches in Africa, there must be a redefinition of the relationship or communion of churches in the Western church », *Ibid.*, p. 58.

et les Églises africaines. Il subordonne la reconstruction des sociétés africaines, avec l'Église comme agent de transformation, à cette impérieuse redéfinition.

Sur ce point, le théologien nigérian ne se borne pas seulement à dénoncer les « abus » de Rome. Il est convaincu que l'avènement d'une réelle autonomie relève de la responsabilité autant des autorités romaines que de la hiérarchie de l'Église africaine¹⁴. Cela suppose que l'auteur reconnaît implicitement que celle-ci a sa part dans les blocages actuels des Églises africaines. Cependant, il constate avec amertume qu'en dépit de l'abondance des textes magistériels sur cette fameuse autonomie des Églises locales, au plan concret, Rome semble peu disposée à l'accorder¹⁵. Son rôle est donc prioritaire dans cette quête d'autonomie. Mais une telle communion va nécessairement de pair avec une autre dimension que l'auteur se plaît à souligner: la dépendance financière et en personnel.

Les ignominies de la dépendance

Outre la communion aliénante avec Rome, l'auteur stigmatise la dépendance financière et en personnel ecclésiastique comme un facteur non négligeable qui entrave l'émergence d'une Église réellement locale en Afrique. Ce point met en cause la qualité des relations entre les Églises africaines et celles de l'Occident qui, selon l'auteur, pose d'épineuses questions sur la responsabilité et l'autonomie non seulement des Églises chrétiennes, mais aussi des nations à l'échelle du continent¹⁶. C'est pourquoi, il propose que ces relations soient reconsidérées sur la base de la « self-reliance », la réciprocité et

¹⁴ « I am persuaded by above examples to assert that both the Roman church authorities and the leadership of the churches of Africa are well aware of the implications of the move towards autonomy » *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ « The Roman church leadership does not appear disposed to grant such autonomy. The historic assertion of Cardinal Thiandoum in his general report to the 1994 Synod for Africa that particular rites for African local churches are a « right » instead of a « concession » shows that autonomy is still a burning issue... » *Ibid.*, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

la solidarité¹⁷, comme il en allait dans les rapports entre les Églises du Nouveau Testament .

- *Au niveau de l'ancrage dans le contexte sociétair*e

Le peu d'engagement dans la défense des droits humains

Le Père Uzuoku consacre quelques pages à la question des droits humains qu'il étoffe à partir de la conception africaine de la personne humaine¹⁸. Il veut bien sûr proposer une éthique des droits humains à l'échelle du monde dont l'Église doit être le ferment¹⁹. Par delà ce noble souci que les affrontements ethniques et raciaux, les injustices et les oppressions dans le monde rendent nécessaire, il souligne implicitement le peu d'engagement de l'Église dans ce domaine. Il fustige par ailleurs une certaine forme de religion pratiquée comme une fuite devant les causes réelles de l'exploitation qui sévit chez les humains²⁰. L'auteur se livre à une analyse globale de la situation en Afrique et dans le monde, mais son propos se focalise sur l'Église d'Afrique. Tout en reconnaissant qu'un travail de condamnation de la violence politique et économique a été fait en Afrique et ailleurs, il est d'avis qu'il faut franchir les limites d'une simple condamnation et promouvoir une oeuvre de transformation du visage du monde²¹. En proposant une éthique et une ecclésiologie de la reconstruction de la société, l'ouvrage du Père Uzuoku souligne, de ce fait, un vide pastoral au niveau de la participation active de l'Église pour l'émergence d'une société digne des humains. L'auteur propose un « repositionnement » des Églises chrétiennes d'Afrique dans leur contexte violent où les besoins des humains ont encore si peu de place dans la pratique de l'Église d'aujourd'hui. En mettant toutes ces données ensemble, on se rend compte que le Père Uzuoku réagit contre une situation

¹⁷ « However, since nothing is as alienating as begging, the relationship between the churches of Africa and the sister churches of the West has to be redefined on the basis of self-reliance, mutuality, solidarity, and interdependence. » *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ On se rapportera au troisième chapitre. Voir *Ibid.*, p. 35ss.

¹⁹ Son intention est clairement exprimée notamment dans ces lignes: « Our societies need to be reconstructed on the sound ethical principle that any attack on human life sends out shock waves of disorder on the earth. It is an offence against the earth, against the owner of earth, and against the inhabitants of the earth. » *Ibid.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 34.

de manque ou de peu d'engagement qui caractérise les Églises Africaines dans leurs sociétés. Cela rejoint d'une certaine façon nombre d'aspects de l'aporétique dans l'Église de la post-mission au Zaïre. Mais il y a un deuxième volet à ce parallèle.

La pauvreté de la participation à la reconstruction de la société

Dans son analyse, Uzukwu soulève, nous semble-t-il, la question de l'écart entre la mission de l'Église, telle qu'elle s'exerce actuellement, et les nécessités de la société. L'insistance sur la fonction de témoignage que l'Église doit accomplir dans la société suppose, au départ, une carence de cette fonction et de la mission de l'Église dans le contexte particulier des crises africaines. Cela rappelle des facettes de ce que nous avons nommé plus haut « aporétique » et confirme une partie de ce que nous avons souligné ailleurs dans cette étude.

L'approche de l'auteur se distingue sans doute de la nôtre, mais le fait que des recoupements apparaissent démontre à quel point ces aspects de la vie ecclésiale en Afrique font problème. Loin de nous l'idée de rechercher à tout prix des concordances. Ainsi, notre analyse de cette oeuvre nous a permis de déceler aussi certains écarts par rapport à nos propres vues qu'il sied aussi de relever.

c) Vers un dépassement

Rappelons que notre objectif, dans cette rapide analyse de l'ouvrage du Père Uzukwu, n'est ni d'en faire une étude approfondie, ni une critique, par exemple, d'un point de vue praxéologique. Nous tenons à montrer que les problèmes ecclésiaux soulevés dans notre examen de quelques pratiques pastorales de la post-mission ont été perçus par d'autres chercheurs. Cette constatation ne nous empêche toutefois pas de relever, fût-ce sommairement, les points de divergence avec notre propre recherche. Deux aspects soulèvent, à cette étape, notre interrogation: l'amplification du viol de la culture comme racine de nos problèmes ecclésiaux et sociaux et le caractère presque magique de des propositions de « Listening Church » pour l'avenir de l'Église.

La fragilité de l'argumentation du fait culturel

Dès la sixième page de son ouvrage, le Père Uzukwu note ce qui sous-tend son étude : « La racine de notre problème est d'ordre culturel »²². La portée de l'affirmation est d'autant plus grande que le modèle du « listening church » qu'il propose lui fait une place de choix: une émergence ecclésiale et sociale à partir de nos ressources culturelles²³.

Il est indéniable qu'un peuple sans culture est un peuple sans histoire²⁴. Mais l'histoire, tout comme toute la vie d'un peuple, bien qu'indissociable de sa culture, n'est pas que culture au sens où le Père Uzukwu use de ce concept. Se pose ici, à notre avis, un problème d'accentuation induite du fait culturel qui caractérise toute une génération de nos aînés intellectuels africains. Il y a peu, on nous faisait croire à coup d'arguments tranchants que le principal problème de l'Afrique résidait dans la rencontre entre traditions africaines et modernité occidentale. Cette thèse a été largement exploitée pendant des décennies, même par les dictatures qui asservissent l'Afrique d'aujourd'hui. Mais il s'est révélé récemment que c'est une esquivance majeure qui exagère idéologiquement une situation qui se pose à tous les peuples de la planète, avec bien sûr des accentuations différentes. La dégringolade des idéologies africaines post-coloniales comme l'authenticité de Mobutu est ici significative²⁵.

Dans la pratique, et c'est là un fait important à noter, les ressources culturelles auxquelles le Père fait allusion, et beaucoup d'autres qu'il ne nomme pas, n'existent pas de façon isolée et statique comme on tente souvent de le faire croire. Elles sont actuel-

²² *Ibid.*, p. 5.

²³ « And positively, my intention is to declare my firm belief in our cultural resources, which constitute the foundation on which we must build the Africa of future. » *Ibid.*, p. 149.

²⁴ Le regretté Fernand Dumont l'a si bien professé. DUMONT, F., *Le sort de la culture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1987. Et le théologien zaïrois Oscar Bimwenyi Kweshi a par ailleurs dit qu'« un homme sans passé ou sans mémoire est comme un pilote sans boussole » BIMWENYI KWESHI, O., « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 114.

²⁵ Pour une rapide illustration, on se référera à AXELLE, K., *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, Karthala, 1990.

lement imbriquées à des réalités d'autres civilisations bien intégrées dans la vie des africains et africaines en Afrique contemporaine. Le viol du génie culturel africain est certes une abomination, mais les valeurs culturelles qu'exalte le spiritain nigérian se présentent concrètement dans un réseau de réalités qui n'en font pas une pièce maîtresse qui résoudrait automatiquement les problèmes africains. Il y a aussi des questions de stratégies qui conviennent à nos structures économiques et politiques qu'on ne saurait négliger, si du moins on veut aller plus loin et éviter l'idéologie. Il y a également la façon d'assumer nos responsabilités à la mesure de notre formation d'« occidentalisés » du continent noir, le niveau de la réception de nos propositions d'Église et de la société dans nos communautés chrétiennes et dans les milieux civils, etc. Notre analyse à la lumière d'une simple théorie de l'action sociale a tenté de dévoiler des aspects du problème qui sont ici pertinents. N'oublions pas non plus nos façons de nous « positionner » sur les apports étrangers et l'usage qu'on en fait. Le tout constitue une mosaïque de composantes qui tendent à situer le problème culturel dans un ensemble complexe, congestionné ou serré qu'il serait simpliste de réduire au seul paramètre culturel.

La magie d'une reconsidération intelligible des ressources culturelles

Redécouvrir les potentialités culturelles de l'Afrique d'antan n'est pas une mince affaire dans le contexte de l'Afrique d'aujourd'hui. Cela suppose dans un premier temps un retour au passé qui n'est pas toujours aisé. Les propositions du Père Uzukwu ne poseraient aucun problème si l'Afrique était un continent fermé sur lui-même. La vérité c'est que cette Afrique est en transaction permanente avec d'autres civilisations. Il serait illusoire de prétendre qu'elle doit toujours se mettre sur la défensive pour protéger, même par souci d'originalité, ses valeurs singulières menacées par l'agression d'autres cieux. Dans la pratique quotidienne, les valeurs africaines, ou du moins ce qu'il en reste, sont toujours entremêlées de valeurs humaines d'ailleurs qui, faut-il le souligner, ne sont pas toutes néfastes pour l'Africain d'aujourd'hui. Est-il besoin de rappeler ici que la situation de la femme africaine dans nos sociétés, par exemple, mérite de recevoir des leçons d'ailleurs ? Les exemples de nos traditions culturelles qui méritent une reconsidération à partir des apports d'ailleurs sont légion.

De ce qui précède, il appert que la « magie » de la redécouverte des ressources culturelles est relative. En réalité, elle existe dans la tête des intellectuels africains mais se révèle problématique dans le concret. À la vérité, elle relève d'une quête de différenciation dont nos analyses des chapitres précédents ont prouvé qu'elle n'est pas toujours efficace quand on considère l'ampleur de nos problèmes ecclésiaux et sociaux. De ce point de vue, le modèle du « listening » recèle une autre faiblesse: l'utopie. La transformation de la société est un objectif ultime. Mais ne faut-il pas plutôt insister sur la réinvention de la pratique de l'Église pour que son témoignage retentisse dans la société et la transforme à la manière du témoignage de Jésus ? La redéfinition des rapports avec Rome et la rupture de la dépendance financière ne dépendent-elles pas de nos propres attitudes, des modèles d'Église que nous entretenons ? Certes, cet aspect n'est pas oublié dans l'étude, mais l'auteur lui accorde peu d'importance. Tournons maintenant notre regard vers l'apport de théologies d'autres lieux.

1.2. Une catholicité dans la pluralité: des théologiens témoignent

Dans le concert des discours sur l'Église dans son contexte historique, se dégage des témoignages assez intéressants de quelques personnes autorisées du paysage théologique contemporain. Nous en avons choisi quelques-uns pour montrer à quel point la situation des Églises locales, notamment celles du monde extra-occidental, illustre un malaise même parmi ceux qui ont contribué à l'expansion du christianisme à travers le monde. Bien plus, ce choix vise à prouver que les Églises locales de partout partagent des problèmes qui s'apparentent à ceux des Églises issues des missions. Ces témoignages gravitent autour du surgissement des Églises locales ainsi que de leurs rapports avec leur contexte socioculturel et avec le Siège apostolique. Leur fécondité, en ce qui nous concerne, illumine d'importantes questions soulevées par les pratiques ecclésiales post-missionnaires en milieu zaïrois. Notons dès l'abord que nous ne rapportons pas ces témoignages avec le souci du moindre détail, mais seulement selon une visée essentielle à notre propos. Essayons de les parcourir.

a) *De l'universalité à la diversité*

Depuis quelques années, la théologie de l'Église connaît des déplacements qui sont manifestement en rupture avec les apologies de l'universalité préconisées avant la convocation du Concile Vatican II. Le nombre toujours croissant des adhérents à la foi catholique issus des territoires non européens pose de plus en plus de problèmes inédits qui invitent à la réflexion. Parmi ces problèmes, la diversité des Églises locales et la façon pour celles-ci de manifester concrètement l'« universalité » de l'Église dans leurs lieux historiques figurent en tête de liste. Parmi les théologiens qui se sont exprimé sur ces problèmes épineux, deux ont retenu notre attention: Yves Congar et Edward Schillebeeckx. Leur discours préconise l'exigence du passage de l'universalité à la diversité.

Feu le cardinal Congar, par exemple, faisait remarquer, il y a quelques années, la nouveauté du problème de l'universalité de l'Église à l'épreuve de la différence du contexte.

« Le problème est cependant nouveau, écrivait-il, même dans les espaces voués à la mission et où celle-ci a connu de grands moments (XVIe siècle; XIXe siècle !), il est nouveau dans la conscience qu'on en a, dans l'urgence et l'étendue ou la profondeur qu'on lui reconnaît. Cela se marque dans l'évolution du vocabulaire. On a parlé indigénisation, adaptation, mais cela supposait qu'il existait un modèle à transplanter en ménageant seulement des modalités de mise en oeuvre. On a parlé « acculturation » (P. Charles), on dirait plutôt aujourd'hui « inculturation ». De même, plutôt que de « planter l'Église », qui suggérait aussi la transplantation d'un modèle, même si les éléments devaient être indigènes, on dit aujourd'hui : faire naître l'Église dans une terre, dans un peuple, et *de ce peuple* »²⁶.

Le dominicain français indique que c'est la reconnaissance de la différence de l'autre²⁷, appelé par Jésus à la foi en Église, qui s'affiche comme nouveauté dans une Église habituée au monolithisme sécurisant.

Il reconnaît par ailleurs que la diversité multisectorielle de l'Église dans l'espace et le temps est bel et bien attestée aussi bien par le Nouveau Testament que par la Tradi-

²⁶ CONGAR, Y., *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982, p. 55-56.

²⁷ *Ibid.*, p. 56. L'auteur cite notamment les Églises d'Afrique, et particulièrement celle du Zaïre, où le problème se pose avec acuité et où la réflexion a été amorcée. Voir *Ibid.*, p. 56-63.

tion authentique de l'Église²⁸. En effet, cette pluralité est le fruit de l'ancrage de l'Église dans son conditionnement historique, son incarnation dans les lieux où elle accomplit sa mission reçue de Jésus-Christ. C'est de cette unique manière que l'Église d'un lieu peut prétendre insérer l'Évangile dans le tissu humain et dans les réalités socioculturelles et historiques qui la marquent. Concrètement, comment se manifeste la pluralité comme élément local traduisant l'universalité de l'Église ? Un autre théologien a émis des réflexions fort intéressantes sur cette question.

Le belge Edward Schillebeeckx parle de la « concrétisation »²⁹ de l'universalité et souligne qu'elle devrait s'inspirer de la pratique de Jésus. « L'essence de l'Église, quelles que soient les formes qu'elle prendra par la suite, dit-il, est donc fondamentalement *sequela Jesu* »³⁰. De ce point de vue, elle est impensable hors du contexte socio-historique, c'est-à-dire hors de l'expérience humaine géographiquement et culturellement située. Le théologien de Nimègue lâche alors une formule désormais célèbre : « Hors du monde, point de salut »³¹.

En tant que « témoin de la praxis de Jésus », l'Église est appelée à s'engager dans le monde. C'est de cette façon que l'auteur entend sa concrétisation de l'universalité.

« L'universalité (de l'Église) , se concrétise du fait que les chrétiens fidèles prennent à leur compte les aspirations de ceux qui sont traités injustement dans le monde et qu'ils se solidarisent avec la quête de justice des pauvres et des sans-voix. (...) Dans la mesure où l'Église prend parti pour les pauvres et les sans-droits, et se solidarise avec les requêtes de leurs droits élémentaires (...), elle assume concrètement l'universalité, car l'universalité catholique n'est pas acquise d'emblée par la nature de la foi chrétienne, elle est aussi une mission à réaliser dans un contexte concret donné. (..) La transformation du monde dans le sens de plus de justice, plus de paix, plus d'humanité, ajoute l'auteur, appartient donc essentiellement à la « catholicité » ou universalité de la foi chrétienne; cette universalité est par excellence antidiscriminatoire »³².

D'autre part, prendre chair dans l'expérience socio-historique de l'humanité signifie, pour la pratique de l'Église, s'engager concrètement pour le Royaume à

²⁸ *Ibid.*, p. 19-68.

²⁹ Voir SCILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (*Cogitatio Fidei*, 166), Paris, Cerf, 1992, p. 259.

³⁰ *Ibid.*, p. 240.

³¹ *Ibid.*, p. 32. Dans *Lumen Gentium*, le Concile Vatican II en était déjà conscient.

³² ID.

l'exemple même de Jésus. Cet engagement est à inscrire dans l'expérience des humains, car le Royaume de Dieu n'est autre chose que « la présence de Dieu révélatrice et salvifique de Dieu dans le monde... (..). C'est un « Royaume d'hommes », un Royaume humain, par contraste avec les royaumes de ce monde... »³³.

Si telles sont les voies et les exigences de la diversité de l'Église, le théologien belge constate toutefois que

« l'Église institutionnelle a toujours tendu à universaliser des traits particuliers, hérités de l'histoire, non universels, pour les imposer à toute la catholicité : dans la catéchèse (le catéchisme universel !), la liturgie et le droit canon, ainsi que dans la théologie, et même, jusqu'il y a peu, dans une même langue (le latin) »³⁴.

Dès lors, les tentatives de témoignage de la pluralité en Église, c'est-à-dire d'ancrage dans les expériences historiques, connaissent des résistances, voire des blocages. Et pourquoi ? Un autre théologien tente d'y répondre.

b) Peur de la pluralité, obsession pour l'unité

La pluralité semble faire peur, surtout hors du monde occidental. Dans un ouvrage assez bien fouillé, le rédemptoriste canadien Rémi Parent constate qu'elle est souvent perçue comme une anomalie, « elle semble tellement contredire nos vieilles façons (occidentales) de dire et de faire, nos comportements d'Église et nos discours sur l'Église, qu'elle introduit un *doute* sur la *possibilité* même de l'unité ecclésiale »³⁵.

Cette pluralité demeure la plupart du temps, surtout en pratique, contrecarrée par une conception « fixiste et objectiviste », selon le mot du Père Congar³⁶. Et pourtant, dit le même théologien, la pluralité est une « chance » pour la communion en Église ou plus

³³ *Ibid.*, p. 181.

³⁴ *Ibid.*, p. 259.

³⁵ PARENT, R., *Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale* (Héritage et projet, 24), Montréal, Fides, 1981, p. 16.

³⁶ CONGAR, Y., *Ministère et communion ecclésiale* (Cogitatio Fidei,), Paris Cerf, 1971, p. 246.

précisément quelque chose d'essentiel dans l'unité ecclésiale³⁷. Mais pourquoi tant de résistances, de barrières dans la pratique concrète des Églises locales ?

c) Halte au particularisme exacerbé et dynamique de la tension dans la pluralité

Il nous a paru intéressant de sonder l'opinion d'un autre théologien pour comprendre et/ou justifier cette « peur » de la pluralité. Nous avons pensé utile d'interroger le Père Jean-Marie Tillard, apôtre chevronné de la théorie sur la communion en Église et fervent partisan de l'oecuménisme. Son dernier ouvrage, entièrement consacré à la problématique de l'Église locale dans une Église à prétention universaliste, est une illustration de son intérêt sur ce genre de questions³⁸. De cet ouvrage, nous avons retenu deux notions importantes en rapport avec notre étude: les écueils que peut receler une accentuation exacerbée de la particularité que supposent la pluralité et la tension inhérente au surgissement des Églises locales.

Trop d'accent sur la particularité dans une Église peut courir le risque, selon Jean-Marie Tillard, de radicalisation de la différence. L'auteur formule une mise en garde: « Quand le local devient un absolu soustrait à toute interpellation venue d'ailleurs, où est la victoire de Pentecôte sur Babel ? »³⁹. Il dit encore que « sans nécessairement conduire aux repliements fanatiques, un accent trop lourd mis sur l'Église locale risque d'appauvrir, d'anémier l'Église de Dieu »⁴⁰. Il tranche finalement qu'« à trop chanter les terroirs, à trop centrer sur les particularités ou les traditions locales d'expression de la foi, à trop exalter le repli de la vie ecclésiale sur l'aire propre à chaque nation, on rend impossible la fécondation mutuelle par laquelle la *communion* s'élargit aux dimensions de la seigneurie du Christ »⁴¹. Le message de cet ecclésiologue est clair : l'absolutisation de phénomène local de l'Église pénalise la communion sacro-

³⁷ *Ibid.*, p. 34-44.

³⁸ TILLARD, J-M., *L'Église locale. Ecclésiologie et catholicité* (*Cogitatio Fidei*, 191), Paris, Cerf, 1995. Il note que son ouvrage vise à situer la place de l'Église locale dans l'ecclésiologie catholique.

Voir *Ibid.*, p. 8.

³⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8-9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

sainte et partant l'unité de l'Église. Il démantèle ainsi une vision « réductionniste » de l'Église locale.

Cet écueil qui, semble-t-il, guette nombre d'Églises locales ne doit en aucun cas, dit l'auteur, être un frein dogmatique à une véritable incarnation de l'Église dans l'humain concret. Il note à ce propos ce qui nous paraît intéressant dans notre enquête.

« Il suffit, écrit-il, qu'une eucharistie soit célébrée dans un vaste déploiement de gestes, de danses, de musiques, de vêtements africains pour qu'une feuille théologique s'extasie devant « les Églises d'Afrique, authentiquement Églises locales ». Mais est-ce si sûr ?, se demande-t-il »⁴².

En s'appuyant sur les témoignages des pasteurs africains eux-mêmes, poursuit-il, le tréfonds de la conscience des fidèles, dans le cas de la tragédie du Rwanda par exemple, démontre le caractère illusoire de cet enthousiasme⁴³.

Plus loin, le dominicain canadien écrit encore ceci à propos des Églises chrétiennes des pays dits de « mission » :

« Sinon trop de liens de « dépendance » provoqueront des rejets. D'instinct, on lorgnera vers les « Églises indépendantes ». Or il est significatif qu'elles soient surgies précisément de la volonté d'« indigéniser » l'Évangile et pour cela de « prendre chair ». Nos contacts avec certains de leurs représentants, ajoute-t-il, nous ont convaincu qu'elles sont nées parce que le plus souvent l'Occident (catholique et protestant) n'a pas su faire naître d'authentiques Églises locales là où on annonçait l'Évangile. Il a eu peur de l'« indigène ». Il n'a pas donné aux « identités » leur vraie mesure et a caché l'identité malgache, tamoule, bantoue, sous une « identité » générique »⁴⁴.

Par ailleurs, le Père Tillard affirme que la pluralité dans la catholicité est toujours réalisée dans la tension; tension entre sa « différence » du fait qu'elle naît d'un lieu et l'indispensable communion avec les Églises d'autres lieux, ainsi qu'avec le Siège apostolique à qui est confiée la responsabilité de veiller au dépôt de la foi⁴⁵. Cette tension, qu'attestent d'autres théologiens comme par exemple E. Lanne⁴⁶ qui parle des « différences compatibles » est justement liée à la diversité des lieux d'où émerge l'Église locale. Dans cette perspective, le problème des Églises locales réside dans la conciliation

⁴² *Ibid.*, p. 10-11.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 105s.

entre cette physionomie propre et la communion. La centralisation romaine dans notre Église rend cette tâche de conciliation davantage ardue, même si les textes du magistère de l'Église abondent de plus en plus dans le sens de la reconnaissance de la particularité des Églises locales dans l'unité de la foi.

C'est à dessein que nous avons rangé ces brefs témoignages de théologiens selon l'ordre ci-haut. Nous ne les discuterons pas ici. Au delà de leur diversité, ces témoignages attestent que l'avènement des Églises catholiques non européennes suscite des interrogations sur le caractère universel de l'Église et les façons d'exprimer cette universalité. La magistère de l'Église a toute une doctrine sur ces questions et d'autres semblables. Essayons d'en découvrir certains aspects.

II. LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE FACE À LA PARTICULARITÉ DES ÉGLISES EN PAYS DITS DE MISSION

La question des différences de contextes missionnaires s'est posée très tôt dans l'expansion de l'Évangile en territoires non européens. La présence des premiers missionnaires en Chine, au Japon, en Inde, en Amérique latine et en Afrique s'est heurtée à des difficultés majeures qui n'ont pas laissé le magistère de l'Église dans l'indifférence. Une doctrine de la reconnaissance de la différenciation contextuelle de la naissance de l'Église a vite vu le jour. D'aucuns ont souvent réduit la problématique à une simple rencontre entre l'Église, celle de l'Occident en particulier et la culture⁴⁷. La culture étant vécue et véhiculée par les humains, nous pensons pour notre part qu'il s'agit plutôt d'une doctrine du face-à-face entre les exigences de la naissance de l'Église avec les humains. En effet, la culture concerne d'abord et avant tout des humains. Trop cités et trop bien connus, notamment dans les zones extra-occidentales, les textes de cette doctrine ne seront ici évoqués que rapidement. Le Concile Vatican II a, de son côté, ouvert

⁴⁶ L'ANNE, E., « Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne », dans *Istina*, 1961-1962, p. 227-253.

⁴⁷ Hervé Carrier est le témoin privilégié de cette tendance. Voir son ouvrage *Évangile et culture. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris-Cité du Vatican, Mediaspaul- Libreria Editrice Vaticana, 1987. On se rapportera aussi à POUPARD, P., *Église & Cultures. Jalons pour une pastorale de l'intelligence*, Paris, Éditions SOS, 1980.

d'intéressantes brèches susceptibles de dissiper d'énormes malentendus qui entourent l'édification de l'Église dans ces lieux. Des textes pontificaux ont souvent abondé dans le même sens, sans que soit garantie leur stricte observation. Ils sont reliés à la doctrine de l'orthodoxie en Église qui s'est toujours révélée en constante tension avec l'orthopraxie. Toute cette myriade de textes se fonde sur le principe de l'incarnation du Verbe dans la pâte humaine.

a) Autres cieux , autres principes missionnaires

Après l'arbitraire qui a caractérisé les premières tentatives d'implantation de l'Église en terres non-occidentales, le magistère de l'Église s'est évertué à tracer les premiers essais d'une doctrine qui a alimenté de façon décisive la théologie missionnaire et la théologie de l'évangélisation. Face à l'urgence des problèmes issus du terrain de la mission, une telle entreprise se révélait non seulement urgente, mais aussi indispensable. La fameuse querelle des rites chinois en est la preuve éloquente⁴⁸.

Un premier élément de cet enseignement est apparu en 1659, sous le pontificat d'Alexandre VII. Ce fut l'oeuvre de la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi nouvellement fondée⁴⁹. Il mettait une nette distinction entre évangélisation et occidentalisation, conviant ainsi les vaillants missionnaires à apporter l'Évangile aux peuples et non leur civilisation natale⁵⁰. Le caractère percutant du document lui valut la noble appellation de « Grande charte missionnaire ». Des chefs de file de mission en Afrique, comme le vénérable Libermann et le Cardinal Lavigérie, pour ne citer que ceux-là, ont légué un mémorable héritage à la mission allant dans le même sens⁵¹. Ainsi furent relati-

⁴⁸ En Chine par exemple, les jésuites, plus tolérants et « souples » à l'égard des moeurs chinoises, affrontèrent la résistance des « messieurs » de la mission qu'étaient les autres ordres religieux présents sur les lieux. Nous renvoyons aux articles sur les rites chinois et malabares dans le *Dictionnaire de Théologie*. Le lecteur pressé se contentera de JARRY, E., « La querelle des rites chinois et malabares », dans *Concilium*, 27 (Septembre 1967), p. 65-77. Il en a été ainsi aussi avec l'action missionnaire des sulpiciens en Bas Canada.

⁴⁹ Voir *Collectanae Sacrae Congregationis de Propagande Fide*, I, Rome, 1907.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁵¹ COULON, P., BRASSEUR, P et les autres, *Libermann 1802-1852, une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, 1988.

visées, du moins en théorie, les prétentions à l'universalisme de la civilisation occidentale dont les missionnaires s'affichaient les propagandistes attirés dans leur apostolat.

De Léon XIII à Jean-Paul II, des papes ont ajouté leur pierre à la construction de cet édifice doctrinal⁵². Sans être exclusivement consacrés à cette question, les écrits de ces pontifes romains manifestent une prise de conscience claire du sérieux qu'elle représente. Mais, est-il besoin de souligner que si la doctrine paraît si claire, il n'en va pas ainsi de la pratique. Celle-ci rencontre à la fois des résistances, voire des oppositions que nourrissent d'énormes préjugés à l'égard des peuples non-occidentaux qu'une certaine ethnologie a réussi à imprimer dans l'esprit de la plupart de hérauts de l'Évangile venus des continents « civilisés ». Le Concile Vatican II a lui aussi propulsé cette doctrine et est même allé plus loin.

b) Le Concile Vatican II et la reconnaissance du statut particulier de l'Église

En ramenant l'Église dans le monde et dans l'histoire de celui-ci, le Concile Vatican II a inauguré un nouvel âge de la prise en compte de la différenciation contextuelle de l'Église selon les lieux. Sa théologie de l'Église locale, bien qu'encore imprécise et diffuse, est assez révélatrice de cet enjeu⁵³. En ramenant l'Église « dans le monde de ce temps », le Concile reconnaît non seulement les questions relevant de la particularité d'aspects inédits jusque là en veilleuse, mais aussi la spécificité des cultures. Le dossier sur la culture est, parmi tant d'autres, révélateur de cette conscience historique en Église. De même, la définition de l'Église comme peuple de Dieu⁵⁴ est porteuse de l'enjeu de la différenciation identitaire d'une Église dans sa trame humaine. Le peuple dont il est question n'est pas une catégorie anonyme ou abstraite, c'est un peuple situé aussi bien dans des univers culturels identifiables que dans des espaces socio-historiques détermi-

⁵² LÉON XIII, *Ad extremas Orientis*, du 24 juin 1893; BENOÎT XV, *Maximum illud*, du 30 novembre 1919; PIE XI, *Rerum Ecclesiae*, du 28 février 1926; PIE XII, *Summi pontificats* de 1939; ID., *Message Vivamente gradito*, dans *Le Siège apostolique*, 1939, II, p. 163-165; JEAN XIII, *Princeps Pastorum*, du 28 novembre 1959; PAUL VI, *Africae terrarum*, du 28 octobre 1977; ID., JEAN-PAUL II, *Redemptoris hominis*, du 4 mars 1979; *Catechesi Tradendae*, du 16 octobre 1979. Les nombreux discours de ce pontife adressés aux évêques africains entérine le même état d'esprit.

⁵³ A. G., 19-22, Particulièrement le numéro 22.

⁵⁴ L. G., 9, 13.

nés. C'est donc un peuple d'un lieu, vivant bien entendu dans l'ouverture aux peuples d'autres lieux. L'Église en un lieu est Église de ce lieu, participant à la vie de l'unique peuple de Dieu comme dit *Lumen Gentium*.

En relisant attentivement les actes conciliaires, se profilent, nous semble-t-il, des traces assez explicites d'une nécessaire reconnaissance de la particularité des Églises locales sous plusieurs formes. Quand on les prend au sérieux, on ne peut négliger les conséquences pratiques qu'elles supposent. Dans tous les cas, ces traces sont un acquis majeur à la lumière duquel il est possible de relire les problèmes de la pratique post-missionnaire dans l'Église du Zaïre. Mais voyons d'abord ce qu'il en a été dans la tradition.

III. L'ÉGLISE DE L'AFRIQUE LATINE AU III^E SIÈCLE, UN MODÈLE DE CATHOLICITÉ PARTICULIÈRE

La tradition de l'Église offre des éléments fort intéressants sur le sens et la pratique de la catholicité en Église. A cet égard, les Églises africaines du troisième siècle de notre ère sont remarquables autant au plan organisationnel, disciplinaire que structurel. Notre enquête s'arrête cependant à l'Église de Carthage, connue grâce à la correspondance et à la personnalité de son évêque Cyprien. Ce choix repose sur deux raisons majeures qui offrent un double avantage pour notre étude. D'un côté, il s'agit d'une Église de la terre africaine; une Afrique certes loin de celle d'aujourd'hui au plan culturel et distante historiquement, mais communiant à la même terre. De l'autre, cette Église est de fondation relativement prochaine par rapport à l'événement de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ. De ce point de vue, son modèle fait incontestablement figure de paradigme aux yeux de quiconque est soucieux d'un retour aux sources du christianisme. Notre exposé s'échelonne sur trois points décrivant la particularité de cette Église dans son autonomie et sa foi dans l'unité. Le premier point essaie de reconstituer une vue panoramique de cette Église. Le deuxième point s'arrête à son organisation. Un troisième point enfin souligne la conception ecclésiale de la différence dans l'unité et la communion.

a) *L'Église de Carthage, essai panoramique*

Située à la rive africaine de la Méditerranée, l'Église de Carthage formait, au troisième siècle, une entité particulière à côté de bien d'autres comme celles d'Alexandrie, d'Hippone, de Lambèse, de Mauretanie, etc. Ainsi que l'atteste Paul Monceaux:

« En somme, jusqu'à la fin du IIIe siècle, c'est uniquement la géographie qui décide du regroupement des Églises. Et c'est surtout grâce à sa situation géographique, à son rôle économique, que Carthage devient de plus en plus le centre religieux, la métropole du christianisme africain »⁵⁵.

Au troisième siècle, tous les évêques de l'Afrique romaine sont égaux⁵⁶; cependant, l'évêque de Carthage est reconnu comme étant doté d'une préséance honorifique qui le porte au rang de primat, une espèce de coordonnateur de la vie ecclésiale en Afrique latine. A ce titre, il convoque et préside les conciles, traite d'égal à égal avec l'évêque de Rome, est consulté, en vertu de son autorité morale, par des collègues évêques d'Afrique et d'autres régions comme l'Espagne et la Gaule⁵⁷.

L'organisation ecclésiale de Carthage, héritée du siècle précédent et sagement complétée à l'avènement de Cyprien, comprend la hiérarchie cléricale et l'ordre laïc. La hiérarchie constitue une caste sacerdotale à sept degrés : évêque, prêtres, diacres, lecteurs, sous-diacres, acolytes et exorcistes⁵⁸. Au contraire d'autres Églises comme celle de Rome par exemple, Carthage ne connaît pas le ministère de portier. On peut croire que cette absence est due à la rareté des lieux de culte à l'époque. L'ordre laïc, par contre, comprend les catéchumènes, les pénitents, les fidèles baptisés, les veuves, les vierges et les confesseurs⁵⁹.

⁵⁵ MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome II, Paris, 1902, p.12.

⁵⁶ SAINT CYPRIEN, *Epistula*, 72, 3.

⁵⁷ SAINT CYPRIEN, *Epistulae.*, 67, 1 et 6; 68, 1.

⁵⁸ MONCEAUX, P., *Op. cit.*, p. 13-14.

⁵⁹ SAINT CYPRIEN, *Epistula.*, 10, 1ss.

Même si cette organisation était fort centrée sur le personnage de l'évêque, elle demeurait suffisamment démocratique.

« Le peuple continuait de jouer un rôle actif dans l'administration des affaires de la communauté. Il intervenait, au moins à titre consultatif, dans l'élection des clercs, et même, d'accord avec le clergé local et les évêques de cités voisines, dans l'élection ou la déposition de son évêque. (...) On sent que les simples fidèles ont encore le droit de dire leur mot dans les affaires de l'Église »⁶⁰.

Comme en témoignent les nombreuses lettres de l'évêque Cyprien, les liens entre le primat et ses fidèles sont étroitement nourris au fil des événements.

L'organisation matérielle de la vie de l'Église est régie par des traditions propres. Ainsi, l'Église a sa caisse commune, ses oeuvres de charité, ses lieux de réunion, ses cimetières, ses cérémonies du culte, ses fêtes et sa liturgie. C'est donc une organisation fort indépendante dans la catholicité. Arrêtons-nous un peu à la liturgie. Paul Monceaux affirme que : « Si cette liturgie était généralement conforme à l'usage romain, elle présentait cependant quelques traits distinctifs; et justement plusieurs de ces traits se retrouvaient dans les liturgies d'Asie Mineure »⁶¹. On peut donc penser que, tout en constituant une entité particulière, l'Église de Carthage portait néanmoins les marques de l'héritage romain et asiatique. Précisons tout de suite avec Paul Monceaux que

« la liturgie, pour ne considérer que ce seul cas, n'avait pas encore en Afrique la fixité ni l'uniformité qu'elle y a pris plus tard, insensiblement, sous l'influence croissante de Rome. Carthage avait quelques usages particuliers, qu'elle s'obstina longtemps à conserver, et qu'elle défendit parfois avec une certaine âpreté »⁶².

La correspondance de Cyprien fournit d'autres détails sur la vie de l'Église. Qu'il suffise d'en mentionner deux, à cette étape, qui indiquent clairement le caractère particulier de cette Église. D'une part, les clercs n'ont pas de costumes particuliers. C'est un fait apparemment anodin, mais significatif. D'autre part, « dans plusieurs communautés, on employait l'eau, non le vin, pour la consécration eucharistique »⁶³. On ignore le motif de cet usage, mais ailleurs, Cyprien dit s'être efforcé de rétablir la pratique authenti-

⁶⁰ MONCEAUX, P., *Op. cit.*, p. 14.

⁶¹ *Id.*, *Op. cit.*, I, p. 7.

⁶² *Ibid.*, p. 26.

⁶³ *Ibid.*, p. 15.

que⁶⁴. La simple mention de cet élément est fort illustrative du point de vue d'une ecclésiologie de l'Église locale. Voyons comment cette Église « gérait » pour ainsi dire ses défis internes.

b) Une Église autonome⁶⁵

Face aux événements douloureux qui ont marqué l'histoire de Carthage, l'Église, sous la conduite de Cyprien, a fait preuve d'une autonomie qui mérite notre attention. Découvrons d'abord les secteurs qui dévoilent cette autonomie, ensuite nous en exposons les principes et enfin les caractéristiques.

- Secteurs d'autonomie

Selon le témoignage de l'histoire, l'autonomie de l'Église de Carthage s'exerçait dans la convocation des conciles pléniers, la confirmation des élections ou des dépositions des évêques de la région, la réception en appel des procès ecclésiastiques et dans la conservation des archives conciliaires. La convocation des conciles étaient inspirée par la nature des problèmes qui se posaient à la foi au plan local. Pour les éclairer de la lumière de l'Évangile, il fallut recueillir les avis des délégués du peuple de Dieu, sous la conduite de leurs pasteurs. Sous Cyprien, quatre conciles pléniers ont porté sur l'affaire des *lapsi*, et trois sur le baptême des hérétiques. La confirmation des élections ou des dépositions des évêques des cités voisines était une façon d'approuver le vote du peuple chrétien et l'approbation des ministres mandatés. La réception en appel des procès ecclésiastiques était une affirmation de la résolution locale des problèmes posés dans les communautés chrétiennes. La conservation des actes conciliaires constituait une prise en charge locale de la communauté et la volonté de perpétuer des traditions propres.

⁶⁴ SAINT CYPRIEN, *Epsitula.*, 63.

⁶⁵ On se rapportera à HAMANN, A.G., *La vie quotidienne en Afrique du nord au temps de Saint Augustin*, Paris, 1978; BRISSON, J.P., *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe*, Paris, 1958; DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Église*. Tome I, Paris, 1906, p. 419-430, etc.

- *Les principes d'autonomie*

Une telle autonomie ne pouvait aller de soi. Des principes rigoureux la régissaient, principes auxquels à peu près toutes les Églises chrétiennes d'Afrique proconsulaire et de la Numidie avaient apparemment adhéré. On en retient généralement trois: le primat du dialogue et de la concertation, le règlement commun des problèmes posés à la foi chrétienne dans la région et enfin l'égalité et l'indépendance de chaque communauté.

Le mode de gouvernement adopté par l'Église de Carthage ainsi que par celles des environs est le dialogue et la concertation. Cela révèle toute l'importance accordée aux « communautés locales » dans la construction de l'Église. Ce principe de gouvernement garantissait en même temps la maturation des décisions ecclésiales et leur stricte exécution. Mais cette concertation ne se limitait pas au seul niveau local. Elle s'étendait, en certains cas, aux pasteurs des Églises soeurs, selon que l'ampleur des questions à traiter s'étendait ou non à toute l'Afrique latine.

Les innombrables questions du terrain posées aux Églises africaines étaient résolues dans la concertation au sein des assemblées épiscopales, selon la discipline du Seigneur. Conformément au principe ci-haut énoncé, des laïcs y prenaient aussi part. Ainsi en est-il des questions des hérétiques, des schismatiques, du baptême des *lapsi*, des rites, etc.

L'égalité de tous les chefs de communautés, et donc de celles-ci, était reconnue et respectée.

« Aucun d'eux ne peut se constituer l'évêque des évêques. Chacun dans la plénitude de son pouvoir et de l'administration de son Église reste libre, sauf à en rendre compte à Jésus-Christ à qui seul appartient de préposer les évêques au gouvernement de son Église et de juger leur conduite ; sauf aussi à ne pas briser le lien de paix et de communion avec les autres, ni compromettre l'unité de l'Église catholique »⁶⁶.

⁶⁶ MAPWAR, B., « S. Cyprien Pasteur et Promoteur de l'autonomie des Église locales », dans *RAT*, 11 (19, 1987), p. 39.

On estimait que les causes singulières étaient à régler au sein de l'Église locale, alors que les questions susceptibles d'affecter de l'une ou l'autre manière toutes les communautés chrétiennes de la région étaient soumises aux assemblées synodales.

- Les caractéristiques de cette autonomie

Quatre traits caractéristiques marquaient à la fois les rapports entre les Églises et la vie interne de chacune d'elles:

- Ne rien imposer aux Églises paires et ne pas se laisser imposer des pratiques étrangères était la règle d'or qui caractérisait les Églises de l'Afrique romaine.

« C'est pourquoi, écrit l'Abbé Mapwar Basuth, à plusieurs reprises, les évêques africains, par Cyprien, ont signifié à leurs collègues des Églises d'outre-mer (Rome, Milan...) qu'ils n'entendaient nullement imposer leurs usages ou pratiques à d'autres Églises; qu'ils respectaient les droits des autres et leurs particularités bien-fondées. L'essentiel était de sauvegarder l'entente et l'union avec tous »⁶⁷.

- Des traditions particulières fondées sur l'Évangile et l'adaptation aux circonstances locales marquaient les secteurs de la vie ecclésiale comme la liturgie, les rites et le style d'organisation. Ces particularités étaient pensées et repensées, selon les nécessités locales et les circonstances, dans l'esprit de l'Évangile et la concertation⁶⁸.

- Les Églises de l'Afrique latine s'entraidaient au nom de l'esprit évangélique. Des Églises de centres économiques plus développés comme Carthage volaient au secours de celles plus pauvres des régions éloignées, dans le respect et dans un esprit d'unité dans la foi⁶⁹. Au sein de chacune des Églises, pareille assistance se traduisait par le souci d'aide aux nécessiteux. La caisse commune servait bien sûr à pourvoir aux besoins de l'Église locale, mais aussi à assurer cette entraide mutuelle entre Églises.

-L'autonomie de l'Église africaine s'exprimait aussi à travers un code disciplinaire et juridique propre. Cyprien de Carthage estimait que la discipline était la clé de voûte de l'Église. Autant le dire sans détours, cette Église présidait elle-même à ses destinées, en

⁶⁷ ID.

⁶⁸ SAINT CYPRIEN, *Epistulae.*, 20, 3, 1-2.

⁶⁹ ID, *Epistulae.*, 2,2, 1-3; 62, 3, 1-4.

s'auto-gouvernant, en s'auto-suffisant, dans l'ouverture aux autres Églises chrétiennes catholiques.

« Elle a toujours souligné la divergence de vues sans jamais rompre l'unité et la communion. Elle a su se soustraire à des contraintes extérieures, par des choix personnels, libres et conscients, dictés par les impératifs de ses communautés, par des concessions sélectives et opportunes pour le bien de la chrétienté »⁷⁰.

Cette pratique d'auto-gouvernance a sans doute prélué au « *Codex Ecclesiae Africanae* » de 419, une véritable charte d'autonomie locale pour les Églises.

Notons que cette particularité ecclésiale revendique son enracinement dans les Écritures et dans la Tradition apostolique. Une telle prise en charge de l'Église locale par elle-même pose naturellement la question du genre de communion avec Rome. Voyons en quoi elle consistait.

c) *Une autonomie centrée sur la communion et l'unité*

Dans les Églises africaines, l'autonomie n'excluait pas la communion et l'unité de la catholicité. Il ne s'agissait donc ni d'une autonomie figée dans les traditions locales, ni d'un sectarisme, ni même d'émiettements égoïstes, mais bien d'indépendance dans une ouverture réelle aux autres catholicités locales. Comme en témoignent les luttes communes contre les schismatiques et autres agitations internes dans chaque Église, l'unité était fondamentalement voulue et vécue, mais dans la différence. Un Cyprien estimait que l'Église était indivisible, une, parce que Dieu lui-même est un et unique. Il appartenait à chaque évêque de défendre cette unité dans la collégialité épiscopale et avec le concours de tout le peuple de Dieu. Cyprien entendait cette unité dans le sens de l'unicité que ne devaient pas paralyser les divergences sur certains usages locaux dans la vie ecclésiale et qui ne tolérait pas d'empiétements de la part des Églises d'ailleurs.

Quant à la communion, elle était aussi une exigence de la catholicité. L'évêque de Carthage l'entendait dans un triple sens: conformité dans la foi en Jésus, vécu dans la

⁷⁰ MAPWAR, B., *Art. cit.*, p. 39.

paix et la concorde entre Églises, et finalement un ensemble de convenances communes dans les sacrements célébrés et la discipline privilégiée sur les questions épineuses d'importance territoriale comme la conduite vis-à-vis des *lapsi*, des schismatiques et des hérétiques⁷¹. Où est la place de la communion avec Rome dans cette conception? Elle réside justement dans la compréhension de l'unité déjà évoquée et dans la conception de la primauté pétrinienne que se faisait notamment l'évêque Cyprien et qu'on peut supposer commune en Afrique proconsulaire et en Numidie.

Pour Cyprien, comme nous l'avons signalé plus haut, l'égalité des évêques était claire. À ce titre, estimait-il, aucun évêque, à moins de prétentions personnelles, ne pouvait s'arroger le droit d'intervenir dans les affaires d'une Église confiée à la responsabilité d'un autre évêque. Il concevait l'« autorité des clés » confiée à Pierre par Jésus lui-même (Mt,16, 18.19) comme étant dévolue à chacun des apôtres, séparément et collégialement. Il sied ici d'évoquer ce beau passage de Cyprien:

« C'est sur un seul (Pierre) qu'il (Jésus) édifie l'Église; et il lui confie ses brebis à faire paître. Et quoiqu'il dispense à tous les apôtres un pouvoir égal, il n'a établi cependant qu'une seule chaire et il a organisé par l'autorité de sa parole l'origine, la modalité de l'unité. De toute façon les autres (apôtres) étaient aussi ce que (fut) Pierre, mais la primauté est donnée à Pierre, et une Église unique, une chaire unique (nous) est montrée »⁷².

Ainsi, Cyprien acheminait les conclusions des conciles pléniers à Rome. Bien plus, dans sa correspondance, il qualifiait l'Église romaine de « matrix » ou d'« Ecclesiae principalis ». Par ailleurs, on voit son Église entretenir un échange amical avec des clercs romains et on observe un mouvement de fidèles sans que cela pose problème. Qu'est-ce à dire ? La suprématie du siège romain est, pour lui, honorifique et n'exclut en aucun cas l'indépendance et l'autonomie des Églises locales d'ailleurs. Il fait remarquer que le pouvoir de Pierre ne signifie ni supériorité, ni ordre de commandement, mais symbole d'unité de la foi en Jésus-Christ. Deux textes de Cyprien sont éclairants à ce sujet :

⁷¹ Sur le dernier aspect de cette communion, on parlait, au temps de Cyprien, de « *communio fidei et sacramentorum* » et de « *consortium disciplinae* ».

« Primus Textus » (PT) et « Textus receptus » (TR). J.P. Brisson, un des spécialistes de cette époque, reconnaît que « la priorité, le droit d'ancienneté est donné à Pierre... et dans les deux textes, (PT + PR), Pierre est considéré comme origine de l'unicité en raison de l'antériorité chronologique en matière de pouvoir actif... »⁷³.

Comment alors expliquer l'importance de Rome dans la pratique des Églises ? Disons d'abord que Cyprien a personnellement résisté aux assauts des empiétements romains dans la vie de son Église. Il reprochait à ses ennemis schismatiques de plaider indûment leur cause à Rome pour les démêlés doctrinaux qui les opposaient à lui. De son côté, l'Abbé Mapwar Basuth stipule qu'

« il faut d'abord reconnaître que jusque vers le milieu du III^e siècle, l'évangélisation en Gaule à part peut-être Lyon n'était pas encore très avancée. Par conséquent, il n'y avait pas encore une organisation ecclésiale aussi poussée comme à Rome, à Carthage ou en Alexandrie. C'est tout à fait normal que les évêques avaient encore les yeux tournés vers Rome, la seule Église apostolique et missionnaire de l'Occident latin »⁷⁴.

Cette opinion nous semble vraisemblable dans la mesure où selon une hypothèse, ce sont les missionnaires romains qui ont évangélisé la terre d'Afrique latine. En ce sens, on ne peut pas imaginer que le cordon ombilical soit coupé complètement.

Ce qui nous paraît digne de mention ici, c'est surtout le comportement de Cyprien. Il a su donner du fil à retordre aux prétentions interventionnistes des romains pour le bien de son Église. C'est à partir de cette résistance, nous semble-t-il, qu'il y a lieu de parler d'interécclésialité, d'intercommunion, d'interdépendance, d'échanges mutuels entre Églises du troisième siècle. En fin de compte, l'exemple des Églises de cette époque nous prouve que bien comprise,

« l'intercommunion ecclésiale ne saurait entraver l'autonomie d'une Église ou des Églises locales, des évêques, du clergé ou du peuple chrétien. Au contraire, elle la présuppose et elle en serait même la condition d'émergence de toute participation effective et valable au niveau de l'Église universelle »⁷⁵.

⁷² SAINT CYPRIEN, *De l'unité de l'Église catholique* (Unam Sanctam, 9). (Introduction, Traduction française et notes par Pierre de Labriolle), Paris, Cerf, 1942, p. 9.

⁷³ BISSON, J.P., *Op. cit.*, p. 75-76.

⁷⁴ MAPWAR, B., *Art. cit.*, p. 46-47.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48.

Mais cette particularité, tout comme les référents théologiques et les textes du magistère de l'Église évoqués plus haut, n'a de valeur que si elle s'enracine dans les Écritures. Voyons à présent ce qu'il en a été de l'expérience primordiale de la pratique de Jésus.

IV.. PRAXIS DE JÉSUS, FONDEMENT DE LA PARTICULARITÉ ECCLÉSIALE

Pour élaborer le fondement biblique de la pluralité en Église, on s'est habitué à scruter les Écrits du Nouveau Testament, en l'occurrence les Actes des apôtres et les Épîtres. Pareille entreprise jouit d'une grande audience auprès des chercheurs en théologie et n'est pas du tout dénuée de sens. Cependant, on occulte souvent l'expérience première dont participent la fondation des Églises multiculturelles du Nouveau Testament. Il s'agit de l'expérience de Jésus comme théophanie et auto-communication de Dieu en Palestine romaine. Saint Paul a eu le mot juste pour exprimer l'expérience ecclésiale des apôtres: Jésus la tête dont l'Église est le corps. Vouloir animer un corps tout en asphyxiant la tête par le silence serait une méprise lourde de conséquences. Le propos de cette partie de notre étude veut faire honneur à cette expérience de base, sans laquelle la vie de l'Église n'a pas de sens. Nous procédons en deux temps. Le premier précise le choix de la démarche et ses articulations; tandis que le second relève le sens de l'expérience de Jésus comme fondement de la particularité.

IV.1. Praxis de Jésus: essai de lecture socio-littéraire de Marc 1,21-2,12

a) Notes introductives

Jésus a-t-il fondé l'Église ? Cette question souvent exploitée idéologiquement paraissait facile à résoudre il y a quelques années⁷⁶. Depuis quelque temps, à cause de la divergence des réponses qu'elle suscite non seulement entre catholiques et protestants,

⁷⁶ En 1948, Pierre Bonnard n'éprouvait aucune difficulté à parler de Jésus édifiant son Église. Voir BONNARD, P., *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 21), Paris-Neuchâtel, Niestlé S.A.-Delachaux, 1948.

mais aussi parmi les catholiques, elle a donné lieu à un débat que d'aucuns continuent à alimenter à coup d'arguments, selon qu'ils appartiennent à telle ou à telle école ecclésiologique. Faisons simplement remarquer avec Edward Schillebeeckx que

« s'interroger pour savoir si Jésus a, directement ou indirectement, voulu une Église, ou même une religion universelle, est mal poser la question. En réalité, sur la base de ce que Jésus a été, a dit, a fait, il est possible, il était normal, il fallait même que le phénomène historique qui s'est attribué le nom d'Église du Christ s'attribue le statut d'une fondation divine venant de Jésus. (...) La signification eschatologique, au sens biblique, de l'histoire et de la praxis de Jésus, replacée dans le cadre d'une saisie et d'une expérience renouvelées au cours d'une histoire qui se poursuit, engendre le développement historique de l'Église confessante »⁷⁷.

Dès lors, il est plausible de parler d'un phénomène ou d'un mouvement né à partir de l'expérience historique de Jésus et qui a engendré des Églises multiculturelles.

La praxis du Jésus des Évangiles est, dans ce sens, fondatrice et paradigmatique pour nos Églises. Pour ne pas nous perdre dans les débats exégétiques contemporains, nous nous sommes proposé de lire quelques-uns des aspects de l'expérience de Jésus à travers certains passages du témoignage de Marc. On le sait, comme le dit si bien la TOB, « plus qu'un message de Dieu et touchant Jésus, l'Évangile est cette *action divine parmi les hommes*. Tel est le présent, à partir duquel Marc se tourne vers le passé pour en dire le « commencement » (1,1), et pour caractériser à cette lumière *l'existence chrétienne* »⁷⁸. Le témoignage rendu par Marc sur le ministère de Jésus à travers les passages ici retenus nous semble illustrer cette « action divine parmi les hommes » évoquée par la TOB. C'est pour cela que nous avons résolu de nous y arrêter.

En outre, nous avons pensé utile de ne pas rabâcher et ressasser les évidences de certaines exégèses trop académiques et n'ayant pas d'impacts réels sur les questions vitales de nos sociétés d'aujourd'hui. Loin de vouloir innover dans ce domaine qui n'est pas de notre ressort, nous avons voulu éviter ce que Hermann-Josef Venetz nomme la « faute capitale » de la théologie depuis ses origines dans ses façons d'utiliser la Bible. Il s'agit de l'obsession du « permanent », de l'« éternel », de la « Bonne Nouvelle » qui a

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, E., *Op. cit.*, p. 241.

⁷⁸ TOB, « Introduction » à *L'Évangile selon Saint Marc*, Paris-Pierrefitte, Cerf-Société Biblique Française, 1989. C'est nous qui soulignons.

paradoxalement amputé le message et l'expérience de Jésus de sa « caisse de résonance » constituée d'Israël, du judaïsme de son temps, du multipartisme religieux, de la Galilée, de ses disciples, de la situation sociale d'antan, de la colonisation romaine, de la férocité d'Hérode, etc⁷⁹. Alerté par cette remarque judicieuse et conscient de ses affinités avec la praxéologie pastorale, notre choix s'est arrêté à l'approche « socio-littéraire » que propose Ched Myers. Dans un imposant ouvrage⁸⁰ qui émerge magistralement des exégèses contemporaines, cet auteur a élaboré une exégèse qui, à notre avis, établit des liens bouleversants entre le message des Évangiles et notre propre « caisse de résonance », pour parler comme Venetz. Après avoir jeté quelque lumière sur la nature de cette approche, nous allons parcourir quelques textes de l'Évangile selon Marc, à la lumière de cette grille de lecture. Nous tenterons enfin d'en tirer quelques conséquences ecclésiologiques qui ont conduit à la pluralité et à la particularité des Églises du Nouveau Testament.

b) L'approche socio-littéraire et sa pertinence dans notre étude

L'approche socio-littéraire des Évangiles s'inscrit dans le champ des herméneutiques bibliques contemporaines. Parmi celles-ci figurent l'« herméneutique politique », dont Norman K. Gottwald est incontestablement un des pionniers⁸¹, l'« herméneutique libératrice » qui sous-tend l'architecture de la théologie de la libération, « l'exégèse sociologique » dont John H. Elliot est l'une des figures emblématiques⁸², et enfin « la lecture matérialiste des Écritures » dont Fernando Belo est le ténor attitré⁸³.

Toutes ces exégèses ont ceci de commun qu'elles lisent les Écritures en tentant de les restituer dans leur contexte socio-historique, politique, économique et culturel originel. Les pionniers de ces courants exégétiques s'efforcent de mettre en interaction

⁷⁹ VENETZ, H.-J., *C'est ainsi que l'Église a commencé (Théologies)*, Paris, Cerf, 1986, p.41-42.

⁸⁰ MEYERS, C., *Binding the strong man. A political reading of Mark's story of Jesus*, New York, Maryknoll Orbis, 1988.

⁸¹ Voir notamment GOTTWALD, N.K., *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutic*, New York, Maryknoll Orbis, 1983.

⁸² Voir par exemple ELLIOT, J.H., *A home for the homeless: A sociological exegesis of Peter, its situation and strategy*, Philadelphia, Fortress, 1981.

⁸³ BELO, F., *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, 2^e éd., Paris, Cerf, 1975.

les dimensions contextuelles des Écritures afin d'en dégager un sens qui s'applique non seulement aux lieux de naissance et de premier fonctionnement des textes, mais aussi aux sociétés d'aujourd'hui. Ces essais exégétiques se consacrent également à résorber l'abîme de plus en plus grand entre la pensée et l'action, l'exégèse académique et les études populaires de la Bible, la religion et la vie, etc. De ce point de vue, elles se situent aux antipodes des simplismes idéologiques qui caractérisent certaines exégèses reconduisant les acquis hérités du passé.

Tout en se réclamant de la mouvance des nouvelles études bibliques, l'approche socio-littéraire de Ched Myers s'en démarque à plusieurs égards. Elle bouscule ces herméneutiques, les dépasse⁸⁴ et essaie de tracer son propre chemin. Elle intègre un certain nombre d'acquis issus de différentes méthodes exégétiques comme la critique littéraire, la narratologie, la critique historique, l'exégèse sociologique, etc. Elle s'approprie également la circularité herméneutique et le « jeu de soupçon herméneutique ». À propos de ce dernier, par exemple, Ched Myers affirme qu'il ne doit pas seulement concerner les idées à interpréter (1er soupçon herméneutique), mais il doit s'étendre à l'interprétation des enjeux de leur espace social et politique c'est-à-dire du monde réel où ces idées ont été produites (2e soupçon herméneutique)⁸⁵. Cette extension répond, en fait, à ce que l'approche socio-littéraire considère comme fer de lance de son analyse, à savoir l'interaction texte-contexte.

Par ailleurs, Ched Myers considère que l'idéologie apocalyptique détient la clé herméneutique d'une lecture politique crédible de l'Évangile selon Marc et en général du Nouveau Testament⁸⁶. Son étude y recourt abondamment. Cela lui permet de discuter les thèses courantes sur la dimension révolutionnaire et non violente affiliées à la pratique du Jésus de Marc. Sa stratégie de lecture procède en deux temps: analyse narrative

⁸⁴ MYERS, C., *Op. cit.*, p. 459-472. L'auteur résume ainsi les faiblesses de ces exégèses: « The reading strategy I propose skirts between the twin errors of contemporary biblical criticism. To port lies the Scylla of historical criticism's dismantling of narrative texts; to starboard the Charybdis of the new literary criticism, which divorces narrative signification from the historical world. I insist upon both the literary and the socio-historical integrity of the whole text. I call my approach « socio-literary » in order to distinguish it from three current school of criticism, each of which I draw from in part but none of which I fully endorse: sociological exegesis, narratology, and materialist criticism ». *Ibid.*, p. xxviii.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 4-5.

(structure et histoire des textes) et analyse sociale (discours et signification) . Mais en quoi une telle approche intéresse-t-elle notre travail ?

Ched Myers a une conviction fondamentale qui marque son approche exégétique: si les textes du Nouveau Testament ne déploient leur pleine signification que situés dans le contexte socio-historique, politique, économique et culturel du premier siècle de l'ère chrétienne, il est irréfutable qu'ils nous parlent aussi dans notre temps⁸⁷, dans nos sociétés d'aujourd'hui. Cette conscience d'actualisation l'a conduit, dans sa lecture du texte de Marc, à utiliser les concepts de Gandhi comme *ahimsa* (non violence) , *swaraj* (libération) et *satagraha* (force de la vérité) . Par ailleurs, son souci de la pratique, son souci de mettre les acteurs en scène, de les confronter en tenant compte des questions de leurs milieux, de comprendre le pourquoi et le comment de leurs actions, etc, sert résolument une approche praxéologique des textes sacrés.

En outre, son enquête est le fruit d'une longue maturation nourrie d'une riche expérience de vie communautaire, de prédication et d'enseignement, d'écoute du monde à la lumière des textes bibliques⁸⁸. Cet ancrage dans la praxis nous paraît être un point intéressant qui rejoint nos attentes. De même, comme on le verra par la suite, l'approche socio-littéraire dévoile une « affinité de site » fort intéressante entre le contexte socio-historique du Jésus de l'Évangile de Marc et le contexte africain où s'inscrit notre recherche. À ces multiples titres, les recherches de Ched Myers nous intéressent au plus haut point. Bornons-nous maintenant à en présenter quelques éléments.

c) *La praxis de Jésus*

L'herméneutique politique accorde une place de choix aux facteurs socio-historique, économique, culturel et politique des témoignages textuels qu'elle décrypte.

⁸⁶ *Ibid.*, p. xxvii.

⁸⁷ *Ibid.*, p. xvii. L'auteur fait remarquer que : « Bible study is only one small but, I believe, indispensable, part of the wider ideological struggle going on in the church and the world today. We must « begin to listen to symbols , » for indeed in our time we have « not finish doing away with idols »». *Ibid.*, p. 38.

⁸⁸ *Ibid.*, p. xxxi.

À cet effet, il importe, pour bien dégager la praxis du Jésus de l'Évangile selon Marc, de faire connaissance avec le monde de son temps.

1. Le monde de l'expérience de Jésus

L'analyse socio-littéraire que propose Ched Myers procède d'abord à la description du contexte où s'inscrit la rédaction du texte de Marc et l'expérience de Jésus. En se servant des études d'autres chercheurs et en appliquant sa stratégie exégétique, Ched Myers nous a livré certains aspects importants de ce contexte aux multiples visages. Il s'agit d'un monde de domination romaine, de controverses et d'idéologies qui s'affrontent sans merci.

- Le contexte socio-politique de la Palestine du premier siècle

La domination romaine

En analysant minutieusement le texte de Marc, l'exégète américain se heurte à un dilemme quant au monde où Marc rédige son Évangile et à celui de ses destinataires⁸⁹. Disons tout simplement qu'on admet généralement que le contexte politique de la société où Jésus a exercé sa mission que Marc rapporte à l'intention de ses auditeurs situés, semble-t-il, hors de la terre juive, est celui de la colonisation du puissant empire romain. Celui-ci est placé sous le règne de Néron (54-68) et la scène se déroule au moment où l'administration romaine assiège les juifs. Cependant, la date de la rédaction est difficile à déterminer avec exactitude. On pense que c'est probablement autour de la destruction du temple en 70.

Ched Myers par contre situe l'origine de cet Évangile en Galilée⁹⁰. Dans cette perspective, le contexte politique de l'Évangile selon Marc débute avec la mort d'Hérode le Grand, se poursuit avec la tétrarchie et la reconduction de la Judée sous l'administration directe de Rome. Ces événements s'accompagnèrent du déclenchement

⁸⁹ *Ibid.*, p. 40.

de la révolte des nationalistes juifs, le tout s'acheva avec la défaite des rebelles et la destruction du Temple. Même si l'auteur prend ses distances par rapport à certains détails du contexte politique de l'époque qu'on considère souvent comme des acquis, il admet toutefois qu'il y a une structure symétrique dans le monde où Marc situe l'histoire de Jésus. Cependant, note-t-il, il y a eu une situation de révolte influencée par la dynamique sociale qui est essentiellement caractérisée par la domination romaine et le mécontentement des juifs.

Les tensions socio-politiques

La domination romaine a influencé la nature des relations entre les peuples vivant en terre palestinienne. Les études historiques témoignent en effet de l'existence de multiples tensions socio-politiques. D'une part, des tensions évidentes existent entre dominants (romains) et dominés (juifs); d'autre part, il y a des luttes intestines entre juifs. Dans le dernier cas, retenons que la colonisation romaine avait divisé la société juive en trois catégories : les loyalistes, les nationalistes et la masse résistante. Les loyalistes s'accommodaient du pouvoir romain et y collaboraient. À cause de leur complicité politiquement significative, ils étaient mal vus et apparemment combattus de l'une ou l'autre manière notamment par les nationalistes (zélotes). Ces derniers luttèrent pour le renversement du pouvoir dominant et existaient aux côtés des groupements religieux composés des saducéens, des scribes, des pharisiens et des esséniens. La masse résistante, non-alignée, essentiellement composée des fermiers et des pêcheurs, généralement pauvres, subissait les exactions de la colonisation, de la domination de l'ordre symbolique socio-religieux et de l'emprise idéologique des oligarchies en place. S'appuyant sur des études historiques fiables⁹¹, Ched Myers accorde une grande importance à ces types d'asservissements et au phénomène de résistance populaire dans les tensions socio-politiques du contexte de l'Évangile selon Marc. En effet, estime-t-il, les groupes cités ci-haut, qu'on mentionne souvent dans les études, ne doivent pas occulter la masse résistante au sein de laquelle se trouvaient des rebelles « terroristes », des groupes dits «

⁹⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁹¹ Voir par exemple HORSLEY, R.A. et HANSON, J., *Bandits, Prophets and Messians: Popular movements in the time of Jesus*, Minneapolis, Wiston, 1985.

social bandits », les « dagger men » et les mouvements prophétiques. Il pense que tous ces groupuscules ont joué, chacun à leur niveau, un rôle dans la révolte contre Rome.

Un autre foyer de tension qu'il sied de mentionner est celui du contraste entre hellénisme et ruralité juive agraire. C'est un clivage entre l'hégémonie hellénique manifeste dans les cités urbanisées et la résistance symbolique que lui opposaient les juifs paysans. Cette situation a créé l'assujettissement de l'ordre symbolique juif par l'hégémonie hellénique et romaine. C'est là un indice important pour bien comprendre l'Évangile de Marc.

- Le fond de tensions socio-économiques

Nous ne pouvons nous étendre longuement sur l'aspect économique du monde de la Palestine romaine. Il importe de signaler quelques indices du paysage économique général pour découvrir les tensions subséquentes. Les modes de production historiques de cette époque ont été bien étudiés par G. Dhoquois⁹². L'économie de la Palestine du premier siècle avait trois traits caractéristiques: le « subasiatisme », la « réciprocité » et la « rétribution ». Le subasiatisme est un mode de production où l'État, tout en offrant des services comme l'irrigation, interfère dans la vie économique des citoyens, mais seulement « au niveau des rapports de production, en prélevant une bonne part du surproduit et en contrôlant aussi une part des échanges, pacifiques et guerriers »⁹³. C'est sous la forme de tribut que l'État prélève sur le surproduit des paysans. La réciprocité économique quant à elle est une forme d'économie clanique ou tribale où les biens et les services sont librement donnés entre membres du clan ou de la tribu et reçoivent une contrepartie sous forme de dons. Par contre, l'économie redistributive est un système de production contrôlé par le chef local ou par l'aristocratie des prêtres et organisé autour d'un lieu saint ou du temple. Elle s'exerce sur la production agricole des terres du temple. Celui-ci dispose d'entrepôts où les récoltes sont stockées avant qu'elles soient redistribuées pour nourrir le personnel non-agriculteur du temple et les agriculteurs qui les ont produites. La production économique se répartit en trois secteurs:

⁹² DHOQUOIS, G., *Pour l'histoire*, Paris, Anthropos, 1971.

Il y a d'abord l'agriculture et l'élevage. C'est le monopole des villages.

« Pour ce qui est des *rapports de production*, écrit Fernando Belo, dans les communautés de villages, les paysans sont de petits propriétaires (la division du travail n'est pas très poussée) et ils doivent payer un tribut à l'État: c'est un secteur de subasiatisme, la propriété est de soi collective mais, en fait, travaillée individuellement et soumise à l'héritage; le dehors des villages reste « terre communale » »⁹⁴.

Les pêcheurs sont soumis aux mêmes contraintes. Mais à côté d'eux existent des grands propriétaires fonciers qui enrôlent soit des journaliers, soit des paysans, soit des esclaves pour travailler leurs terres. C'est donc un système des latifundia. Terre de fertilité, la Galilée, était bondée de ces grandes propriétés de riches hommes de la ville.

Il y a ensuite l'artisanat, localisé surtout dans les villes mais aussi de façon moindre dans les villages, regroupant des producteurs de vêtements, d'objets de construction, etc. Les producteurs économiques de cette catégorie travaillent à leur propre compte.

Il y a enfin les employés de l'État. Ils sont affectés aux différents services selon leur spécialité: construction du temple, de monuments, du palais d'Hérode, etc.

Ainsi que nous l'avons souligné plus haut, les paysans sont soumis aux taxes payées sous-formes d'impôts (*tributum, annona, publicum*), de dîmes (versées au bas clergé ou à l'occasion de fêtes religieuses à Jérusalem) . Mais compte tenu de leurs minces revenus, ils étaient défavorisés et exploités par ce système economico-financier. Une bonne partie de ces capitaux affluait au Temple. Celui-ci était un véritable trésor avec une importance économique et financière indéniable. Le Temple était géré par de grandes familles sacerdotales, sans être leur propriété exclusive, et elles en retiraient régulièrement d'importants revenus.

Le caractère conflictuel de cette économie ne relève pas d'abord du « subasiatisme » comme tel, mais, comme dit Fernando Belo, de son « hellénisation » qui souleva

⁹³ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁴ BELO, F., *Op. cit.*, p. 94.

les Maccabées déjà au 2^e siècle avant Jésus-Christ, ainsi que de sa « romanisation »⁹⁵. On sent ici le poids sur la Palestine rurale d'un ordre symbolique à caractère non seulement économique, mais aussi politique et culturel. Ensuite il s'agit du rançonnement institutionnalisé du bas peuple soumis à toutes sortes de taxes et impôts. Il s'agit là d'une exploitation systématique des paysans par l'oligarchie et l'élite urbaines. Les masses populaires vivaient, pour ainsi dire, à la solde des vexations de la classe dominante. Les paysans étaient presque obligés de surproduire pour être en mesure de survivre et de payer tout ce qu'on exigeait d'eux. Enfin, il y avait aussi la menace de l'économie urbaine sur l'économie agraire des villages par l'aliénation de terres, ce qui avait pour conséquence la stratification des classes sociales⁹⁶. Aussi sommaires que soient ces quelques indications, elles disent un tant soit peu le contexte socio-économique de l'expérience de Jésus dont Marc rend compte. Examinons maintenant cette expérience sur base de certains textes.

2. La praxis de Jésus (re)située dans son contexte global

D'entrée de jeu, précisons que nous avons mis de côté les problèmes exégétiques que pose le texte de Marc et la structure qu'en donne Ched Myers. Nous nous bornons plutôt à quelques résultats de ses recherches. Est-il besoin de préciser aussi que notre objectif n'est pas d'abord christologique. Nous essayons de comprendre quelques aspects de l'expérience de Jésus sous l'angle socio-littéraire, à partir de certains passages du texte de Marc. Nous en avons choisi quelques-uns où on voit Jésus agissant dans son milieu.

- Jésus et l'ordre socio-religieux juif à Capharnaüm (Mc 1: 21-39)

L'approche socio-littéraire analyse abondamment les stratégies narratives que recèle le texte de Marc et les situe dans le contexte de leur temps. Elle dévoile, à partir de là, une série d'enjeux souvent occultés par une exégèse « bourgeoise » et « idéologisante ». Sur cette base, Ched Myers démontre que l'expérience de Jésus est une subver-

⁹⁵ *Ibid.*, p. 93. MEYRS, C., *Op. cit.*, p. 51.

sion contre l'establishment religieux juif. Dans sa pratique de l'exorcisme, Jésus tente non seulement de restituer la dignité aux victimes d'un système religieux aliénant, mais il bouscule aussi les racines d'un système politique qui marginalise et opprime les masses populaires. Arrêtons-nous, dans ce premier point, à son combat contre l'ordre religieux en place.

Mise en scène

Le texte de Marc que nous avons choisi nous présente la première section du ministère de Jésus à Capharnaüm. Outre l'enseignement « avec autorité », deux pôles de ses activités retiennent manifestement l'attention: l'exorcisme et la guérison qui s'en suit. Ces deux pôles illustrent un sentiment qui se manifeste également tout au long du ministère de Jésus, à savoir la compassion. Celle-ci suscite, accompagne et oriente le mouvement de Jésus vers les souffrants. Comme on le verra par la suite, cette compassion est porteuse de toute une action significative qui est en rapport avec la situation des interlocuteurs de Jésus et avec les défis de leur société.

Le texte de Marc révèle que c'est en enseignant « avec autorité » (1, 22) que Jésus pose un premier geste d'exorcisme. L'autorité de son enseignement est directement mis en rapport avec la manière d'enseigner des scribes et suscite une reconnaissance quasi unanime (1, 22. 27). Le deuxième épisode exorciste est privé (1, 30s), il se passe chez Pierre, mais ne suscite pas moins de curiosité. Jésus attendra la fin du sabbat pour rencontrer la foule (1, 32-34), élargir son geste et quitter Capharnaüm. Il continue son ministère ailleurs en territoire galiléen (1, 39). Jusque là, tout semble normal, irénique. Ched Myers pense que cette partie du texte constitue le prologue au ministère exorciste de Jésus qui va s'amplifier et susciter un conflit ouvert avec les scribes, tenants attitrés de ce genre d'actions au sein des communautés juives. Comment comprendre cette activité ?

⁹⁶ *Ibid.*, p. 52-54.

Une action symbolique contre l'ordre religieux établi

Dans son interprétation, Ched Myers se démarque de l'exégèse contemporaine qu'il accuse de trop se préoccuper de concocter une explication rationnelle aux actions qui paraissent transgresser les lois naturelles⁹⁷. Pour lui, et cela nous paraît vraisemblable, l'action de Jésus qu'inaugure cette première série de « miracles » est une action symbolique. Il ne veut nullement nier l'historicité desdits « miracles », mais il scrute méticuleusement leur fonction de représentation socio-symbolique que suggère le caractère narratif de Marc. Par « action symbolique », il entend non pas une action seulement métaphorique et dépourvue de caractère concret et historique, mais une action dont la signification, et même le pouvoir, réside dans l'ordre symbolique de son lieu de déploiement⁹⁸. Pour éclairer son propos, il donne l'exemple de l'action de Martin Luther affichant ses 95 thèses sur les portes de l'église du château de Wittenberg et celui de Martin Luther King Jr s'agenouillant et priant devant des chiens policiers. Pour lui, ces deux actions avaient une valeur symbolique dans leur contexte. La première s'attaquait à une forme dominante du catholicisme d'antan que l'ancien moine augustin dénonçait. De même, le geste de Martin Luther King Jr était une action contre la ségrégation raciale dans le sud des États-Unis d'Amérique. Il en est ainsi, estime-t-il, de la pratique exorciste de Jésus à Capharnaüm. Les « miracles » mentionnés dans cette partie du texte de Marc sont un affront contre l'ordre religieux établi, un ordre symbolique plein d'ambiguïtés et essentiellement déshumanisant. Dès lors, contrairement à ce que pensent beaucoup d'exégètes, les gestes exorcistes de Jésus ont une connotation politique. Pour preuve, parmi les foules de magiciens et autres thaumaturges qui exerçaient au temps de Jésus, les « miracles » de Jésus suscitèrent une controverse à la fois politique et religieuse comme on le verra par la suite. Cela n'est pas sans signification. La seule explication solide réside justement dans le caractère politique de l'action de Jésus, fondamentalement dirigée contre l'establishment religieux de son temps. L'« esprit impur » que Jésus réprimande et chasse (1, 23) représente symboliquement cet establishment des

⁹⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 146. « I am not suggesting that Jesus did not in fact minister to or care about individual victims. By « symbolic action » I do not mean action that was merely metaphorical, devoid of concrete, historical character. Quite the contrary: I mean action whose fundamental significance, indeed *power*, lies relative to the symbolic order in which they occurred ». ID.

scribes⁹⁹ qui rançonne, exploite économiquement les paysans et les opprime. L'exorcisme de Jésus est, en ce sens, un acte de confrontation dans son combat contre les mythes de son temps. Il établit une alternative à l'autorité des scribes. C'est à cause de cela que ces derniers contre-attaqueront comme en témoigne la suite du texte de Marc.

Cet affront symbolique de Jésus se trouve dans la droite ligne de sa mission, une mission où se déploie sa compassion pour les pauvres, les malades, les exclus et les marginaux. Le récit de la guérison de la belle-mère de Pierre, en privé, et l'afflux des gens vers Jésus expliquent justement son sens de la compassion, de la solidarité avec les victimes. Bien plus, il s'agit de la disposition de Jésus à répondre aux besoins de nécessiteux, et partant, à la dramatique humaine. En somme, soutient Ched Myers, les gestes de Jésus étaient pleins de pouvoir, non d'abord parce qu'ils remettaient en cause les lois de la nature, mais parce qu'ils défiaient les structures oppressives de l'existence humaine. Ils démasquaient les voies concrètes du fonctionnement de la domination symbolique dans les relations humaines en société. Dans le cas précis des « miracles » que rapporte Marc dans l'action de Jésus à Capharnaüm, Jésus défia ces structures parce qu'elles déshumanisaient l'humain¹⁰⁰. Il suffit de se rapporter au rôle de l'ordre religieux dans le contexte socio-économique et politique de la Palestine du premier siècle de notre ère pour le comprendre. C'est pourquoi, dit Ched Myers, ces actes ne faisaient pas l'unanimité dans la société juive d'antan. On les considérait comme une déviation socio-religieuse.

Une approche biomédicale de la maladie étaye cette thèse. En effet, la maladie, a toujours déjà et nécessairement une dimension sociale. Cela est très vrai dans la société africaine. Il suffit pour s'en convaincre, d'analyser la démarche auprès du devin ou de scruter le message social de la sorcellerie. Dans le dernier cas, beaucoup d'anthropologues pensent qu'il s'agit d'un langage symbolique qui traduit un malaise

⁹⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 147-148.

social¹⁰¹. Ces quelques éléments suffisent pour mesurer le sérieux de la thèse de Ched Myers. Mais l'exégète américain n'arrête pas son étude à ce seul aspect de la pratique de Jésus, il la situe dans le champ d'un combat de libération.

- Un affront à l'idéologie hégémonique des prêtres et des scribes (1, 40-2,15)

En rappelant qu'après sa visite à Capharnaüm, Jésus parcourut la Galilée (1, 39), Marc récapitule le thème principal de 1, 20-28 et prépare le lecteur à s'imprégner d'une première action *directe* du messie. En scrutant les « secrets » narratifs du récit de Marc, l'on se rend compte que 1, 40 à 2, 15, est un affront non-violent à l'ordre symbolique de la Palestine juive et à l'idéologie hégémonique de la caste sacerdotale des scribes. Du coup, Jésus s'attaque aussi au pouvoir social et propose une alternative à la pratique sociale courante. Examinons de plus près deux des épisodes de cette série.

La guérison du lépreux: défi au code de la pureté et compassion pour les exclus (1, 40-45)

Le récit de Marc nous présente quelque chose de nouveau dans ce passage. Il s'agit d'une série de gestes, de mouvements et de discours pouvant se résumer comme suit: approche, demande /réponse, et guérison/instruction. La lèpre et sa victime portent le poids de ce récit où se révèle le défi au code religieux de pureté et la compassion du Seigneur.

La régulation concernant la lèpre est bien consignée dans Lv 13,2-14, 57. On y décèle la conscience du caractère contagieux de cette terrible maladie et la recommandation qu'un prêtre préside au rite de purification. Au regard de cette régulation, la pratique de Jésus apparaît comme un véritable défi lancé aux prescriptions rituelles de la *Torah*, si jalousement conservées par la famille sacerdotale. Bien plus, Jésus *usurpe* un droit réservé exclusivement à la caste sacerdotale, le *viole* et en *use de manière abusive* en touchant le lépreux (1, 41). Il finit par prescrire au bénéficiaire d'aller se montrer au

¹⁰¹ BUAKASSA, T.K.M., *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa-

prêtre et accomplir ce qu'a prescrit Moïse. Mais que signifie au fond cet épisode plein d'émotions ?

Ici aussi, dans son analyse socio-littéraire, Ched Myers quitte les sentiers battus de l'exégèse populaire dans les milieux de la recherche. Il tente de comprendre comment ce lépreux a pu demander la purification à Jésus, un non-prêtre, du moins selon la tradition. A ses yeux, le récit suppose que le lépreux avait déjà adressé cette demande au prêtre, mais sans succès. Tout porte à croire que pour des raisons inconnues, cette demande aurait été rejetée. En prescrivant au bénéficiaire de retourner se faire voir chez le prêtre, Jésus ne publicise pas le « miracle ». Au contraire, il monte un affront contre le système idéologique en vigueur. Il ajoute que ce sera un témoignage non seulement pour le prêtre (qui avait rejeté la demande ?), mais pour eux. Le passage du singulier au pluriel est fort parlant. Il signifie que Jésus proteste contre tout le système de pureté contrôlé par les prêtres.

La protestation de Jésus cible l'ordre symbolique établi parce que l'homme atteint de la lèpre en est victime. En effet, cet ordre symbolique cautionne une double oppression. D'une part, il fait de la personne souffrant physiquement un citoyen de seconde classe; d'autre part, il lui impose de payer quelque chose pour son rite de consultation et de guérison. Aux yeux de Ched Myers, cet épisode rapporté par Marc paraît être un commentaire et une actualisation midrashique de Malachie 3,3.5. C'est une dénonciation contre les abus du système religieux qui utilise le culte pour exploiter et opprimer les pauvres. Quand on sait la situation socio-économique d'antan, on mesure l'enjeu du geste de Jésus dans son ordre symbolique.

Par ailleurs, ce geste apparaît comme la manifestation de la compassion de Jésus à l'endroit des exclus représentés ici par le lépreux. Outre que Jésus approche une personne mise en quarantaine selon la Loi, il exprime toute sa solidarité avec ceux et celles qui n'ont pas de considération dans la société. Cependant, Jésus ne se contente pas d'une simple solidarité, il propose la libération. Dans ce sens, sa compassion est une démarche

qui conduit à la libération et à la restauration de la dignité humaine. Essayons de sonder une autre dimension de son action.

Le pardon et la guérison du paralytique à Capharnaüm: une subversion contre l'autorité et le système établis (2, 1-12).

Le retour de Jésus à Capharnaüm est des plus intéressants dans sa pratique. L'approche socio-littéraire retient ici deux éléments: le dévoilement de la pauvreté et la contre-attaque des scribes. L'intervention de Jésus prend, dans ce contexte, une tournure exceptionnelle. En effet, Jésus passe à un autre niveau de son action qui se révèle directement subversive, controversée.

Le brancard du paralysé, tout comme l'habitation où se déroule l'événement, témoigne de la situation économique de pauvreté non seulement du malheureux à qui Jésus a restitué la dignité, mais aussi de la foule qui s'y agglutine. L'épisode démontre la compassion de Jésus à l'égard des pauvres, mais aussi sa solidarité avec eux. L'appel de Lévi, un geste transitoire que nous n'exploiterons pas ici, tout comme le repas avec les « pécheurs », illustre la même compassion, la même solidarité avec les marginaux. Cette attitude choque les scribes. Comme il l'a fait pour la précédente visite à Capharnaüm (1, 22) , Marc oppose Jésus aux scribes, bien entendu à cause de l'autorité de son enseignement, mais aussi à cause de l'accueil des « légalement exclus » et de l'immense foule qu'il attire en les soustrayant à l'influence de l'oligarchie religieuse. De ce point de vue, son action défie les racines de l'hégémonie régnante des scribes. Il exproprie pour ainsi dire ces derniers et suscite la controverse. Celle-ci s'amplifie avec le pardon accordé ouvertement au paralytique, geste réservé à Dieu seul. Les scribes sortent la plus grave des accusations: il blasphème ! Jésus se révèle alors comme l'« Humain » (le Fils de l'Homme) comme dit Ched Myers à la suite du National Council of Churches (1983) et s'identifie à Dieu. Il dévoile par le fait même son identité divine dont la portée christologique est suprême.

Cette affirmation de l'identité de Jésus se situe dans la perspective apocalyptique de Daniel 7, 13. En effet, c'est un mythe de société que Jésus juge et déconstruit pour restaurer l'humanité entière de l'humain offensé par la domination d'un ordre symbolique oppressif et qui abuse de son pouvoir. C'est là une confirmation du combat contre le mythe commencé en Marc 1, 12, combat contre le « démon » de l'autorité des scribes à qui Jésus a prouvé son autorité souveraine (1, 23). Précisons que le concept de « mythe » chez Chad Myers n'a pas la signification ethnologique que lui donne Mircea Éliade. Il comprend le mythe dans son sens large de discours ou système symbolique fort signifiant dans un univers culturel et politique déterminé¹⁰². Dans ce sens, le « combat contre les mythes », expression que l'auteur emprunte à Amos Wilder¹⁰³, désigne la dimension subversive de l'action symbolique de Jésus vis-à-vis des forces psycho-sociales de la domination romaine et du système religieux de la Palestine de son temps.

Mais par delà ce défi lancé aux scribes, Jésus s'en prend au corps économique-politique d'Israël, à la société entière qu'il veut restaurer, libérer. Cette intentionnalité se situe dans le fait que le paralysé marche sur ses deux pieds. A travers cet homme, c'est toute la société, son système religieux, socio-économique et politique à qui on enjoint de se (re)mettre debout pour marcher selon les vues de Dieu.

Dans les autres épisodes de la deuxième visite de Jésus à Capharnaüm que rapporte l'évangéliste Marc, Jésus défie les diverses dimensions du mythe (2, 23-3, 1-6). Il bouscule les fondements du pharisaïsme et de l'ordre politique en place. Il restitue le sens du sabbat. L'importance politique de son action suscite une alliance de circonstances entre pharisiens et hérodiens (3, 16) pour décider de sa mort. Ce qui signifie qu'il bouscule à la fois l'ordre religieux et l'ordre politique. Ces quelques éléments de la pratique de Jésus nous révèlent le sens de sa mission. Essayons maintenant de comprendre le sens de cette expérience dans la perspective de notre étude.

¹⁰² MYERS, C., *Op. cit.*, p. 16.

¹⁰³ WILDER, A., *Jesus's Parables and the War of Mythes*, Philadelphia, Fortress, 1982.

IV.2. Une expérience fondatrice de la particularité au coeur de la dramatique humaine

La brève analyse socio-littéraire de textes choisis de l'Évangile selon Marc situe la praxis de Jésus dans son milieu concret et en laisse voir d'importantes orientations. Cette praxis s'inscrit au coeur même de la dramatique de la société juive de l'époque. Il s'agit de la dramatique de déshumanisation et d'oppression de la grande majorité de la population par une classe dominante. L'analyse a montré que cette dramatique ne se limite pas au domaine religieux comme d'aucuns le font souvent croire. La dimension religieuse n'est qu'une pointe de l'iceberg qui cache d'autres réalités criantes. Parmi celles-ci, l'approche socio-littéraire nous a fait découvrir l'exploitation économique, politique et culturelle, bien sûr cautionnée par l'hégémonie aliénante de l'ordre religieux. Dans cet univers, l'action de Jésus s'est révélée comme étant un défi lancé à toutes les instances concernées. La puissance de signification de ses gestes a eu une telle répercussion qu'elle a suscité une réplique de ces instances. Dans ce concert, il est apparu que l'action du messie est une guerre symbolique, mais non pas abstraite, contre les mythes de sa société. L'efficacité de cette guerre n'a pas besoin d'être démontrée. Mais cette guerre a un sens profond qu'il importe d'entrevoir: l'ultime libération des marginalisés, surexploités par la classe dominante. Mais la dynamique de cette pratique est en même temps essence de la particularité de l'Église.

En inscrivant son expérience dans le contexte précis de son milieu, Marc élabore l'essence et le sens de la particularité de tout mouvement qui se réclame de Jésus. En effet, la pratique de Jésus est action de Dieu au coeur de l'expérience humaine, avec tout ce qu'elle comporte. C'est un rétablissement de la dignité des humains, ici les habitants de la Palestine romaine, à partir de leur situation socio-historique. Cet ancrage dans les batailles humaines est paradigmatique pour toute construction de l'Église de tout temps et en tout lieu. Un tel enracinement dans le pays réel passe par la guerre contre les « mythes » et les « démons » de systèmes exploités. Ceux-ci ne sont pas à dénicher seulement hors de circuits religieux comme dans les appareils politiques, économiques et culturels, mais aussi dans les institutions hégémoniques du domaine religieux. Et pour démasquer ces mythes qui aliènent une expérience humaine et religieuse réellement épa-

nouissante, l'action de Jésus nous enseigne qu'il faut regarder à partir d'en bas, du monde des victimes...

L'expérience apostolique de ce qu'on nommera plus tard Église est une appropriation de l'expérience fondatrice de Jésus. La praxis ecclésiale du temps des apôtres s'est réalisée dans la particularité de contextes, marquée par la différence culturelle et la diversité de situations à l'échelle du monde où l'Évangile a été annoncé. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait parlé de l'Église d'Antioche, de l'Église de Corinthe, de l'Église de Smyrne, etc. L'enjeu de ce vocabulaire est manifeste et témoigne de la physionomie fondée sur la particularité selon les lieux d'enracinement dans le réel et même des défis socio-historiques propres. Dans cette aventure d'incarnation particulière, la rencontre entre « gentilisme » et christianisme à Antioche n'est guère surprenante. La dynamique de la particularité marque la vie du « mouvement » ecclésial à la suite de Jésus. On constate que la particularité ne signifie nullement brisure d'unité de la foi. Elle est plutôt brisure avec les mythes du conformisme asservissant et avec la domination hégémonique craintive de la liberté évangélique... Ces quelques lumières suffisent pour que nous regardions autrement l'expérience de l'Église post-missionnaire en pays zaïrois.

V. LE CHOC DE LA PARTICULARITÉ, L'ENJEU DE LA CATHOLICITÉ POST-MISSIONNAIRE AU ZAÏRE

La littérature théologique et biblique que nous avons passé en revue rassemble des éléments pouvant nous permettre de jeter un nouveau regard sur l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire au Zaïre. Il nous semble que l'enjeu repose sur le choc de la particularité. Non seulement parce que l'Église locale du Zaïre se bat pour asseoir la reconnaissance de sa particularité¹⁰⁴, mais aussi parce qu'elle connaît des difficultés majeures pour s'imposer. C'est sous ces deux aspects que nous tenterons maintenant de cerner l'apport des considérations précédentes à la problématique et à la dramatique de cette Église.

V.1. La particularité: l'onde de choc

Si la tradition théologique est aujourd'hui pourvue de textes établissant le caractère local d'une Église en un lieu, il faut se demander pourquoi on rencontre tant de résistances pour reconnaître la capacité des Églises locales à disposer des structures et de la pensée propres pour conduire la mission. Le problème se situe bien sûr dans l'écart entre la pensée et l'action, la théorie, si claire qu'elle puisse paraître, et la pratique, mais aussi dans l'expression concrète d'une doctrine qu'on défend ou qu'on veut protéger, en minimisant les interpellations de contextes. S'accrocher à la seule distance du croire et du faire concret serait, à notre avis, trop simpliste. L'enjeu se situe ailleurs et risque d'être masqué par l'évocation des théories de maturation ecclésiale élaborée dans un esprit du monde dominant¹⁰⁵.

Dans le cas de la catholicité post-missionnaire au Zaïre, le choc de la différenciation contextuelle, en plus de donner le vertige et de susciter la suspicion dans les milieux romains, se heurte aux voies déjà tracées par l'Église; voies en dehors desquelles d'aucuns pensent que le christianisme deviendrait une folie païenne. Parlant des Églises africaines en période post-conciliaire, Louis de Vaucelles écrivait:

« Des requêtes ou des intentions exprimées à leur réalisation, la route est souvent longue. Le processus introduisant la remise en cause d'une conception trop immédiatement universaliste du christianisme heurte beaucoup d'esprits attachés aux règles canoniques traditionnelles et à un fonctionnement très centralisé, donc très occidental, de l'Église pour ce qui regarde la liturgie, la célébration des sacrements et le discours théologique. Les essais entrepris dans cette ligne demeurent limités, y compris au plan du mariage au sujet duquel existe, on le sait, un problème sérieux »¹⁰⁶.

Pareil propos montre à quel point la particularité contextuelle a jusqu'ici eu peu d'échos dans l'Église du Christ. Le destin de l'Église semble déjà scellé dans les coffres

¹⁰⁴ Sur la notion de reconnaissance, on consultera VON ALLEN, J.J., « L'Église locale parmi les autres Églises locales », dans *Irenikon*, 43 (4e trimestre 1970), p. 512-537.

¹⁰⁵ Voir par exemple A. G., 19. Le Jésuite camerounais Menrad Hebga avait naguère émis des réflexions fort intéressantes sur ce sujet. HEBGA, M., « Personnalité de l'Église particulière: critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence », dans *BTA*, 3 (1980), p. Voir aussi TSHIBANGU, T., « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine », dans *Concilium*, 164 (1981), p. 101-109.

¹⁰⁶ De VAUCELLES, L., « Les mutations de l'environnement sociétairé du catholicisme durant la période post-conciliaire », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.-P., (éd.), *La réception de Vatican II (Cogitatio Fidei, 134)*, Paris, Cerf, 1985, p. 73.

du passé, au point que, face aux situations nouvelles comme en pays zaïrois, l'Église est vite en perte de vitesse ou recourt paresseusement aux solutions toutes faites pour répondre aux nouveaux défis du monde extra-occidental. La moindre aventure dans l'espace de la liberté évangélique alerte les armées des curies romaines censées protéger la foi de toute contagion « païenne » ou « déviationniste ». Nous l'avons vu plus haut concernant le « rite romain pour les diocèses du Zaïre », l'usage des matières eucharistiques étrangères, la célébration de certains sacrements, etc. L'ouvrage du liturgiste nigérian Uzukwu a étudié certains de ces éléments avec force détails. Autant d'indices qui démontrent que la particularité, si bien attestée par les témoignages théologiques, de la tradition et des Écritures esquissés plus haut, n'est pas un acquis dans la pratique ecclésiale en différents lieux. Voilà un premier aspect du problème que nous révèle la littérature exposée précédemment.

Néanmoins, il est important de souligner que la crainte du particularisme nationaliste soulevée par le dominicain Jean-Marie Tillard comme menace de l'unité et de la communion ecclésiales est, dans le cas de la catholicité zaïroise, une *gestion idéologique* exprimant la méfiance et la suspicion à l'égard de la particularité de nos Églises. Autant le dire sans détour, cette gestion idéologique est le fruit de la persistance de vieux préjugés semés par les écrits d'anciens aventuriers qui ont exploré les terres non occidentales. C'est cette gestion idéologique qui fait croire que les quelques aménagements pastoraux bénis par le Siège romain sont des *concessions* et non des *droits*, comme l'a fait remarquer le Cardinal Thiandoum au dernier Synode africain. Deux raisons fondamentales expliquent notre point de vue. D'une part, à travers les quelques pratiques pastorales ici esquissées, il n'est apparu aucun signe de subversion contre l'unité et la communion en Église. Nos interviews sur le terrain n'en ont pas rencontré du tout. Les vivats qui entourent les visites du Pape et la « vénération » dont jouissent ses représentants chez nous sont autant d'éléments qui témoignent de cet attachement au siège apostolique. D'autre part, l'unité ecclésiale, au nom de laquelle on nous aliène en évoquant la primitive Église n'est pas si immaculée qu'on le croit. On l'idéalise de façon abusive en maintenant des communautés chrétiennes entières dans une situation inconfortable. En effet,

comme l'a si bien montré Étienne Trocmé¹⁰⁷, outre qu'elle est toujours liée à la tension due entre autres à la dynamique de la particularité comme l'a reconnu Tillard, cette unité donc a été, du moins au premier siècle de notre ère, plus une aspiration qu'une évidence ou un acquis incontestable. L'auteur conclut son article par ces mots remarquables:

« Mais le détour par le christianisme des origines est-il nécessaire pour que nous comprenions que la quête d'une unité institutionnelle est un leurre, l'unité véritable ne pouvant exister que devant Dieu au dernier jour ? L'est-il pour que nous sentions que *l'unité est avant tout acceptation par chacun de la priorité à donner à l'action divine au sein du monde et de l'appel à servir l'Évangile quoiqu'il puisse en coûter* ? L'est-il pour que nous admettions que la valeur essentielle est la liberté de l'Évangile, l'unité ecclésiale visant seulement des fins pastorales et n'ayant de sens que comme signe provisoire ? On peut estimer un tel détour inutile, il est vrai »¹⁰⁸.

De son côté, le théologien Rémi Parent a bien montré que l'unité ecclésiale, tout comme la communion, ne se révèle que dans la pluralité historique et dans la diversité de présence-au-monde¹⁰⁹. On ne peut donc prétendre nier l'historicité d'une Église au nom de l'unité. C'est dire jusqu'à quel point elle ne peut se réaliser que dans la particularité d'enracinement de l'Église dans les espaces humains, géographiquement diversifiés.

L'aporétique dans l'Église post-missionnaire du Zaïre paraît ici comme l'incidence d'une particularité ecclésiale hypothéquée. C'est le choc d'une particularité brimée au grand dam des doctrines impérialistes qui donnent l'impression que Dieu n'a enregistré que des absences dans l'expérience humaine en pays zaïrois... On sait pourtant que ce Dieu, tout comme son Fils, a tellement déjoué les plans des humains pour se révéler comme Dieu de l'impossible. Regardons la situation sous un autre angle.

V.2. Le choc de la particularité dans un univers de la différenciation socio-historique

À la lumière des matériaux rassemblés plus haut, on a tenté au point précédent de comprendre les enjeux de la catholicité post-missionnaire sous l'angle des rapports ec-

¹⁰⁷ TROCMÉ, E., « Naissance de l'unité ecclésiale », dans *L.&V.*, 20, (103, 1971), p. 5-17.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 17. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁹ PARENT, R., *Op. cit.*, p. 111s

clésiaux avec les instances responsables de la garde du dépôt de la foi. Loin de verser dans la victimisation ou la quête de boucs émissaires, cette enquête a visé à comprendre en profondeur ce qui marque la pratique de notre Église locale. Il nous revient maintenant de fournir le même effort herméneutique en nous plaçant dans l'intra-ecclésialité. Sous cet angle, l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire révèle des difficultés majeures dans son expression comme expérience incarnée dans une particularité. Il nous semble que le choc de la particularité est ici lié à la différenciation de l'univers culturel et socio-historique. Celui-ci étant marqué par un lourd héritage historique et culturel constamment mis à l'épreuve des mutations et donc de l'inattendu, il s'est avéré que le processus de faire Église a connu d'énormes difficultés de plusieurs ordres pour s'y arrimer. Conduire la mission pastorale de l'Église a dès lors été une lourde tâche à assumer aussi bien dans l'esprit de l'Église venu d'ailleurs et héritée de manière catastrophique des missionnaires, que dans la fidélité aux lieux humains. Une première difficulté a été celle de traduire l'expérience de la foi dans un chantier dont la physionomie est accablée de multiples défis humains. Sur ce point, il nous paraît que les « successeurs » ont été surpris par les événements. L'ancrage et l'émergence de l'Église à partir des lieux humains se sont effectués avec une lourdeur et des tâtonnements manifestes. Il y a ici confirmation de ce que nous avons relevé dans l'analyse du phénomène ecclésial à la lumière des sciences de l'action et du roman de Vumbi Yoka Mudimbe. Mais il y a plus.

D'une part, l'aporétique est privée de résistance exemplaire à l'assaut des empiétements externes à la manière de Saint Cyprien de Carthage. Il apparaît ici que la peur et la résignation, à part quelque héroïsme isolé de figures épiscopales comme le cardinal Malula et autres, ont pris le dessus sur le courage apostolique. Cette vague a débouché sur ce que nous avons appelé l'« **ecclesiasticaly correct** », attitude qui a pour conséquence de perpétuer les mythes internes et externes de domination et d'aliénation que Jésus a combattus farouchement en son temps. La limitation de la pratique politique de l'Église au plan du discours moralisateur en témoigne. De même le fait que cette pratique se réalise généralement en dehors des activités ordinaires de l'Église constitue un autre volet de l'aporétique face aux problèmes criants de la justice et des droits humains. Cette faiblesse a eu des répercussions sur deux plans. Au plan de la pratique de l'Église

cette situation a servi de chasse gardée à la déconnexion des pratiques pastorales par rapport à l'univers réel de l'humanité locale. Au plan de la pensée de l'Église, les revendications pour une Église incarnée n'ont que peu franchi les frontières déjà tracées par les experts du Vatican...

D'autre part, le fait de mener l'action de l'Église en traînant et en entretenant les survivances de l'époque missionnaire précédente, illustre qu'on n'a pas assez mesuré le poids d'un ancrage ecclésial responsable dans les lieux humains. Il se pose ici un sérieux problème de hiérarchie des sources d'inspiration de la redéfinition des pratiques pastorales. La post-mission s'accroche davantage aux expériences humaines, étrangères de surcroît, qu'à l'expérience du messie dont on a vu qu'elle traduisait l'action de Dieu auprès des humains de son temps, dans la solidarité avec les victimes. L'analyse socio-littéraire des passages choisis de l'Évangile de Marc est ici éclairante. Prétendre poursuivre la mission de Jésus tout en escamotant son expérience fondatrice nous paraît inexplicable. C'est là une autre facette de l'aporétique post-missionnaire. En fin de compte, la différence contextuelle est un cadre qui permet de saisir le mieux la problématique et le drame de l'Église catholique post-missionnaire en terre zaïroise. Sa spécificité semble n'avoir joué qu'un rôle minime pour marquer la pratique ecclésiale. A cet égard, cette particularité est un véritable choc dans l'auto-réalisation de l'Église en pays zaïrois. La littérature théologique et biblique nous l'a fait comprendre.

CONCLUSION

Fidèle à la méthode praxéologique, nous nous sommes efforcé, dans ce chapitre, d'explorer certains témoignages de la théologie, de la tradition et des Écritures pour davantage saisir en profondeur les aspects de la désarticulation des modèles ecclésiaux et l'aporétique dans la catholicité post-missionnaire au Zaïre. Un premier regard a porté sur une étude récente d'un théologien nigérian. Cette étude a confirmé d'importants aspects de la problématique et de la dramatique de l'Église qui est au Zaïre. Elle nous a permis de nous rendre compte que nombre de problèmes soulevés dans nos analyses précédentes sont communs aux Églises d'Afrique. Nous avons toutefois marqué nos distances par

rapport à certains points touchés par l'auteur. La deuxième démarche nous a conduit à évoquer un certain nombre de témoignages théologiques du monde occidental. Cette ouverture nous a rendu conscient que si la théorie sur la particularité et la diversité des Églises est claire, son application pose pourtant des problèmes. Nous avons également scruté des témoignages émanant du magistère de l'Église. D'intéressantes ouvertures ont été notées, cependant c'est le comportement pratique vis-à-vis des requêtes locales qui importe. Armé de ce souci, nous avons entrepris de présenter un modèle de particularité « responsable » d'une Église du troisième siècle de notre ère, l'Église de Carthage. Cette étude nous a sensibilisé à la possibilité de voir émerger une Église réellement locale, autonome mais sans gêner l'unité et la communion avec le Siège apostolique et les Églises d'ailleurs. Nous avons finalement suivi les traces de l'expérience de Jésus selon une approche socio-littéraire de quelques passages du récit de Marc. Cette expérience politico-symbolique de Jésus nous a semblé parlante et fondatrice de l'aventure des Églises dans leurs milieux respectifs.

À la lumière de ces témoignages, nous avons relu le caractère coincé et l'engrenage aporétique de l'Église post-missionnaire au Zaïre. Il nous est apparu que l'enjeu se situe dans le choc de la particularité de cette Église. Ce choc donne le vertige aux instances chargées de conserver l'orthodoxie du cheminement de différentes Églises de la catholicité, mais aussi des difficultés majeures aux serviteurs locaux de la cause du Christ. Les uns et les autres sont engagés dans un jeu d'interinfluence entretenant les mythes d'hégémonie pour les uns et ceux de l'« ecclesiasticaly correct » illustrant le phénomène d'intrusion pour les autres. Les conséquences de ce jeu ne peuvent engendrer qu'une Église coincée, prise dans la gaine aporétique. Cependant, cette Église ne manque pas d'espérance. Celle-ci se manifeste entre autres dans la volonté de chercher des solutions aux problèmes pastoraux dans les instituts de théologie, en envoyant de chercheurs dans des universités d'ailleurs, en organisant des journées de réflexion, des Semaines théologiques, etc. Au cœur de ces préoccupations se trouvent implicitement une question fondamentale: comment sortir de cette situation qu'on perçoit différemment, mais avec le même souci ? En toute modestie, le chapitre suivant se charge de proposer notre propre voie de solution, une voie parmi tant d'autres.

TROISIÈME PARTIE

L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE, UNE ALTERNATIVE THÉOLOGIQUE

La perspective critique de notre étude n'a de sens que si nous aboutissons à proposer de nouvelles avenues de l'agir ecclésial. C'est à cette tâche que nous consacrons cette partie de notre étude. Nous y proposons, en effet, l'assomption auto-constructive comme une alternative théologique censée combler un tant soit peu certaines des lacunes du faire Église relevées tout au long de notre travail. Deux chapitres charpentent cette partie. Dans le premier, nous échafaudons cette théologie de l'assomption auto-constructive en nous efforçant de définir ses présupposés théoriques et son intelligence au plan de l'action ecclésiale. Dans un deuxième chapitre, nous tentons de jeter ses pistes d'action axées sur la dynamique de la palabre dans un cadre diocésain.

CHAPITRE IX

L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE, PARADIGME DE L'ÉMERGENCE D'UNE ÉGLISE RÉELLEMENT LOCALE

*« Je pense que nous avons autre chose à faire, de manière urgente: **assumer librement la responsabilité d'une pensée qui porte sur notre destin et notre milieu** avec comme objectif la réadaptation de notre psychisme après les violences subies; ce psychisme que nous n'avons pas toujours le courage de nous refaire parce que, à tort ou à raison, l'entreprise nous paraît titanesque »¹.*

0. INTRODUCTION

Notre parcours a jusqu'ici été un effort de reconstitution, de compréhension et d'interprétation du phénomène complexe de l'Église post-missionnaire au Zaïre. Nous nous sommes employé à le circonscrire dans les limites de quelques-unes de ses pratiques. Cette entreprise nous a mis en assez bonne position pour en saisir la problématique fondamentale. Il a fallu ensuite cerner celle-ci sous divers angles pour être en mesure d'en pénétrer les différents niveaux qui s'emboîtent et interfèrent dans la pratique. Nous avons relevé, en passant, les différents modèles théologiques proposés par d'autres pour sortir de l'impasse. Il nous revient maintenant de reprendre sommairement ces modèles mais de manière systématique, avant d'ébaucher notre propre modèle que nous nommons « assomption auto-constructive ». Voilà donc tracé l'itinéraire de ce chapitre que nous estimons être la clé de voûte de notre modeste contribution au concert des discours et des théories sur l'Église en Afrique, particulièrement au Zaïre; contribution que les analyses précédentes ont déjà commencé à préparer.

I. INVENTAIRE CRITIQUE DES THÉORIES ECCLÉSIOLOGIQUES AU ZAÏRE ET EN AFRIQUE NOIRE À L'ÉPREUVE DE LA PRATIQUE

En examinant les différentes constantes de l'action pastorale de la post-mission au Zaïre, nous avons dégagé ça et là les modèles de théologie qu'elles véhiculent ou

¹ MUDIMBE, V.Y., *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 13. C'est nous qui soulignons.

privilégient. Il importe, à présent, de les mettre en lien avec les **ecclésiologies** en vogue dans la paysage théologique africain. Quatre théories d'Église nous semblent dominantes: l'inculturation, la libération, la reconstruction et le modèle du « listening ». Précisons d'emblée que seules les deux premières apparaissent dans les pratiques pastorales en pays zaïrois. Nous les cernerons telles qu'elles se présentent dans la praxis ecclésiale au Zaïre. Par contre, en vertu de leur nouveauté, les deux dernières théories n'ont pas encore d'effets réels sur la pratique ecclésiale au Zaïre. Nous les évoquerons ici à titre d'alternatives susceptibles de marquer le cheminement d'Église et que notre étude ne saurait ignorer. La critique sera, à leur sujet, plus théorique.

I.1. De l'inculturation

Il a déjà été suffisamment question de ce modèle théologique. Nous en avons dégagé les forces et les faiblesses. Contentons-nous d'un simple rappel.

- Forces

Le modèle de l'inculturation est celui qui semble dominant dans la pratique ecclésiale de la post-mission au Zaïre. Sa force réside dans le fait qu'elle est une étape décisive qui tente de poser de manière résolument contextuelle la problématique du fait culturel dans l'expression de la foi, et partant, dans la construction de l'Église. En contexte zaïrois, l'inculturation a permis de restaurer une identité culturelle déconstruite par les théories ethno-théologiques du passé colonial. Dans cette optique, elle tente, tant bien que mal, de faire ressortir les germes du Verbe du Dieu-déjà-là dans le génie culturel local, capables de rendre le Christ parlant et agissant dans un face-à-face avec les humains. Le grand mérite de ce modèle théologique est d'avoir engendré toute une pensée qui se veut l'intelligence de l'expérience inédite de Dieu dans notre héritage anthropologico-culturel. Grâce à cette percée dans le concert de la pensée universelle, nos rythmes et nos airs locaux peuvent faire résonner les louanges de Dieu en faisant vibrer les fibres de notre existence au milieu des tempêtes de la vie en société.

Par delà cet acquis, le modèle de l'inculturation nous a surtout permis de faire entendre notre voix au sein des masses humaines engagées à la suite de Jésus et qui confessent son saint nom depuis des éternités. Aujourd'hui, il nous est finalement possible - et nous en sommes fiers- de dire la foi autrement, de prendre la parole au même titre que ceux et celles qui ont hérité du message de Jésus depuis des siècles, qui l'ont façonné à leur manière et qui nous l'ont transmis à travers l'histoire. Cependant, les beautés de cette entreprise comportent certaines ambiguïtés.

- *Faiblesses*

En regardant les choses autrement, il apparaît que le modèle de l'inculturation, vu surtout dans l'optique praxéologique, recèle des faiblesses majeures. Nous en avons retenu principalement trois, déjà signalées plus haut: l'« archéologisme », la mystification et l'idéologisation².

À la suite d'autres penseurs, nous avons désigné par « archéologisme », le recours quasi permanent au passé culturel, bon en soi, mais qui s'accompagne d'une impardonnable occultation des tâches urgentes que nécessite la situation politique et économique violentée de notre société. Quoique les ténors de ce modèle s'en défendent, il demeure vrai que cette situation soulève des questions lancinantes au plan de la pratique des communautés chrétiennes. Des questions qui heurtent notre conscience d'Église. Il s'est avéré que l'Église de la base, tout en se réjouissant de célébrer les louanges de Dieu dans les langues locales, d'invoquer les ancêtres aux côtés des saints de l'Église, cette Église donc a besoin de ce que le péruvien Gustavo Gutiérrez a appelé la « libération par la foi »³. Du coup s'étalent les abus de la mémoire. Les potentialités révolutionnaires de la culture tombent dans l'oubli. Le discours sur l'inculturation s'éclipse dans le folklorisme et sa pratique dans l'esthétique. Il ne s'agit plus ici d'un débat d'idées, quoi-

² Pour une étude plus approfondie, on se rapportera à NECKEBROUCK, V., *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomani*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1994.

³ GUTIÉRREZ, G., *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou L'itinéraire spirituel d'un peuple (Apologique)*, Paris, Cerf, 1985.

que celui-ci contribue à faire avancer la science, mais d'une épreuve de la pratique qu'on ne saurait remettre constamment aux lendemains de l'histoire présente.

La mystification est l'autre écueil qui guette le modèle de l'inculturation. À l'analyse, l'inculturation apparaît comme une panacée⁴. Pareille conception relève d'une apologie de la différence qui ne signifie pas toujours efficience. Les satisfactions et le monolithisme théologique non critique qui entourent le propos sur l'inculturation au Zaïre font rêver. D'une part, quoique centraux, les problèmes des Zaïrois et des Zaïroises ne sont pas que culturels. D'autre part, l'analyse du phénomène ecclésial de la post-mission à la lumière de la théorie de l'action nous prouve que l'enthousiasme démesuré souffre d'autres genres de problèmes, pratiques ceux-là, et dont ne saurait s'affranchir une recherche sérieuse: contours imprécis, irrationalité adaptative, incohérence entre aspirations et moyens d'action, etc. Ce lot de problèmes vient s'ajouter au fait que dans la pratique concrète, l'inculturation tâtonne encore dans le giron de l'adaptation qu'on récuse à gorge déployée ou sous les plumes les plus tranchantes. Cela donne sans doute raison à Henri Maurier pour qui « l'inculturation est une façon sans doute de se mobiliser. À moins d'y voir une incantation, c'est seulement un problème, non une solution »⁵. En effet, préconiser l'inculturation suppose non seulement établir sa nécessité et son urgence, mais aussi en définir les exigences, les méthodes, les étapes, etc., en vue de franchir les limites des souhaits auxquels on s'arrête souvent.

Le vertige suscité par les requêtes tout à fait légitimes des pionniers de l'inculturation auprès des instances romaines a fini par créer toute une idéologie autour de la thématique de l'inculturation. On reconnaît désormais, et à bon droit, que celle-ci est une affaire de tous et de partout. On évoque avec ferveur des textes des siècles passés sur les missions en Asie pour se justifier. D'aucuns s'entraînent à décanter le souci

⁴ La vedette de ce thème au Synode africain n'en est qu'une preuve de trop. Voir CHEZA, M. (éd.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1966; LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)* (Chrétiens en liberté / Questions disputées), Paris, Karthala, 1997.

⁵ MAURIER, H., *Les missions, Religions et civilisations confrontées à l'universalisme* (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 1993, p. 202. Le professeur Ngindu avait déjà posé le problème dans un article de 1980, mais dans une perspective strictement théologique. Voir NGINDU, M., « L'inculturation du christianisme comme problème théologique », dans NGINDU, M. (éd.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago* (Bibliothèque du CERA), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 9-19.

« permanent » de l'Église pour la culture, non pas avec la justesse de l'anthropologie appliquée d'un Louis J. Luzbetak⁶ par exemple, mais avec un souci manifeste de tempérer, sinon d'étouffer les revendications venues d'outre mer. Pire, on brandit les « concessions » liturgiques faites, après hésitations et résistances, aux pays dits de missions comme le Zaïre et le Cameroun pour masquer le rigorisme illusoire qui tient en tenaille des milliers d'enfants de Dieu dans des voies d'Église qui ne rejoignent que partiellement leur existence, leurs angoisses du moment, leurs drames. Cette situation conduit à ce que nous avons nommé plus haut l'« ecclésiastiquement correct », idéologie qui marque bon nombre d'héritiers de la mission en terre africaine. Cette vampirisation a fini par brouiller les cartes d'une quête légitime d'un face-à-face avec Jésus, dans le repérable historique. L'inculturation, du moins telle qu'on la poursuit actuellement en pays zaïrois, est emprisonnée dans ce vaste filet idéologique. Un autre modèle d'Église est dominant dans le paysage ecclésial.

1.2. De la libération

Il peut paraître surprenant d'envisager un modèle de libération dans le cheminement ecclésial de la post-mission au Zaïre. Bien que marginalisé par les accentuations de l'inculturation, ce modèle théologique est quand même présent en milieux catholiques du Zaïre. Il s'insinue, comme on l'a vu, d'un côté dans le discours et la pratique sur le développement, la politique et la culture; de l'autre dans les pratiques des groupes de combat en gestation depuis quelques années. On parle, dans le premier cas, de la libération par le développement, l'éducation et la promotion humaine⁷ et, dans le deuxième cas, de la libération par le combat pour la justice, la liberté et l'État de droit. Les limites de chacun de ces courants ont été bien élaborées dans nos analyses antérieures. Résumons brièvement ce qu'on en a dit plus haut.

⁶ LUZBAK, L.J., *L'Église et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique* (Tradition et Renouveau, 4), Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, 1968.

- *Les forces*

Dans la logique de nos analyses précédentes, nous n'avons perçu que les forces de la deuxième catégorie de la libération. Le combat pour plus de justice, de démocratie et de liberté qu'entreprennent les groupes de chrétiens de la base comme *Amos, Justice et Libération, Jérémie*, etc, mentionnés plus haut, est une chance pour l'Évangile, une indispensable coopération à la mission de l'Église. La crédibilité du message de Jésus-Christ en pays de dictature en dépend largement.

Au regard des nécessités de notre contexte, une praxis libératrice est non seulement une urgence mais aussi une priorité. Un peuple écrasé par un État terroriste est un peuple assoiffé de liberté, de dignité et de paix. Les groupes de réflexion critique et de résistance l'ont compris et c'est ce qui explique l'intérêt qu'ils suscitent parmi notre peuple. L'Évangile est un message de salut et de libération. Il ne saurait servir de ferment de vie dans nos communautés que s'il conduit à une praxis de libération des maux qui nous rongent. La solidarité avec l'humain dans notre société violente passe par un engagement pour le rétablissement de la dignité humaine que la majorité du peuple zairois a perdu depuis longtemps à cause des déviations du régime en place. À moins de sombrer dans l'indifférence et les complaisances, pareille solidarité est impérative. L'action de ces groupes nous semble, de ce point de vue, noble et crédible. Toutefois, telle qu'elle se présente actuellement, cette action recèle des limites qu'on ne saurait taire.

- *Faiblesses*

Relevons d'abord les faiblesses de ce qu'on appelle en milieux catholiques zairois « libération » par le développement, l'éducation et la culture. Nous nous pencherons ensuite sur celles des initiatives des groupes de libération dans leur physionomie actuelle.

⁷ Voir sur ce point MUNONO MUYEMBE, B., *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains* (Études d'éthique chrétienne), Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1995.

La dynamique réelle des pastorales de promotion humaine échappe aux intervenants, autochtones et missionnaires étrangers vivant au Zaïre, par la dépendance financière vis-à-vis des bailleurs de fonds de l'Occident. Là réside leur caractère aléatoire, provisoire. Au regard de la déchristianisation avancée du monde occidental, on peut déjà envisager l'essoufflement, sinon la disparition pure et simple du financement extérieur. La détérioration de l'économie intérieure et la culture du parasitisme qui caractérise les heureux bénéficiaires locaux anticipent la fin de cette forme de « promotion » humaine. Vouloir fonder l'Église sur l'aléatoire est un risque que ne peuvent prendre que les imprudents et les imprévoyants. Par ailleurs, ce type de « libération » favorise, peut-être sans le vouloir et sans s'en rendre compte, l'irresponsabilité d'un État qui oriente ailleurs les fonds qu'on devrait allouer aux secteurs de vie dont s'occupe l'Église (dispensaires, hôpitaux, écoles, coopératives, etc.). Oeuvre prophétique de Jésus, l'Église ne peut en aucun cas se permettre de cautionner pareille irresponsabilité et se contenter de gérer les causes d'une situation due à la démission de l'État.

La libération par la culture, quant à elle, prolonge les fantasmes de l'inculturation. Dans le cas du Zaïre, elle apparaît de plus en plus comme une opération « main propre » qui évite de s'engager dans les combats socio-politiques que livre quotidiennement notre peuple. C'est un exercice ecclésial de luxe qui recèle une ambiguïté d'une énorme subtilité. La chute brutale de l'idéologie mobutiste de l'authenticité qui, elle aussi, avait la même vocation mais d'autres fins largement égoïstes, est un vrai soufflet qui démontre l'inconsistance de ce genre de libération. Cela n'émousse pas l'acuité du problème culturel pour un peuple qui a tant souffert. Nous en parlerons ailleurs.

Bien que récente, l'entreprise des groupes de libération comme *Amos*, *Justice et libération*, *Jérémie*, etc, tout comme l'oeuvre des commissions diocésaines de « Justice et paix », montre aussi des failles. D'ores et déjà, on ne peut s'empêcher de souligner d'une part le risque encouru de servir de piédestal à des groupes politiques qui grenoillent autour de leurs activités. On notera aussi l'importance toujours accrue que revêtent ces groupuscules au sein des lobbies étrangers de droits humains qui sont, pour la plupart, des courroies de transmission des politiques des grandes puissances occidentales

qui garnissent en partie leurs caisses. Si l'aide financière s'accroît, elle risque de tarir leurs efforts d'indépendance et tomber dans le piège des institutions ecclésiales décriées ci-haut.

On déplore aussi le fait que ces groupes exploitent si peu ou presque pas la richesse du chef d'oeuvre incontesté Jean-Marc Ela dans ce domaine ou tout simplement de la théologie de la libération de l'Amérique Latine, ne fût-ce qu'au nom de la concordance des situations affreuses qui étranglent les peuples du sud. D'autre part, ces groupements manquent encore d'une mystique chrétienne capable de les distinguer clairement des partis politiques clandestins et de la manipulation idéologique des politiques. Leurs interventions dévoilent une carence d'enracinement chrétien sûr, capable de les dynamiser de l'intérieur et manifester la force de l'Évangile dont ils se réclament. En tous les cas, c'est une affaire à suivre !

1.3. De la reconstruction

La théologie de la reconstruction est de conception récente. Issue des milieux protestants de l'Église africaine, elle est une contribution importante au débat théologique dans le paysage africain⁸. Rappelons qu'elle se veut « une réflexion sur la mesure d'éthique politique qui peut servir de principe de restructuration globale de l'imaginaire créateur de l'Afrique, en vue d'aider l'homme négro-africain à sortir de la crise qui l'étouffe et l'étrangle aujourd'hui »⁹. Lancée par la CETA à Nairobi en 1990, elle a encore du chemin à faire dans la pratique ecclésiale. Le théologien zairois Kā Mana apparaît comme une des figures emblématiques qui la promeuvent, la « publicisent » et en étoffent le soubassement épistémologique¹⁰.

⁸ CHIPENDA, J.B., KARAMAGA, A., MUGAMBI, J.N.K. et OMARI, C.K., *L'Église d'Afrique. Pour une théologie de la reconstruction (Le défi Africain, 1)*, Nairobi, CETA, 1990.

⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique (Christianisme en liberté)*, Paris, Karthala, 1993, p. 117.

¹⁰ KĀ MANA, *Op. cit.*; ID., *Christ d'Afrique: Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994.

La théologie de la reconstruction table sur un fondement philosophique qui emprunte le concept d'être à la philosophie grecque, celui du Verbe à l'héritage chrétien et celui de la vie à la philosophie bantoue. Elle s'évertue d'abord à établir la « défaite » de l'Afrique contemporaine vis-à-vis de l'Occident dont les conséquences sont palpables dans la vie de nos sociétés: le développement du sous-développement, le manque de maîtrise de la technique, la crise globale, etc. Elle démontre ensuite l'évanescence des exaltations culturelles et spirituelles des africains face aux défis de nos sociétés. Elle annonce enfin l'ère de la lucidité critique qui se veut l'âge du dépassement des idéologies dominantes dans le paysage africain d'aujourd'hui: l'adaptation, l'inculturation, la libération. Elle démontre leurs incapacités à apporter des solutions adéquates et viables aux problèmes de l'Afrique contemporaine et les démolit tour à tour. Après avoir ainsi déblayé le terrain, la théologie de la reconstruction, du moins selon Kā Mana, propose son alternative.

Sur fond des concepts philosophiques énoncés plus haut, la théologie de la reconstruction ébauche un modèle théologique enraciné dans Isaïe 61, 1-2 repris par Luc 4, 18-19 et s'articulant autour du « Pour vous qui suis-je ? » de Jésus à la lumière duquel l'auteur exploite le « Que dis-tu que nous sommes ? ». Kā Mana, le vulgarisateur de cette théologie, fait de cette question une dynamique de la reconstruction de l'Afrique. À travers cette question, dit-il, le Christ se manifeste « comme nous-mêmes devenus forces novatrices et énergies d'invention et construction d'un monde nouveau dans le souffle de l'humain »¹¹. Sur cette base, Kā Mana construit un modèle s'échelonnant sur un axe à quatre constantes: l'incarnation, la remise en question, la libération et la novation.

L'incarnation est celle de la foi dans notre contexte environnemental africain marqué par la violence et les échecs socio-politiques et économiques post-coloniaux. La remise en question concerne la contestation des théories et pratiques préconisées jusqu'à ce jour: la conceptualisation axée sur la valorisation culturelle, l'affirmation de la différence avec le monde occidental, les complaisances illusoire, certaines manières de vivre et de penser, etc. Quant à la libération, la théologie de la reconstruction l'inscrit dans

¹¹ KĀ MANA, *Op. cit.*, p. 103.

l'affranchissement de l'esprit de « domination de la dévalorisation et d'étranglement de la personne humaine »¹², autrement dit de toutes les « maladies » et inerties socio-politiques et économiques qui frappent notre continent. Cet effort devrait conduire logiquement à (re)construire une société nouvelle prenant en charge nos préoccupations humaines. L'auteur écrit:

« ... nous avons à construire aujourd'hui une Église à la mesure de notre temps, à la hauteur des problèmes de notre époque et de notre continent. Une Église sur tous les fronts, dans tous les combats de l'homme. Sur tous les fronts, dans tous les combats où Dieu engage l'honneur et la grandeur de la vie. Sur tous les fronts, dans tous les combats pour faire reculer l'inhumain et laisser l'humain resplendir dans son exigeante vérité »¹³.

La théologie de la reconstruction considère que la crise de nos Églises et de notre société est principalement due à la déchéance éthique. C'est pourquoi, Kā Mana se livre à une véritable censure de la vie privée de quelques personnalités politiques et ecclésiastiques et même de certaines institutions comme les FCK pour démontrer à quel point cette crise d'éthique est grave. Il qualifie par exemple les chercheurs des FCK d'« adolescents attardés qui s'appellent théologiens ». Il énonce ensuite les impératifs éthiques pour la reconstruction de l'Afrique.

L'influence de cette théologie sur le terrain zaïrois, surtout en milieux catholiques, est encore difficile à évaluer, mais cela ne nous empêche pas d'en mesurer la portée au plan de la pensée.

- Forces

Au milieu des multiples tempêtes qui secouent l'Afrique contemporaine, la théologie de la reconstruction apparaît comme une réponse chrétienne qui invite non seulement à l'espérance de la construction d'un continent plus humain, mais aussi à un engagement des Églises chrétiennes dans cette entreprise. Après la chute des idéologies néo-coloniales qui ont conduit nos sociétés africaines dans les impasses que l'on sait, il fallait montrer que l'Évangile est un ferment capable de féconder un projet de société, de

¹² *Ibid.*, p. 56.

l'asseoir sur une base solide et de le conduire à la maturité. C'est à cette tâche que s'est consacrée la théologie de la reconstruction. En ce sens, elle est un projet qui assure la crédibilité du christianisme dans nos sociétés en crise.

Une pensée théologique et une Église qui ne portent pas les angoisses du monde auront manqué à leur mission. C'est le mérite de la théologie de la reconstruction que de nous avoir permis de nous en rendre compte. Dans cette optique, ce courant théologique présente au monde africain une trousse d'idées-forces capables d'éclairer une action militante dans la société. Le plus intéressant c'est que cette théologie situe le terrain de l'action chrétienne dans la crise de la société africaine. La théologie de la reconstruction n'est donc pas d'abord une somme de théories abstraites, mais un instrument d'interpellation et de remise en question de nos satisfactions illusoire, de nos manières de vivre et de penser, de nos manières d'être. C'est tout un programme. Malgré tout, elle a ses limites.

- *Faiblesses*

Trois griefs sont à retenir quant à la pertinence de ce modèle de théologie sur la pratique de l'Église: l'emprisonnement dans le giron éthique, la déconstruction des théologies africaines « devancières » et le mimétisme à l'égard de la théologie de la reconstruction européenne d'après la première guerre mondiale.

Comme l'a si bien souligné le nigérian Elochukwu E. Uzukwu, l'ecclésiologie de la reconstruction s'engluie dans les considérations éthiques¹³. L'éthique, à elle seule, serait-elle capable de dénouer les multiples problèmes qui marquent l'Afrique contemporaine ? La question mérite qu'on s'y arrête un moment. De plus, faut-il se limiter aux principes éthiques, fussent-ils de facture chrétienne, pour qu'on voie surgir des solutions magiques à nos problèmes ? L'invasion en Afrique d'autres courants religieux venant de divers cieux et ne s'inspirant pas nécessairement de la foi biblique d'où la théologie de

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ UZUKWU, E. E., *A listening church. Autonomy and Communion in african churches*, Maryknoll (N.Y.), Elochuku E. Uzukwu, 1996, p. 35.

la reconstruction tire ses principes moraux, pose un problème non négligeable. À cet égard, la théologie de la reconstruction suppose une utopie entre les acteurs sociaux et ecclésiastiques qui contraste avec l'ébullition socio-politique engendrée par la férocité des dictatures en place. Cette théologie bafoue la présence musulmane et « animiste » en terre africaine. On sait que l'Afrique est bondée de responsables de société n'ayant ni foi ni lois. Suffirait-il de leur rappeler les principes éthiques de la Bible pour les voir changer et devenir de dociles enfants de chœur ? Il nous apparaît que l'ecclésiologie de la reconstruction nourrit une naïveté qui contraste avec les mentalités de notre société. L'Afrique a sombré dans la dérive d'une crise multiforme. Vouloir l'expliquer par la seule carence morale nous semble non seulement réducteur, mais aussi illusoire. Où sont passés les problèmes d'organisation matérielle et administrative, le manque de planification des activités, l'incohérence de nos projets socio-politiques, etc ? Là gît une des principales méprises du modèle de la reconstruction.

La « démolition » des courants dominants du pays de la théologie africaine est l'une des voies qu'emprunte Kā Mana pour élaborer la théologie de la reconstruction. Ce pasteur luthérien opère une véritable démolition des théologies africaines antérieures avant de proposer la reconstruction. À la vérité, il démolit plus qu'il ne construit. C'est toute une stratégie de propagande, mais hélas irréaliste. Car, c'est parce que ces théologies existent que nous sommes aujourd'hui en mesure d'indiquer d'autres voies. Le combat livré par les Mulago, Tshibangu, Bimwenyi, Ngindu et autres sur la possibilité, la légitimité, la reconnaissance et la pertinence d'une pensée théologique en Afrique, n'est nullement à négliger. Ces penseurs ont le mérite d'avoir ouvert le chemin ou un chemin que d'autres générations pourront librement modifier, prolonger, asphalté, aplanir, quitter, etc., en toute liberté évangélique.

Nous nous demandons si la déconstruction qui rappelle, par sa dénonciation, la « presse sensationnaliste » à l'américaine est vraiment une voie obligée pour établir la nouveauté d'un modèle de théologie. Le discours scientifique autorise, certes, la critique. Mais quand celle-ci fulmine, jugeant les personnalités ecclésiastiques sur la base de rumeurs, elle frise la rancoeur et s'érige en tribunal de moralité qui enfreint la liberté des

gens, leur vie privée¹⁵. Or au nom même de l'éthique que préconise la théologie de la reconstruction, pareille besogne est un viol de l'espace privé des individus. On ne peut apprendre l'éthique aux autres en manquant soi-même aux principes élémentaires de cette éthique, à moins de vouloir se complaire dans des apories.

Critiquer une certaine manière de conduire l'Église, de faire la théologie, nous semble bien différent de soumettre les individus à la sévérité de procès moralisateurs. À moins qu'on ait choisi la plume pour libérer les frustrations accumulées dans les communautés où on n'a pas pu accomplir le destin de ses projets personnels! En tout état de cause, la conversion, c'est le chemin de tous les aspirants au Royaume...

Pire encore est la légèreté scientifique des propos comme celui-ci: « Il n'est pas étonnant que l'Esprit de Dieu ait déserté la Faculté de théologie catholique de Kinshasa comme lieu d'une recherche fondamentale de l'intelligence de l'Évangile »¹⁶. Qui est-on pour contrôler avec tant de précision les va-et-vient de l'Esprit de Dieu ? Pareil jugement frôle le ridicule.

L'autre point de la théologie de la reconstruction qui nous abasourdit est le mimétisme qu'il voile sous sa prétention de nouveauté absolue. Dans notre exploration de la vaste littérature et de l'histoire, nous nous sommes rendu compte que la reconstruction et son armature théologique ne sont pas une invention nouvelle en philosophie et en théologie. Ce concept a été utilisé dans l'Allemagne d'après la première guerre mondiale. Et c'est Max Scheler, un philosophe de la religion, titulaire de la chaire de philosophie de l'université de Francfort qui fut, déjà en 1917, un des premiers à attirer

¹⁵ Pour illustration, voir KÄ MANA, *Op. cit.*, p. 151-181. Le Père Uzukwu a eu l'occasion d'exprimer son indignation en ironisant: « ... Kā Mana, ses deux ouvrages, se donne la mission prophétique de **dénoncer les États africains post-coloniaux, de décrier le comportement honteux des Églises locales africaines**. La Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa et les tenants de la « théologie africaine » deviennent la cible particulière de sa colère prophétique. La vie privée, les rumeurs ou « radio-trottoir » sont convoqués pour juger tel ou tel philosophe, tel ou tel théogien, tel ou tel évêque. L'auteur endosse sans gêne le manteau d'un certain prophète Jérémie. (...) Martin Luther réincarné ? D'un coup de balai, il envoie à la poubelle les philosophies et théologies africaines d'avant Kā Mana », UZUKWU, E., « La théologie africaine. À propos de deux livres de Kā Mana », dans *Spiritus*, 136(septembre 1994), p. 361.

¹⁶ KA MANA, *Op. cit.*, 35.

l'attention sur la notion de la reconstruction¹⁷. Il s'agissait de la reconstruction du monde après la première Guerre mondiale et dont l'esprit chrétien devait être solidaire. Cette notion mettait la démarche chrétienne devant ses responsabilités dans le monde et érigait ainsi une nouvelle approche de la question sociale en religion. C'est tout un christianisme intimiste qui était remis en cause. Cette idée de la reconstruction avait, à l'époque, une grande audience dans les milieux des philosophes et des théologiens. Paul Tillich, par exemple, y a mordu et on peut croire que c'est dans la mouvance de l'idée de la reconstruction de l'Allemagne en ruine qu'il a fondé, avec ses amis, le mouvement du « socialisme religieux ». La dynamique de la reconstruction a fini par franchir les frontières allemandes pour gagner la France. Ainsi sont nés les groupes « Esprit », le « Christianisme social », partageant le même idéal. Les tenants de la théologie de la reconstruction en Afrique ont omis de nous le rappeler.

L'affinité de contexte avec l'Afrique d'aujourd'hui mérite certes un rapprochement justifiable avec la reconstruction de l'Europe d'après la première Guerre mondiale. Mais est-ce une raison pour passer sous silence la genèse de cette théologie ? Voilà une attitude qui frise la malhonnêteté intellectuelle. Mais nous réservons notre rigueur critique au concept même de la reconstruction.

Une enquête élémentaire révèle que reconstruire suppose le recommencement d'une entreprise. Le vocable rappelle, en contexte africain, la *tabula rasa* prônée par nos devanciers missionnaires occidentaux et que les aînés théologiens africains ont dénoncée avec vigueur. Malgré les précisions du concept données par les ténors de cette théologie, l'ambiguïté demeure et persiste. L'Afrique et son Église sont déjà là, avec leurs vices et turbulences, mais avec des espaces d'espoir aussi. Faut-il les ignorer, allumer les seules batteries de l'éthique chrétienne pour dénouer les crises ? Le problème demeure entier, car il n'est pas dû seulement à la carence d'éthique. Sur ce point, l'Afrique et son Église chrétienne, à l'exception de quelques dévergondés qui la dirigent de mains de maîtres et

¹⁷ SCHELER, M., « Die Christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt », dans *Hochland*, Vol. I (14, 1916-17), p. 641-649. On se rapportera aussi au témoignage d'un autre allemand ARNOLD, F.X., *Pour une théologie de l'apostolat. Principes et Histoire* (Pastorale et Catéchèse), Tournai, Desclée & Co, 1961, p. 15s.

s'y amusent allègrement, n'ont rien à envier à des sociétés désorientées au plan moral mais ne géant pas le même genre de crise. La leçon prétendument prophétique est à nuancer !

Il y aurait lieu aussi de dire un mot sur la qualité de l'exégèse faite par la Pasteur Kä Mana pour élaborer le fondement biblique de la théologie de la reconstruction¹⁸. L'auteur se livre à une analyse des textes vétértestamentaires (Gn 1, 31-38; 2, 19-20, 21-23; 3, 1-4; 3, 6,9; 4, 1-7, 8-12,15; 11, 1-9; Ex. 20, 2-17, etc.), sans aucune rigueur exégétique. Il se contente de les taxer de mythiques et en extrait hâtivement des normes éthiques largement discutables, ce qui est gênant en contexte universitaire. Tournons-nous enfin vers un dernier modèle d'Église.

1.4. Le modèle du « Listening »

Il en a été longuement question dans le chapitre précédent. Nous n'y reviendrons pas avec force détails. Qu'il suffise de dire que ce modèle récent ouvre des perspectives respectant à la fois les acquis théologiques antérieurs, bien sûr en les dépoussiérant, mais avec un débouché sur la transformation de la société comme fin ultime. L'Église est désignée par ce modèle comme un agent actif de changement dans la société, à condition qu'elle se transforme elle-même de l'intérieur ainsi que dans ses rapports historiques avec les Églises soeurs et le Siège romain qui est gardien de la foi dont elle se réclame. Dans cet univers, la révision de la communion et l'accession à la « self-reliance » sont impérieuses. L'auteur ne nous dit cependant pas ce qui prime chronologiquement: la réinvention de la pratique de l'Église chrétienne d'Afrique à partir de ce qu'il appelle « ressources culturelles » ou l'engagement dans le combat de la transformation de la société africaine. Ce flou des priorités nous laisse insatisfait.

Par ailleurs, nous craignons fort que les dites « ressources culturelles » ne soient en contexte d'aujourd'hui, qu'une mystification illusoire. Il sied ici d'évoquer ce qu'a écrit récemment le Professeur Vumbi Yoka Mudimbe:

« L'Africain d'aujourd'hui est un accident des politiques coloniales et des cultures anciennes fermées sur elles-mêmes, malgré des contacts réels avec l'extérieur. Seule une référence à ce complexe pourrait expliquer deux choses. (a) Un refus de grandir qui, le plus souvent, - au moins parmi les intellectuels- s'illustre en un verbiage infantile à propos d'une tradition africaine mystifiée; celle-ci est, généralement, perçue et donnée comme essence, comme *entité permanente avec des valeurs éternelles*. Elle s'enclenche en une société moderne, ethniquement composite, religieusement et politiquement; et, tout au moins en principe, *pluraliste*. Ce refus de grandir est une attitude de protection. Elle est similaire à celle des adolescents qui, face aux exigences de l'âge adulte, se réfugient dans les caprices de l'enfance et organisent, de manière souvent élaborée, les plus complexes des schizophrénies. (b) Je considère la deuxième attitude, poursuit l'auteur, comme une crise de personnalité (et non pas d'identité; on peut, en effet, avoir une claire perception de son identité et vivre une crise de personnalité). Je pourrais invoquer, dit Mudimbe, les mythes de l'altérité comme exemples. Des personnalités confuses et à la psychologie troublée nous ont, hélas trop souvent, servi de « guides », de modèles, et brandi la différence ou d'autres normes comme but et tension vers la modernité. Sékou Touré, en Guinée, nous a montré ce que pouvait un nationalisme de pur type émotionnel. Bokassa, en Centrafrique, nous a prouvé, pendant des années, ce qu'un malade demeuré au stade intellectuel d'un adolescent moyen peut faire: manipuler des variables économiques comme si celles-ci pouvaient être soumises aux caprices de l'émotion et à son vœu de paraître, d'être aimé, et surtout d'étonner les « grands » qui, en l'occurrence, étaient surtout des étrangers. Et je ne cite que ces deux exemples. Je pourrai allonger la liste »¹⁹.

Notre position est claire: comme le démontre l'histoire de l'humanité, transformer le monde, fût-ce par la puissance de la foi, n'est pas une mince affaire. Jésus, Homme et Dieu n'y est pas parvenu. Aucune Église sur la planète n'y est non plus parvenue; même celles qui regorgent de baptisés à 99% ne sauraient prétendre à la transformation totale du monde qu'on souhaite tant. Il convient dès lors de mesurer les ambitions de notre discours sur la transformation du monde par l'esprit chrétien. Notre position est celle-ci: il est possible que l'Église soit une *force vive* dans notre société, coopérant à l'émergence d'un État de droit où les humains s'épanouissent. Il nous semble en toute modestie que toute Église d'un lieu devrait aspirer à être une force vive dans sa société et non se perdre dans des projets platoniques et irréalistes.

De ce qui précède, et compte tenu du caractère coincé de l'Église culminant dans l'aporétique en post-mission, nous pensons qu'il faut préconiser une autre alternative: l'assomption auto-constructive.

¹⁸ KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 129s.

¹⁹ MUDIMBE, V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine(circonstances)*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994, p. 61.

II. DE L'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE

Dans le monde de la recherche, la coutume veut qu'on passe en revue les opinions existantes et qu'on montre notre démarcation par rapport à elles. Les considérations précédentes ont tenu à respecter cette exigence. Nous avons voulu ramasser en peu de mots ce que nos analyses antérieures ont dégagé ici et là. Pour dédouaner la crise que traverse l'Église de la post-mission au Zaïre, nous pensons qu'il faut une autre alternative ecclésiologique : l'assomption auto-constructive. Modèle théologique, elle se veut aussi une « épistémologie ecclésiologico-pastorale », selon l'heureuse expression de feu le Cardinal Yves Congar. Nous faisons nôtre cette affirmation de Georges Casalis pour qui

« la théologie vivante naît aujourd'hui ailleurs et autrement que dans le passé, beaucoup plus à la base d'expériences communautaires que dans le silence et l'isolement des cabinets académiques et sous des formes autrement légères que celles des gros traités professoraux »²⁰.

En s'inscrivant dans le champ de l'ecclésiologie empirique, l'assomption auto-constructive s'enracine dans la pratique fondatrice du Jésus des Évangiles, perpétuée par les apôtres et actualisée par la Tradition chrétienne. Son souci premier c'est de déboucher sur l'émergence ou le surgissement d'une Église d'en bas, ancrée dans l'humus humain, anticipant dans sa pratique le Royaume et porteuse des espérances, des angoisses, des aspirations, des rêves des baptisés et de la société entière. Pour bien comprendre ses enjeux réels, il est utile d'éclairer d'abord ses concepts de base. Ensuite seulement, nous exposerons ses articulations majeures.

II.1. Éclairage des concepts

Pour beaucoup de gens, l'assomption rappelle l'élévation de la vierge Marie au ciel « avec son corps et son âme ». On est dans l'ambiance catholique du 15 août. Il serait saugrenu de penser à une telle élévation pour toute l'Église de la terre, moins encore pour celle de post-mission zaïroise. Pour dissiper la confusion que peut entraîner l'usage

de ce vocable, il est impérieux d'en préciser les contours, avant d'en pénétrer le contenu théologique dans le cas qui est le nôtre. Pareil effort est également à fournir en ce qui concerne l'adjectif « auto-constructive ».

a) Assomption: le déplacement sémantique

Le « a » de l'assomption auto-constructive ne veut en rien concurrencer l'autre « A » de l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie et mère du Sauveur. Mais, il y a un rapport de sens dont il importe de s'imprégner.

L'assomption dont il est ici question est le résultat d'un saut sémantique issu de l'univers philosophique²¹. Elle désigne l'entreprise qui consiste à assumer les situations de l'empirie sociétaire de l'humain à qui le Christ propose le salut en Dieu, l'épanouissement intégral au nom de sa vocation originelle de créature à l'image de Dieu lui-même. C'est une prise en charge « responsable » et courageuse des enjeux de l'humanité concrète où se meuvent les communautés des baptisés, humanité qu'elles partagent naturellement avec leurs concitoyens et concitoyennes de la société entière. Même si ce concept est emprunté au monde de la philosophie, il ne manque pas cependant de rapport avec l'Assomption de la Vierge Marie.

Dans la mesure où c'est l'humanité réelle de la Vierge Marie, qui a été élevée dans les cieux, ce concept prend une charge sémantique déterminante. En effet, comme dit la tradition, c'est avec « son corps et son âme » que la noble fille de Sion a été enlevée au ciel. Bien plus, c'est vêtue de sa robe de femme juive que la mère de Jésus a été élevée à la Gloire céleste. Sa tenue est aussi porteuse d'une signification symbolique non négligeable dont nous essayons de tirer partie. Dans cette perspective, il s'agit de l'assomption de l'âme africaine et chrétienne, ainsi que du corps des réalités qui sont les nôtres. Dès lors, le déplacement sémantique suppose des liens qui donnent une valeur particulière au concept de l'assomption et à son modèle théologique.

²⁰ CASALIS, G., *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de « Théologie inductive »*, Paris, Cerf, 1978, p. 19.

²¹ Voir *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 10 éd., 1988.

Geste prophétique de l'Église dans son *hic et nunc*, l'assomption n'est pas moins un projet qu'un programme de vie d'une communauté qui veut s'immerger dans la praxis réelle des individus et en surgir. Le concept devient opératoire dans le chantier jamais clos où l'Église, *semper reformanda*, est chair. Ce n'est pas là une aventure de l'esprit qui tend à bousculer allègrement les modèles existants pour prouver sa pertinence, mais le chemin d'auto-construction ecclésiale parmi tant d'autres. Cette auto-construction appelle, elle aussi, des précisions.

b) L'auto-construction

L'assomption auto-constructive peut sembler être une tautologie. L'auto-construction vise à manifester une insistance opérante: l'édification de l'Église dans et à partir des lieux spécifiques des humains. Le qualificatif suggère ici que l'entreprise de l'assomption de l'Église est à mener à partir des potentialités culturelles, économiques, politiques et socio-religieuses disponibles chez nous.

Le préfixe « auto » ne doit cependant pas tromper, ni distraire. Ce n'est ni un enfermement sur soi, ni une négation d'une vérité théologique selon laquelle, faite d'humains, l'Église est essentiellement oeuvre de Dieu dans l'Esprit, actualisation permanente de l'expérience de Jésus-Christ. Par contre, le préfixe auto désigne, dans le cas de l'Église locale, la construction par elle-même, à partir de sa situation socio-historique, politique, culturelle du Zaïre. C'est une véritable guerre contre l'extraversion, l'importation des modèles et le conformisme dogmatiste. C'est la clarification d'une option que nous estimons salutaire non seulement pour l'Église locale du Zaïre, mais pour celles de toute l'Afrique et d'ailleurs: se réinventer à partir de la praxis. C'est une insistance volontaire et porteuse d'enjeux politiques et théologiques énormes. Tournons-nous à présent vers les articulations majeures de cette assomption auto-constructive.

II.2. Articulations théologiques de l'assomption auto-constructive

Avant de sonder l'essence théologique de l'assomption auto-constructive, il nous paraît important d'en esquisser la genèse.

a) L'assomption: une réalité au coeur de pratiques pastorales et sociales

Le modèle théologique de l'assomption auto-constructive n'est ni une invention académique, ni un montage conceptuel *ex nihilo*. C'est une réalité déjà vécue par certains groupes de chrétiens et chrétiennes de la base et certaines organisations à caractère socio-économique en pays zaïrois. Le contexte de crise socio-économique et politique en a dévoilé des aspects intéressants qui nous paraissent dignes d'être exploités dans une optique théologique. Moins qu'un projet idéaliste à réaliser, c'est une donnée réelle, certes encore marginale, mais qui, soumise à la pratique globale de l'Église, devient une ecclésiologie enracinée. Cette indication circonscrit notre tâche. Elle consiste dans la conceptualisation, la mise en lumière de ce qui est déjà là et fait son chemin discrètement dans les tentatives de contrer dignement les forces impérialistes qui déshumanisent et écrasent les petits du Royaume. Notre propos fait donc oeuvre de métadiscours. C'est la pratique de groupes suivants qui reste inspiratrice.

- Au sein des groupes catholiques

Les tâtonnements du cheminement ecclésial que nous nous sommes employé à décortiquer dans cette étude n'ont pas complètement étouffé certains genres de dynamismes fécondés par l'Esprit. Autant le dire sans ambages, à travers les pas chancelants des humains, l'oeuvre de Dieu fait son chemin. Notre tâche, c'est d'y collaborer dans un esprit d'humilité, en laissant transparaître Dieu dans nos gestes. C'est ce qui est apparu dans le parcours de certaines pratiques mentionnées plus haut, mais qu'il faut comprendre autrement maintenant.

Esprit d'assomption dans les CEB, sève d'auto-construction de l'Église

Bien que nous ayons montré que le projet des CEB dans l'Église du Zaïre est d'inspiration étrangère, nous n'avons pas nié que celles-ci constituaient, là où elles existent et fonctionnent réellement, une vitalité ecclésiale. Nous avons déploré que les questions auxquelles elles se heurtent soient négligées par les ecclésiologies dominantes. Mais au coeur de ces CEB se trouve une volonté de s'assumer qui coule comme la sève d'un arbre planté à côté d'un ruisseau.

En effet, dans l'organisation et dans la préparation aux sacrements, les CEB témoignent d'une dynamique de prise en charge qui fait leur fierté et qui varie selon qu'on est en ville ou en milieu rural. Esquissons quelques exemples. Chaque CEB, avons-nous dit, dispose de sa caisse commune pour pourvoir aux besoins locaux et, dans la mesure du possible, venir en aide aux nécessiteux. Cette caisse n'est pas alimentée de l'extérieur, elle est à la mesure des possibilités matérielles des membres. Elle symbolise une volonté de s'assumer pour bâtir une Église à la mesure de nos moyens. Il en est de même de la préparation catéchétique. Des membres de chaque communauté s'organisent pour assurer la transmission de la foi aux plus jeunes. Ainsi en est-il aussi de divers charismes qu'on y trouve. Ceux-ci ne sont pas une importation d'on ne sait quels cieux, mais un surgissement au rythme des besoins et ressources de la communauté et de la société. On pourrait dire la même chose de l'exégèse populaire qui se fait pendant le partage de la Parole dans les CEB et les groupes charismatiques.

L'esprit qui règne dans ces CEB est celui de l'assomption et de l'autonomie que perturbe allègrement l'hégémonie du cléricalisme importé qui domine dans l'Église. L'assomption est dès lors une sève d'auto-construction de l'Église dont les effets sont probants autant au niveau ecclésiologique qu'au niveau de l'autonomie et de l'autosuffisance. En effet, la volonté d'une prise en charge matérielle de la communauté par elle-même s'allie à une appropriation de l'héritage chrétien dans l'expérience concrète.

Assomption dans d'autres secteurs de la vie ecclésiale: l'au-delà de l'économique

Outre les CEB, il est des secteurs où l'esprit de l'assomption germe, mais se heurte aux hésitations que nous attribuons à la mentalité d'hétéro-détermination et d'importation de systèmes qui caractérise les acteurs et actrices ecclésiaux.

Tirillés entre les rêves d'une inculturation esthétique et les humiliations infligées par les bailleurs de fonds, des communautés religieuses et des grands séminaires tentent de se frayer un chemin qui passe par ce qu'on appelle là-bas « autofinancement ». Ils ouvrent des secteurs de production pour subvenir à leurs besoins: jardins potagers, élevage, petit commerce, etc. De même, malgré ses limites, le programme épiscopal d'une Église autonome évoqué plus haut s'inscrit dans cette même logique de prise en charge.

Plus pathétique est la métaphore d'« argent chaud » et d'« argent froid » rapportée dans un article du Père Richard Erpicum.

« J'ai été frappé, dit ce missionnaire, par le fait que l'efficacité modeste mais réelle, d'activités de survie, face à l'échec des projets importants subventionnés confirme ce qu'un certain nombre d'acteurs soulignent aujourd'hui. Ils distinguent « l'argent chaud » et « l'argent froid ». Le premier est celui qu'on a obtenu par son travail et son ingéniosité. Le second est celui qui est reçu comme cadeau ou comme subvention. Ils disent que l'argent chaud est bien mieux géré que l'argent froid; ce qu'on a obtenu avec peine n'est pas « gaspillé » comme ce qui a été obtenu sans efforts »²².

Ce témoignage illustre la dignité de l'assomption responsable et l'importance qu'elle revêt.

Au delà de cette volonté d'essayer les hontes infligées au plan économique par les forces dominantes, c'est l'assomption qui est ici en jeu. Les conséquences ecclésiologiques de cette réalité qu'on tente de promouvoir tantôt du point de vue économique, tantôt du point de vue pastoral sont énormes. Cette notion mérite d'être exploitée théologiquement. Mais elle n'est pas le monopole des gens d'Église.

²² ERPICUM, R., « À propos de « La prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles » », dans *Z-A*, p. 22.

- Formes d'assomption dans les pratiques sociales

Dans certaines pratiques sociales, l'assomption émerge au crible de la crise féroce qui frappe le Zaïre. C'est un élan que ne pourront freiner ni la prospérité économique en tout cas inespérée dans le pays, du moins dans les circonstances actuelles, ni une assistance massive des partenaires étrangers du Zaïre. Il y a d'abord les tontines dont il a été question dans le chapitre préliminaire. Ces groupes d'assistance mutuelle rassemblent des gens pour atténuer les sévérités de la crise économique. Ils commencent souvent avec un rien pour réaliser de grandes choses. La parabole de la graine de moutarde s'appliquerait bien ici (Lc 13, 18-19). Le profit passe au second plan. Ce qui compte, c'est de s'assumer, en mettant en valeur les vertus de solidarité. Il en découle une volonté d'indépendance, de prise en charge par ses propres moyens, à partir de ce qui est local, disponible.

Notons aussi l'exemple des groupes du militantisme des droits humains et d'éducation populaire. Quoiqu'il en soit de leur manipulation possible par des lobbies étrangers que nous avons dénoncée plus haut, des groupes comme l'Azadho, Toges noires, Amos, Justice et Libération, Jérémie, etc, ont ouvert des espaces d'intervention qui répondent aux aspirations et aux attentes de notre peuple. Nous comprenons cette initiative comme une action « assomptionniste ». C'est d'ailleurs ce type d'organisation qui les fait courtiser par les activistes étrangers qui leur apportent, sans doute, une assistance pécuniaire, mais dont le prix à payer échappe peut-être aux bénéficiaires.

Voilà esquissée la genèse pratique de l'idée de l'assomption dont nous faisons le paradigme d'une théologie de l'Église locale dans le contexte qui est le nôtre. Nous avons estimé utile de partir non de l'abstraction, ce qui dénaturerait la connotation pratique de notre alternative, mais du repérable concret qui se vit déjà. Il importe à présent, d'étayer son essence théologique, d'en révéler les enjeux réels et d'en déterminer les contours.

b) Le surgissement dans l'historicité: un principe théologique et ses présupposés

Pour désamorcer en même temps la désarticulation des modèles ecclésiaux et l'aporétique qui marquent la catholicité post-missionnaire au Zaïre, l'assomption auto-constructive se présente comme une alternative possible. Cette assomption auto-constructive s'articule autour d'un principe et de présupposés théologiques que nous nous proposons maintenant de découvrir.

- L'incarnation-émergence comme principe théologique

On ne peut parler d'Église locale en un lieu que s'il y a enracinement et surgissement à partir de l'historicité. Ainsi seront évitées la transplantation et le transfert de modèles qui se greffent sur des réalités peu ou pas du tout préparées à s'y arrimer. La théologie de l'assomption tient cet impératif d'incarnation-émergence comme principe théologique de base.

En évoquant le phénomène de l'incarnation comme principe de la construction de l'Église dans son conditionnement historique, on a coutume d'oublier que ce phénomène s'est accompagné, dans l'expérience de Jésus, d'un surgissement. L'assomption auto-constructive tente de souligner ce binôme incarnation-surgissement. Nous estimons, en effet, qu'on ne peut accentuer un volet sans l'autre et vice versa.

D'un point de vue strictement théologique, nous comprenons ce principe comme écho ou pendant du principe d'incarnation. En effet, l'incarnation n'a de sens que si elle s'accompagne d'un surgissement. C'est pourquoi, il nous semble plus intelligible de parler du principe d'incarnation-émergence. Ce principe s'enracine profondément dans l'expérience du Fils de Dieu. En effet, en s'incarnant dans ce monde, Jésus est devenu l'un des nôtres, l'« Humain » comme l'a si bien dit Ched Myers, à la suite du National Council of churches (1983)²³. Cette appellation est révélatrice de l'accomplissement plénier de l'humanité de Jésus, sans contredire, ni contrecarrer sa nature divine. Jésus était véritablement un juif. Il a subi les étapes de vie d'un juif de Nazareth: la circonci-

sion, la présentation au temple, le baptême, etc. Il a aussi accompli sa mission en étant ancré.

Mais le projet de Dieu qu'il a légué à l'humanité entière émerge à partir des réalités humaines de son milieu et de son temps. On l'a vu dans le chapitre précédent, non seulement Jésus s'est immergé dans les réalités humaines de la Palestine romaine, mais il a livré bataille contre ses vices afin de libérer les siens et les siennes des servitudes des mythes érigés par d'autres humains. Son action est située dans son monde. C'est un surgissement à partir d'un lieu précis de la planète, mais dont les conséquences impliquent que tous ceux et celles qui s'engagent à se mettre à sa suite et à servir son Père inscrivent leur expérience dans leurs propres lieux d'existence. C'est, en un sens, dans cette optique qu'on peut comprendre qu'il est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6).

De leur côté, les apôtres, dans leur mission, ne se sont pas départis de ce principe. En jetant la semence de l'Évangile, ils ont fondé des communautés dont on s'est aperçu tôt qu'elles n'étaient pas des succursales de l'Église de Jérusalem à laquelle elles étaient tout de même liées²⁴. L'Église de Jérusalem, elle-même, est une émergence pentecostale. Le Père Tillard l'a bien souligné :

« À Jérusalem, disent les Actes des Apôtres, l'Église *surgit*, dans la puissance de l'Esprit de Pentecôte, d'une façon qui révèle sa nature. En effet, elle *émerge* alors du Peuple de l'Alliance, dans une manifestation théophanique, au jour même où se célèbre le mémorial de la promulgation de la Loi au Sinaï »²⁵.

L'enjeu de l'incarnation-émergence s'est avéré de taille lorsque l'Évangile a franchi les frontières de Jérusalem. Antioche, Smyrne, Corinthe, Galatie, etc, ont connu l'émergence de leur Église. Plus notable est le fait que beaucoup de théologiens soulignent si peu dans leur saisie de la réalité de ces Églises, que l'articulation de la vie ecclésiale se réalise en fonction des défis inhérents au vécu local de la foi. Dans ses lettres, un Paul, par exemple, érige sa doctrine en fonction des problèmes posés aux chrétiens et

²³ MYERS, C., *Binding the strong man. A political reading of Mark's story of Jesus*, Maryknoll (N.Y), Orbis Book, 1987, p. 37.

²⁴ TILLARD, J.-M. R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio Fidei, 191), Paris, Cerf, 1995, p. 39s.

chrétiennes dans leur cheminement spirituel. Il ne parachute pas des traités de la foi. L'apôtre des gentils vante les mérites de ses ouailles, mais il brosse aussi le tableau de leurs angoisses, de leurs problèmes en vue de les voir progresser dans la connaissance de Jésus-Christ et d'améliorer leur conduite. Ils les prévient des dangers qu'ils courent en se livrant à des pratiques risquant de faire trébucher leur foi, de les mener à la perdition. Ses propres difficultés de l'existence chrétienne, les résistances que rencontre son apostolicité dans la communauté de Jérusalem (1 Cor. 9, 1s), etc, sont évoquées afin d'édifier les aventuriers de Dieu. Le tout démontre que c'est sur le socle de la praxis que s'érige concrètement l'Église, dans le respect de l'état des individus, mais en sauvant, pour ainsi dire, l'essentiel. Dans la première lettre aux Corinthiens, Paul écrit: « ... que chacun vive selon la condition que le Seigneur lui a donnée en partage, et dans laquelle il se trouvait quand Dieu l'a appelé. C'est ce que je prescris dans toutes les Églises. L'un était-il circoncis lorsqu'il a été appelé ? Qu'il ne dissimule pas sa circoncision. L'autre était-il incirconcis ? Qu'il ne se fasse pas circoncire. La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien : le tout c'est d'observer les commandements de Dieu. Que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé » (1 Cor. 7, 17-20). Les recommandations pastorales aux collaborateurs de l'oeuvre de Dieu qui président à la charité dans les Églises qu'il a fondées ne sont pas des actes de hasard, atemporels, c'est-à-dire coupés du réel. Elles sont la réponse chrétienne aux questions du terrain de l'apostolat. Ainsi s'érige ou devrait s'ériger l'Église de Dieu en chaque lieu.

La tradition nous donne également des témoignages éclatants d'ancrage de l'Église suivi du surgissement à partir des questions épineuses posées aux chrétiens et chrétiennes du milieu et de leurs ressources naturelles. Le credo est né à partir des hérésies du moment. Des conciles s'y sont penchés pour limiter les risques de déviation de la foi²⁵. Des catéchèses ont été rédigées pour assurer une saine transmission de la foi, conforme à l'esprit du temps. Tout a concouru à l'émergence de l'Église à partir des conditionnements historiques pour nous léguer un héritage qui nous incite à entrer dans la tradition, à la perpétuer de façon intelligible, en nous servant des disponibilités de

²⁵ *Ibid.*, p. 31. C'est nous qui soulignons.

²⁶ Voir DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 39-42. 152-158.

l'Esprit toujours agissant dans la créativité des humains; Dieu lui-même étant le même hier et aujourd'hui. Le Concile Vatican II, pour ne parler que de lui, s'est, à son tour, imprégné de cette réalité principielle de l'inculturation. Il déclare :

« La semence qui est la parole de Dieu venant à germer dans une terre, arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin le fruit abondant. Certes, à l'instar de l'économie de l'incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps. 2, 8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne »²⁷.

Dans la quête ecclésiale, l'émergence ou le surgissement conduit inéluctablement à la lourde tâche de l'auto-construction. Il n'est, en effet, d'émergence ecclésiale que dans l'auto-construction. Dans notre cas, au regard des infamies connues jusqu'à ce jour, pour le besoin de notre dignité dans le face-à-face avec le Dieu de Jésus-Christ, il ne peut s'agir que de l'auto-construction. Cette construction de l'Église ne peut plus se faire par procuration comme c'est le cas depuis l'avènement de la post-mission. Vincent Cosmao l'a dit clairement : « L'Église ne naît que quand elle rassemble ceux qui prennent en compte leur relation à Dieu selon la pratique et la prédication de Jésus et qui s'organisent pour exister comme acteurs, parmi tant d'autres, de l'histoire en train de se faire »²⁸.

L'incarnation-émergence est donc un principe ecclésial inaliénable qu'il serait intéressant à mettre à profit dans nos quêtes d'identité ecclésiale à travers le monde. L'assomption auto-constructive s'y accroche et entend en prendre responsabilité. Là réside son dynamisme, sa force, sa survie. Mais cela suppose que soient indiqués ses présupposés.

²⁷ A. G., 22.

²⁸ COSMAO, V., « Il n'y a pas de modèle », dans ÉLA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles (Chrétiens en liberté)*, Paris, Karthala, 1981, p. 258.

- Des présupposés

Fort des considérations précédentes, il sied de décrire quelques présupposés théologiques de l'assomption auto-constructive. Un premier présupposé concerne la notion de modèles dans un processus d'assomption auto-constructive. Les autres défrichent le champ d'accomplissement de la mission pour en indiquer des voies de cheminement possibles.

La mort des modèles

Devenu un village planétaire comme dit Mc Luhan, le monde se complaît dans la reproduction des modèles d'ailleurs. Dans le domaine de la politique, tout comme dans celui de la pastorale, les pays stables de l'hémisphère nord, se présentent comme un modèle à ceux violentés du sud. La démocratie à l'occidentale passe, aux yeux de beaucoup, pour une voie incontournable pour le destin des nations. En matière de développement, les ajustements structurels imposés par la Banque mondiale et le FMI promeuvent le néolibéralisme comme chemin obligé de la relève économique des pays moins nantis. La différence des mentalités et d'autres facteurs encore sont biffés avec une aisance obscurantiste. Dans l'Église, on assiste au même entêtement. Tout se passe comme si l'histoire ne nous avait pas fait de leçons. Et pourtant...

Le présupposé théologique primordial de la théologie de l'assomption suggère qu'il n'y a pas de modèle en matière de construction d'Église ou plutôt que le seul modèle est l'incarnation dans le réel humain, la praxis, que Jésus nous a léguée. La diversité du monde aux plans culturel, économique, politique, social, etc, invite à l'humilité. Elle contrecarre l'illusion et la prétention universaliste en matière de modèles. Il est ici utile d'évoquer une strophe de la chanson populaire espagnole empruntée, semble-t-il, au poète Antonio Machado qui dit: « Voyageur, il n'y a pas de chemin: tu fais ton chemin en marchant... »²⁹.

Jésus nous en donne un exemple éloquent. Il a su ancrer son expérience dans l'humanité et dans chaque lieu, selon les dispositions de ses interlocuteurs, leur situation, leurs capacités humaines, leur culture³⁰. En allant vers les non juifs, sa stratégie s'est souvent ajustée.³¹ Dans son propre fief, son discours aux disciples (Mc 17, 1s) n'a pas la même teneur que celui qu'il a tenu aux juifs opposés à son message (Mc 20, 20s). Même en s'adressant aux membres participant de la même catégorie religieuse, son attitude change. Il a su modifier son attitude vis-à-vis d'un Nicodème, figure de pharisien ouvert à sa messianité, et vis-à-vis des pharisiens obstinés (Mt 15, 1s). Autant d'indices qui montrent qu'il part des données de la pratique, des dispositions de ses interlocuteurs, du monde réel.

Les apôtres ont intégré cette pédagogie dans leur propre apostolat. En effet, les apôtres missionnaires en territoire juif ont accompli un apostolat qui se distingue de celui d'un Paul plus soucieux de la conversion des gentils. Partir du repérable historique, du croyable disponible, des attentes et des besoins du milieu semble la règle d'or. La portée de cette pédagogie est telle que les écrits néo-testamentaires accusent une différence de ton, de style littéraire, de stratégie rédactionnelle. Les dispositions des destinataires présumés sont des éléments déterminants qui entrent en jeu. Tout porte à croire que c'est la pratique qui est primordiale, inspiratrice.

Il n'y a donc pas de modèle préalable d'édification de l'Église en dehors de celui que Jésus, dans sa mission, nous a laissé comme héritage: s'ancrer dans la pratique réelle des gens et dans leurs réalités. Il faut donc signer le certificat de décès de la reproduction de modèles ecclésiaux, récuser le mimétisme béat, faire obstruction au conformisme, combattre radicalement la transplantation d'Églises.

²⁹ Cité par ZÉUNIGA, R., *L'évaluation dans l'action (Intervenir)*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 1994, p. 157.

³⁰ Lire LAPOINTE, E., « Le Christ assume tout l'humain et s'y incarne », dans *Mission*, 3 (1996), p. 163-184.

³¹ Qu'on se réfère ici à sa rencontre avec la syro-phénicienne (Mc 7, 24s) et à sa visite en Samarie, et aussi à la teneur de ses paraboles en conjonction avec ses multiples auditoires (Mc 4, 33).

Cependant, la mort des modèles imposés ne signifie pas éloge de l'isolement, enfermement sur soi. Le monde n'est pas fait que de différences entre les humains, il est aussi fait de similitudes, de recouvrements. Il est habité par l'humain qui est paradoxalement le même partout et différent partout. C'est une évidence pratique. Dès lors, la mort des modèles suppose un échange critique ou une transaction dialogique d'expériences de la foi, mais toujours déjà, nécessairement et avant tout, *en fonction* de la pratique, de l'historicité, des appels du milieu. Cela signifie qu'il faut toujours partir de l'historicité, des conditionnements de l'humus concret et élaborer ou faire émerger des modèles d'ici à partir de l'expérience d'ici. C'est là un deuxième présupposé de l'assomption auto-constructive.

L'historicité comme point de départ

Le greffage des modèles importés en matière d'édification de l'Église, surtout en dehors du monde occidental, a essuyé des échecs cuisants. Dans le cas de l'Église catholique de la post-mission au Zaïre, comme ailleurs en Afrique, il a entre autre chose engendré une Église « coincée », constituée, dans la majorité des cas, de chrétiens et chrétiennes de nom. Le cas du Rwanda est ici éloquent. Fort de ce constat, la théologie de l'assomption auto-constructive suggère de penser et de « faire naître » l'Église à partir de l'historicité, du réel concret³². Mourir au modèle (1er présupposé) s'accompagne de la naissance à partir du local concret (2e présupposé). Ainsi, l'assomption auto-constructive réalise l'expérience fondamentale de mort-résurrection de Jésus-Christ. Mais que veut dire surgissement de l'historicité, surgissement du réseau des réalités concrètes ?

Dans la logique de ce modèle théologique, l'Église ne peut être crédible, réellement locale que si elle prend chair et se construit à partir des aspirations des humains de son lieu d'accomplissement, de leurs préoccupations, de leurs attentes, de leurs rythmes

³² On trouvera d'intéressantes réflexions de Jean-Marc Ela dans ELA, J.-M., « La relève missionnaire en Afrique », dans NGINDU MUSHETE, A., (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984* (Association oecuménique des théologiens africains), Kinshasa, Numéro spécial du *BTA*, (13-14, juillet-Décembre 1985), p. 33-38.

de vie, de leurs joies, de leurs peines, bref de leur humanité. Dans le cas du peuple zairois, pareille entreprise suppose qu'on parte de notre condition de sous-équipés étonnés par les problèmes de démographie galopante, de soif de liberté, d'être appartenant à la fois à la modernité et attachés aux cultures traditionnelles du monde négro-africain, de peuple écrasé par la dictature et privé de paix, de liberté et de justice, etc.

Cette naissance signifie ici assomption et surgissement sur la base de tout ce qui préoccupe les humains, ce qui les fait grandir ou les aliène, les marque tout comme ce qui fait qu'ils sont différents des peuples d'ailleurs. Il s'agit d'assumer sans se résigner les conditionnements de ceux et celles que Jésus, unique Pasteur, appelle à entrer dans son peuple. Dans la mesure où cette prise en charge des enjeux humains constitue le soubassement de la réalisation de l'Église, elle devient alors assomption auto-constructive. Cet effort permettra non seulement de contempler le Dieu déjà agissant dans les us et coutumes locaux, dans les liens de solidarité qui se tissent au fil de la vie, etc., mais aussi de démasquer les zones ténébreuses que l'Esprit doit combattre. Cependant, l'historicité est, on le sait, soumise aux mutations constantes. Les formes que prendra l'Église dans le contexte immédiat sont, dès lors, provisoires. Elles seront toujours à redéfinir, à réajuster, au rythme des fluctuations des mutations, pour le bien des humains.

Notons toutefois que cette assomption doit se faire dans une ouverture eschatologique. Car c'est un aspect non négligeable de la vocation de l'Église: pérégrinante en ce monde mais dont le destin s'ouvre sur la parousie. Sans cette visée eschatologique, l'Église qui s'assume ressemblerait à un quelconque mouvement philanthropique, sympathisant avec l'esprit chrétien. Jean-Marie Tillard a eu raison de faire remarquer qu'

« il est capital qu'à leur naissance les Églises locales se soient elles-mêmes perçues comme intégralement ouvertes sur un au-delà eschatologique, celui de la Jérusalem céleste, leur interdisant de se clore sur elles-mêmes, de rester enfermées dans l'histoire et la destinée de leur lieu d'enracinement »³³.

³³ TILLARD, J.-M., *Op. cit.*, p. 50-51.

Autrement dit, l'inscription de l'expérience ecclésiale de la foi dans son lieu doit se faire dans une tension entre l'ici-bas et l'horizon de l'au-delà du christianisme. Cette ouverture eschatologique nous amène à faire deux remarques qui indiquent le jaillissement des chemins de l'Église à partir de « l'espace d'expérience » comme dit Ricoeur à la suite de Reinhart Kossek³⁴.

D'une part, l'assomption à partir de l'historicité ne signifie pas reconduction pure et simple ou légitimation anarchique des expériences de la trame humaine du lieu. Mais elle signifie présence au monde; une présence qui se veut prophétique, c'est-à-dire capable d'éclairer le cheminement historique de l'Église et de sa pratique à la lumière même de Jésus-Christ. Dans cette optique, l'assomption se présente comme le fruit de la corrélation critique entre les situations humaines et la Parole, la Tradition et le magistère.

La confrontation avec la Parole doit aboutir à l'actualisation des Écritures dans les circonstances particulières du lieu et du moment. Il s'agit de faire parler la foi au présent dans une situation bien située autant géographiquement qu'historiquement, de découvrir ses exigences du moment, ses lieux de signification et d'engagement. Quant à la confrontation avec la Tradition, elle ne doit pas être sa reprise aveugle dans les circonstances du moment, un transfert des solutions du passé aux problèmes d'aujourd'hui, mais nous l'entendons comme une démarche qui consiste à *entrer dans cette Tradition*, à y contribuer sans trahir son esprit, son essence, en vue de la léguer aux générations à venir. Le dialogue critique avec l'enseignement du magistère doit être une prise en compte des facteurs historiques et culturels locaux et non pas une application docile ou un conformisme pharisaïque qui ignore le sens élémentaire de la charité évangélique.

D'autre part, partir de l'historicité signifie, dans le sillage de l'ecclésiologie de l'assomption, y inscrire les marques anticipatives du Royaume. L'entreprise apparaît, dans ce sens, comme une herméneutique parce qu'elle suppose que soient repérés et interprétés les signes du milieu, de son héritage, de ses espoirs, etc³⁵, pour y ouvrir les

³⁴ Voir RICOEUR, P., *Temps et récit. III. Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Cerf, 1985, p. 301-346, ID., *Du texte à l'action. Essais herméneutiques, II* (Esprit), Paris, Seuil, 1986, p. 272-277.

³⁵ G.S., I.

voies du Royaume. Mais l'ouverture des chemins du Royaume dans l'histoire des humains doit se faire non seulement à travers la célébration de la Parole, des sacrements et de la liturgie enracinée dans les mentalités du milieu, mais aussi dans le combat et l'engagement pour la justice, la liberté, le bien-être, la paix et l'amour dont notre peuple a tant besoin dans les circonstances qui sont les nôtres.

En fin de compte, l'historicité, point de départ et espace d'ancrage de l'Église est, selon l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive, une donnée de base dans l'émergence d'une Église. À la vérité, dans le cas du Zaïre, ce socle historique est lui-même complexe. Il est marqué par un lourd héritage socio-historique, traversé par de multiples courants socio-politiques, des conflits et des défis de tout acabit, bref de toute une mosaïque des réalités qui caractérisent la vie des humains. Dans cet univers insolite, comment le modèle de l'assomption justifie-t-il sa pertinence ? Un dernier présupposé en donne quelques lumières.

- Se rendre à l'évidence ou la mesure du réalisme

En ce qui concerne la catholicité post-missionnaire en milieu zaïrois, et ceci est vrai pour d'autres Églises locales, l'Église dont nous traçons ici les chemins de la réinvention est déjà là, s'accomplissant avec les limites que nous avons relevées, en communion avec d'autres et principalement avec le Siège du successeur de Pierre, bref une Église en phase de réalisation. Nous proposons de dépasser ses styles actuels de réalisation et la réinventer de l'intérieur. Cela signifie aller au delà de bons principes.

Dans son essence, l'assomption auto-constructive de l'Église ne se veut pas iconoclaste. Puisqu'il s'agit d'assomption, elle ne peut faire fi des antécédents historiques inhérents au cheminement actuel de l'Église en pays zaïrois. C'est pourquoi, elle préconise le principe selon lequel il faut se rendre à l'évidence, faire preuve de réalisme et tenir compte du fait que l'histoire n'agit pas par bonds. C'est là une des forces de l'ecclésiologie empirique pour qui le soupçon des rêves réalistes reste un enjeu important. Dans le cas qui est le nôtre, cela veut dire d'un côté que l'héritage est, lui aussi, à

assumer courageusement; de l'autre, son dépassement est une condition de crédibilité de l'action à entreprendre. Il importe donc de mesurer les ambitions et les prétentions. Avant d'évoquer quelques foyers de la vie ecclésiale qui exigent un tel effort, disons d'abord ce que nous considérons comme clé de voûte du réalisme de l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive.

Une institution aussi solidement enracinée dans l'histoire que l'Église catholique accueille les remises en question et les nouvelles avenues de l'action ecclésiales fondées sur l'expérience de la foi et des exigences de son contexte avec une extrême réticence. On l'a vu plus haut avec les revendications de la post-mission au Zaïre. L'assomption auto-constructive ne saurait ignorer naïvement ce genre de barrière. De plus, la formation actuelle de nombre d'acteurs et actrices, qui adorent presque l'Occident et se complaisent dans des principes abstraits qui n'ont que peu d'impacts dans l'édification de l'Église, cette formation donc nous invite à la prudence. Cela veut dire prendre conscience de ce handicap et d'autres du même genre, habiliter nos congénères à avoir confiance en eux-mêmes, en leurs capacités vitales pour sortir des impasses qui caractérisent notre société et notre Église locale.

La mesure du risque à prendre table, dans le cas qui est le nôtre, sur une espèce de conviction profonde, à savoir la façon de se comporter, d'agir et d'intervenir des acteurs et actrices locaux, principalement des autochtones, peut laisser présager le surgissement possible d'une Église enracinée dans notre contexte. Nous montrerons comment dans le chapitre sur les pistes d'intervention. Contentons-nous, à présent, de préciser ce que nous entendons par là.

Le comportement de ceux et celles qui conduisent la mission de l'Église à la base, dans nos communautés locales, est le fer de lance de la réinvention de la pratique ecclésiale que l'assomption auto-constructive propose. Cette conviction s'appuie sur la leçon tirée de l'exemple de Cyprien de Carthage que nous avons évoqué plus haut. Pasteur attaché à son peuple et ne jurant que par lui, cet évêque a su défendre les enjeux de Dieu dans son Église d'une façon prophétique, en tout cas exemplaire. Résistant aux

assauts hégémoniques de l'extérieur, il a donné à son Église le visage que nous avons tenté de dévoiler. Le fait qu'il était consulté par des Églises tierces était bien sûr lié à sa personnalité morale, mais on peut croire que c'était aussi une reconnaissance unanime de sa capacité de faire rayonner les forces d'une Église attachée à l'expérience de Jésus-Christ et des apôtres d'abord avant de se percevoir comme le fruit de l'héritage d'une mission qui a transité par Rome.

Fort de cet exemple historique qui appartient à l'héritage chrétien venu d'ailleurs, nous sommes porté à croire que la solidarité des responsables ecclésiaux entre eux, avec les humains, leur milieu, leurs communautés locales détermine le sérieux et le respect qu'on doit à la dimension locale de l'Église. En remontant plus loin dans l'histoire du christianisme, nous comprenons que le comportement des apôtres, tout comme celui de Jésus dans sa société, a été un ferment de l'émancipation de cette religion vis-à-vis du judaïsme. Le courage des martyrs chrétiens a servi de témoignage éclatant aux yeux des bourreaux de la foi chrétienne. Le vécu exemplaire des chrétiens et chrétiennes du premier siècle de notre ère a été une question troublante, un témoignage éloquent à quelques-uns des membres de leur société, au point de susciter une admiration chez ceux et celles qui les voyaient vivre. L'épître *À Diognète* en rend compte :

« Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît, on les condamne; on les tue et par là ils gagnent la vie. Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. (...) On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. (...) »³⁶.

La personnalité de ceux et celles à qui Dieu a confié la lourde et délicate mission de mener son oeuvre dans l'écoute de l'Esprit est donc décisive dans tout changement envisagé dans l'Église. Cela dit, passons à quelques détails.

Il serait saugrenu de prétendre à la facilité de l'application pure et simple du modèle de l'assomption auto-constructive dans le contexte actuel de l'Église catholique au Zaïre. Il serait également illogique de penser qu'il est bon à garder dans les tiroirs des loges académiques. Dans un cas comme dans l'autre, la témérité est de rigueur. Le Jésus

³⁶ *À Diognète* (Source Chrétienne), 33, p. 62-65.

des Évangiles est passé par là. Il a assumé son expérience jusqu'au bout. Le fait que l'expérience de l'assomption auto-constructive soit déjà en gestation -quoique de façon marginale- nourrit notre espoir de la voir contribuer à la réinvention de notre Église, selon la logique de la palabre et les paramètres que nous définirons dans le chapitre suivant. En tout cas, il n'est pas interdit de formuler des rêves fondés sur le réalisme.

Dans cet esprit, nous nous limiterons ici à considérer les rapports avec Rome, la culture locale et l'histoire, selon le présent présumé et les précédents.

Un nouveau partenariat

La mesure du réalisme inhérente au modèle de l'assomption ecclésiale milite pour la redéfinition des liens de communion avec le Siège apostolique en faveur des réalités des baptisés. Les mythes de l'hégémonie, de la domination symbolique jadis dénoncés par le Camerounais Eboussi Boulaga doivent être dépassés, et ce en faveur de l'émergence locale de l'Église du Christ chez nous. Un nouvel âge de responsabilité doit voir le jour, si du moins on prend le Dieu de Jésus Christ au sérieux. Le chemin est bien perceptible: rupture de communion, non, mais réinvention, oui. Comme nous l'avons souligné plus haut, cela dépend prioritairement du comportement pratique des héritiers de la mission, de leurs initiatives et de leur capacité d'action et de résistance aux assauts impérialistes. L'assomption suggère un attachement au Dieu révélé par Jésus d'abord, mais aussi une redéfinition des liens de partenariat à trois niveaux : entre acteurs et actrices ecclésiaux oeuvrant en contexte zaïrois, avec les Églises soeurs et le Siège apostolique et enfin avec les réalités socio-historiques.

Nous faisons nôtres les orientations de la communion proposées par le nigérian Elochukwu Eugen Uzuoku dans son ouvrage déjà cité. Cependant nous n'entendons pas faire de leçons aux partenaires romains et aux Églises soeurs, ni leur livrer bataille. Les sermonner et les supplier de nous laisser jouir de notre liberté évangélique serait, à notre avis, faire preuve de faiblesse qui ne ferait qu'accentuer leurs empiétements dans le

cheminement de notre Église. L'assomption auto-constructive propose la résistance par le témoignage évangélique dans nos responsabilités.

Par ailleurs, un nouveau partenariat avec les missionnaires oeuvrant chez nous est un impératif dans la perspective de l'auto-construction de notre Église. Nous désirons par là la collaboration des autochtones et des missionnaires présents chez nous. Sur ce point, le débat autour de la présence missionnaire en début de la post-mission a été mal clôturé. Il était trop marqué par l'émotivité, l'esprit de vengeance mal dissimulé et parfois même teinté d'un racisme haineux. Avec le recul, on mesure mieux les risques encourus: non remplacement d'espaces abandonnés à cause du nombre insuffisant de pasteurs locaux, promotion d'une vision ecclésiologique tronquée ignorant le sens d'« il n'y a plus ni grec, ni juif, ni romain... » de l'Évangile, etc. L'Église, rappelons le, est une affaire de tous et de toutes. De même, il ne suffit pas d'être natif du pays pour prétendre qu'on peut faire naître magiquement une Église vraiment enracinée dans notre aujourd'hui, surtout pas avec notre formation d'intellectuels aliénés à l'exemple du héros d' *Entre les eaux*. Nos analyses précédentes nous en ont donné la preuve. Faire bloc avec tous ceux et celles qui ont mission de présenter Jésus-Christ à notre peuple nous semble une alternative valable, capable de changer le visage de la communion en Église. Pour cela, il faut liquider courageusement les divers complexes de « pouvoir pour le pouvoir » des uns et celui d'étrangeté permanente pour les autres, complexes qui marquent encore, hélas, l'Église post-missionnaire du Zaïre. Il faut ici promouvoir une véritable coresponsabilité comme on dit, renforcer la communion interne pour la faire rayonner dans le miroir de notre société.

Concrètement, que les évêques cessent d'être des épigones comme a dit Fabien Eboussi Boulaga, qu'ils se rapprochent des prêtres (missionnaires et autochtones), des théologiens et des laïcs. Le communautarisme africain nous encourage à réaliser ce rapprochement, et nous en sommes, croyons nous, capables. Cyprien de Carthage est ici un exemple assez éloquent dans notre contexte. Pareil partenariat influencera nos rapports avec Rome et avec les Églises soeurs d'Occident. Un exemple nous a conduit à faire cette proposition. Tenez. Pendant la tenue de la Conférence Nationale souveraine, alors

que Rome multipliait les pressions pour que Monseigneur Monsengwo, archevêque de Kisangani qui arbitrait les débats politiques, démissionne de ses fonctions de Président de ce forum politique, la CEZ s'était prononcée contre cet avis. Et Rome a fléchi. Monseigneur Monsengwo est resté en place, jusqu'à ce qu'il parte dans les conditions décrites plus haut. En fouillant dans l'histoire du christianisme, on sait que l'attitude de l'Église d'Antioche face à la question de la circoncision a influencé celle de l'Église-mère de Jérusalem (Ac 15, 1s). C'est dire que beaucoup de choses dépendent de nous. Un solide partenariat dans la coopération et la collaboration de tous et toutes est une force pour l'Église. Ainsi cesseront les multiples accusations infantiles qu'on porte à Rome. Celles-ci seront formulées dans nos assemblées consultatives et se régleront selon la discipline du Seigneur qui a dit: « Vous êtes tous frères ». De la même façon, les communautés religieuses devront se « déghettoïser » pour s'ancrer dans la vie de nos cités. Il ne suffit pas de porter des costumes africains, de prier dans des postures acrobatiques africaines voire de se consacrer à Dieu avec des rites africains pour contribuer à l'émergence d'une Église vraiment locale. L'esthétique, bien que significative et puissamment symbolique au plan sacramentaire, doit céder à l'implication dans la vie réelle de nos communautés de base. Tous et toutes doivent y prendre part et non s'enfermer dans des milieux qui accentuent le visage étranger de l'Église qui est chez nous.

Un autre volet du partenariat est celui qui consiste à liquider le schisme pastoral avec nos réalités locales, la dichotomie qui caractérise nos politiques et nos pratiques pastorales. Il faut, nous semble-t-il, un nouveau contrat avec les questions existentielles qui concernent notre peuple. Nous avons déjà dit plus haut que c'est à partir d'elles qu'il faut réinventer la pratique ecclésiale pour que nos communautés soient un véritable levain dans la pâte humaine de notre société. Il faut passer, nous semble-t-il, des allusions faites à ces réalités socio-historiques, à leur assomption. De cette manière, la guerre d'options ecclésiologiques que se livrent les tenants de l'inculturation, de la libération et ceux de la reconstruction, cessera. C'est à l'épreuve de la pratique, de la prise en charge des questions socio-historiques, des batailles de notre peuple que toutes ces théories devront se soumettre pour prouver leur pertinence et démontrer leur intelligence.

L'inculturation comme assumption

Qu'on ne nous accuse pas de rejeter en bloc l'inculturation. L'esprit de celle-ci est nôtre. Il ne contredit pas l'ambition de l'assumption auto-constructive. Mais les pièges actuels de l'inculturation, son idéologisation, sa mystification et son manque de méthode nous ont rendu quelque peu prudent. On l'aura constaté, au lieu de parler d'immersion dans la culture, nous préférons de beaucoup parler d'émergence à partir du réel humain où la trame culturelle est une des composantes non négligeable. Telle que conçue dans cette étude, l'assumption auto-constructive s'allie à l'inculturation sans en faire *la* priorité pour l'Église. La mort de modèles que nous préconisons ici prouve que ce n'est ni le christianisme qu'il faut inculturer, car il est une forme historique marquée par une culture dominante d'une époque, ni l'Église parce que celle-ci naît d'un lieu et ne peut se proposer comme modèle ailleurs. C'est l'expérience du Jésus des Évangiles qu'il importe d'assumer dans nos circonstances présentes, avec un regard eschatologique. C'est en tout cas ça qui ressort de l'expérience des communautés chrétiennes du Zaïre. Ces communautés, en effet, nous semblent être plus à l'aise avec le Jésus des Évangiles que toute autre expression de sa personnalité. Est-ce à cause de l'affinité de site entre le monde de son temps et le conditionnement socioculturel en pays zaïrois ? La question exige toute une recherche. Notre devoir, pour l'instant, c'est d'en rendre compte.

Le terrain est plus complexe. Toutefois, la culture, comme un des paramètres de l'humus humain, doit être perçue dans son sens dynamique et dans son réalisme. Nous proposons, dans la perspective de l'ecclésiologie de l'assumption auto-constructive, de la saisir telle qu'elle se présente, non pas dans les fantasmes des intellectuels et autres rêveurs, mais dans la pratique quotidienne, dans la vie, c'est-à-dire nécessairement et toujours dans sa dynamique métissée, en symbiose, en façonnement constant³⁷.

³⁷ On lira à ce propos SENGHOR, L.S., *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, 1993, spécialement p. 110-132, 199-210; ELIZONDO, V., *L'avenir est au métissage*, Paris, Mame, 1987; LAPLANTINE, F. et NOUSS, A., *Le métissage (Dominos)*, Paris, Flammarion, 1997.

À la vérité, cette culture est dans un commerce constant avec d'autres cultures, un commerce que personne ne peut se targuer de maîtriser à fond. C'est dans cet état, croyons-nous, qu'il faut dialoguer avec elle. Sa physionomie peut exiger qu'on aille fouiller dans le passé pour bien comprendre son état actuel, mais ce qui compte, à notre avis, c'est cet état actuel, métissé, multiculturellement local, prour ainsi dire. Nous en sommes personnellement témoin. Ayant été formé à l'occidentale, ayant vécu en Occident et dans des milieux africains modernes, notre culture témoigne d'une dialectique entre ce qui vient d'ailleurs et notre héritage ancestral dont nous sommes fier mais que nous n'hésitons pas de saisir de manière critique. Le professeur Mudimbe a fait remarquer avec justesse que:

« Toute mémoire fait partie de la vie et d'une histoire en mouvement et donc de ses oublis. Ainsi, il est clair que les mémoires «africaines», les anciennes comme la coloniale, loin de s'opposer se complètent plutôt. Je pense les incarner, a-t-il dit. (...) Très tôt, j'ai cru pouvoir vivre ce mariage. En fait j'en étais un produit et je le savais. En moi, des mémoires multiples s'épousaient »³⁸.

Par ailleurs, il importe d'en avoir une perception non fanatique. En effet, la culture métissée, tout comme celle idéale se dégageant des écrits des nostalgiques du monde du village qu'on considère à tort comme intacte, a ses propres mythes, ses idoles, qu'il faut épurer au crible de l'héritage chrétien et des théories humanistes contemporaines. « Il nous faudrait, écrit encore Mudimbe, prendre distance et, radicalement, par rapport à une culture aliénante. (...) Ensuite prendre le parti d'une critique radicale des valeurs, que celles-ci se réclament de la tradition ou non »³⁹. Dans cette perspective, la femme zaïroise doit être absolument libérée non seulement des servitudes de la culture ancestrale qui la maintiennent dans les bassesses qu'on sait, mais aussi des imitations irrationnelles d'autres dieux qui blessent la morale élémentaire. Le primat excessif du communautaire sur l'individuel doit être, en Afrique noire, plus respectueux de la liberté individuelle, sans déconstruire l'esprit familial. La solidarité africaine doit se débarrasser du parasitisme pour façonner des individus responsables en Église. La liste est longue. Disons brièvement que ce dialogue avec la culture doit être réfléchi, critique et continu.

³⁸ MUDIMBE, V.Y., *Op. cit.*, p. 59-60.

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

On en ressent le besoin dans les milieux urbains comme dans les milieux ruraux. La tension est bel et bien présente. Il faut en tenir compte dans l'auto-construction de l'Église.

Risquer l'assomption de l'histoire

Le temps de pleurnicher sur les abus de l'histoire, d'incriminer le passé ou de le blâmer, est révolu. Les dictatures africaines et les bévues de nos propres concitoyens et concitoyennes nous prouvent clairement qu'il faut opérer un déplacement d'accents. Il est impérieux de nous prendre en charge tout en sachant que la colonisation et l'évangélisation missionnaire ont eu lieu. On ne peut les rayer de notre histoire. Il faut, nous semble-t-il, prendre le risque de les assumer comme faisant partie de notre être historique, en avoir une mémoire créatrice selon le mot du spiritain Uzukwu. Soulignons que les assumer ne signifie pas s'y accommoder, sombrer dans la résignation ou se fondre dans les complaisances. Il s'agit plutôt d'y allumer le feu de l'Évangile et y construire de lieux ecclésiaux où se déploie le salut-libération à la façon du Jésus de l'Évangile de Marc analysé précédemment. Cette entreprise restera attentive à démasquer les systèmes de domination symbolique internes et externes qui violent la dignité humaine afin de les combattre vigoureusement avec la force même de l'Évangile.

En outre, cette entreprise doit s'accompagner de nos prises de responsabilités. Désormais, nous sommes les maîtres de notre destin en Église et dans la société. Paul VI l'a dit : « Désormais, vous êtes vos propres missionnaires », parole incantatoire dans la bouche des catholiques africains mais jamais prise au sérieux, si ce n'est pour s'emparer des postes de responsabilités des maîtres d'hier. À nous de renverser la vapeur, de faire mieux que ceux et celles que nous avons passé notre temps à critiquer, à tort ou à raison. Assumer l'histoire signifie cimenter les deux pôles globaux de notre histoire, l'ancien et le nouveau, en vue d'édifier notre présent et notre avenir.

Auto-réalisation de l'Église comme assomption auto-constructive

Au plan strictement ecclésiologique, risquer l'assomption de nos réalités signifie que la réalisation de l'Église est assomption auto-constructive. Dans cette optique, conduire la mission de l'Église veut dire, non pas appliquer aveuglément l'héritage reçu des « Pères fondateurs », obéir docilement aux injonctions de Rome, mais prendre nos responsabilités de baptisés devant les exigences évangéliques en regard des questions vitales de notre société. C'est aussi ouvrir des espaces d'aventure chrétienne dans la solidarité indéfectible avec les hommes et femmes de chez nous et ce, en toute liberté évangélique. Auto-réaliser l'Église c'est trouver la signifiante et la crédibilité de son projet à partir du conditionnement local.

Dès lors, le souci premier dans l'édification de l'Église n'est pas d'abord de perpétuer une institution sous quelque forme, mais de saisir les enjeux du Dieu de Jésus dans le hic et nunc et de les traduire en expérience chrétienne vivante, significative et prophétique.

Voilà donc tracées les grandes lignes de ce modèle d'ecclésiologie que nous estimons en mesure de relever le défi de l'aporétique en contexte post-missionnaire au Zaïre. Concluons ce chapitre.

CONCLUSION

Les blocages dans le cheminement ecclésial en post-mission exigent, à notre avis, la réinvention de la pratique de l'Église autant dans son profil global que dans ses secteurs pastoraux spécialisés. Il nous est apparu que ce renouvellement passe par l'intelligence d'une autre alternative ecclésiologique. Après avoir esquissé les modèles d'Église proposés par d'autres ou déjà en application jusqu'à ce jour, nous avons, dans ce chapitre, proposé le modèle de l'assomption auto-constructive. Fondé sur le principe d'incarnation-surgissement, ce modèle consiste à édifier l'Église en assumant son historicité, en vue d'en assurer l'émergence à partir de l'humus local. Il s'agit d'une alternative qui est soucieuse de l'enracinement de l'Église et de son émergence à partir du local concret, mais dans une ouverture eschatologique.

Nous nous sommes employé à exposer l'essence de cette ecclésiologie en esquisant son fondement et ses présupposés théologiques. Il est apparu que l'assomption auto-constructive est aux antipodes de l'importation de modèles et de conformismes idéologiques. Elle est un effort de prise en charge responsable mais critique des réalités humaines où sont engagées les communautés des baptisés et à partir desquelles doit se construire l'Église. Le rapport au réel à partir duquel il faut auto-construire l'Église est le fil conducteur de cette ébauche d'ecclésiologie. Ancrer l'Église pour la voir surgir paraît, à coup sûr, une entreprise insolite. Mais, comme nous l'avons indiqué au début de ce texte, ce modèle est déjà en gestation dans certaines pratiques, encore marginales certes, que nous avons eu le soin d'indiquer. Ce qui assure davantage de chances à ce modèle. Mais concrètement, comment va se dérouler l'entreprise, car c'est bien d'elle qu'il s'agit ici. C'est justement à cette question épineuse que le prochain chapitre tente de répondre. Il s'agit de passer du discours à la pratique, de la pensée à l'action. Nous n'en indiquons que quelques pistes qui nous semblent indispensables pour l'émergence d'une Église vraiment locale.

CHAPITRE X

LE PARI DE L'AUTO-CONSTRUCTION DE L'ÉGLISE À PARTIR DE LA BASE QUELQUES PISTES D'INTERVENTION

« Ce qui se passe en Tanzanie où un évêque vit dans un village provoque la réflexion sur une autre manière de structurer les Églises. Il nous faut trouver un autre modèle fonctionnant à moindre coût. Cela est possible si l'on se libère des tâches d'assistance pour rejoindre les Africains dans leurs luttes de libération. Ce n'est pas à l'Église d'apporter le développement aux pauvres. Ce qui lui est demandé, dans la conjoncture actuelle, c'est de se redéfinir à partir de sa solidarité avec les pauvres et les opprimés. Cette solidarité se vit dans le partage du destin des communautés qui s'organisent elles-mêmes pour résister à toutes les formes de dépendance et d'injustice. La place de l'Église se trouve donc dans ces noyaux de résistance qui se forment avec les paysans, les manoeuvres et les intellectuels qui opèrent ce que Cabral appelait un « suicide de classe »¹.

0. INTRODUCTION

L'intelligence du modèle ecclésiologique de l'assomption auto-constructive ne peut se limiter dans le seul effort de définir ses paramètres théologiques. Elle se prolonge et implique une ébauche des voies concrètes de passages que peut suivre l'Église. Dans la philosophie de cette ecclésiologie, ces voies visent à réinventer l'Église à partir de la base, dans l'économie de l'incarnation-surgissement.

L'émergence d'une Église qui s'assume et s'auto-construit ne peut être réalisable que si elle tient compte, de manière radicale, des enjeux de la conjoncture actuelle du Zaïre. Cette exigence ne s'oppose nullement à la spécificité de l'Église en tant que communauté de ceux et celles qui répondent à la convocation de Dieu en Jésus-Christ. Bien au contraire, elle en est la concrétisation dans l'univers qui est le nôtre.

En ce qui nous concerne, nous estimons qu'il y aurait moyen de suivre les pistes d'assomption ecclésiale que suivent déjà certains groupes de la base qui nous ont inspiré le modèle ecclésiologique en question. Notre tâche sera ici d'en esquisser les grandes

¹ ELA, J.-M., « On n'hérite pas l'avenir: on le crée », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKU-RYIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1981, p. 242-243.

lignes et d'en indiquer les exigences qui tiennent compte à la fois de la vocation chrétienne de l'Église, de l'anthropologie de nos sociétés, de l'apport de certaines sciences humaines et de la psychologie générale des gens de notre milieu. Bien entendu, le gros du travail reste à faire auprès de nos communautés locales. C'est à elles que revient la tâche de bâtir l'Église de Dieu dans leurs milieux respectifs. Mais cette tâche s'accomplit déjà ici et là, sans qu'on en reconnaisse la vraie valeur ou qu'on y perçoive les voies réalistes et réalisables d'une Église prenant chair dans notre société. La physiologie globale de l'Église étant ce que nos analyses antérieures ont révélé, on comprend que l'entreprise est titanesque... Nous articulons nos propositions d'intervention en quatre points. Le premier expose succinctement les objectifs de ce projet d'intervention. Le deuxième point brosse brièvement le tableau panoramique projeté de cette intervention. Cette démarche tente de faire le pont entre l'interprétation théologique proposée antérieurement et les voies concrètes d'intervention qui suivront. Après avoir délimité un cadre d'intervention, le troisième point monte un projet d'assomption auto-constructive, en indiquant les pistes possibles de sa réalisation. Un dernier point, enfin, tentera d'élaborer un plan possible d'intervention au niveau diocésain.

I. LES OBJECTIFS DU PROJET D'INTERVENTION

Dans l'optique de la praxéologie pastorale, nous aurions aimé retourner sur le terrain pour expérimenter avec des communautés chrétiennes pilotes le projet que nous présentons ici. Cette entreprise aurait l'avantage d'enraciner davantage la pertinence de notre propos dans la réalité et d'en éprouver la faisabilité. Les limites de tout travail et notre condition d'exil académique nous l'ont malheureusement interdit. Par contre, notre projet se veut attentif à ces communautés et elles devraient y retrouver leurs préoccupations. En proposant ce projet d'intervention, nous poursuivons deux catégories d'objectifs: un objectif général et des objectifs spécifiques.

I.1. Objectif général

Le projet d'intervention vise à montrer les chemins possibles de la réalisation d'une assomption auto-constructive des communautés catholiques dans le contexte zaïrois d'aujourd'hui. En partant de ce qui est déjà en gestation dans certains groupes, ce projet tente d'ouvrir les voies susceptibles de conduire l'expérience ecclésiale à s'ancrer davantage dans les réalités humaines caractérisant la vie des Zaïrois et des Zaïroises. Le milieu de réalisation possible de ce projet est bien sûr les communautés chrétiennes locales telles qu'elles se présentent aujourd'hui, mais avec la possibilité d'améliorer leur portrait.

Les propositions d'intervention entendent s'enraciner aussi dans la dynamique de l'incarnation-émergence qui sert de fondement à l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive. Elles se veulent des chemins de concrétisation, dans notre milieu, de l'action de Dieu en Jésus-Christ, des ouvertures anticipatives du Royaume.

En outre, ces propositions ont pour but d'inaugurer un processus ecclésial qui s'arrime à l'univers psychosocial et anthropologique du peuple de Dieu qui est au Zaïre. Il s'agit d'un effort de contextualisation d'un projet d'Église qui vise à s'harmoniser avec les particularités humaines locales et à les transformer dans le sens du salut-libération en Jésus-Christ. Dans ce sens, les outils d'intervention ici proposés servent à faire surgir une Église locale à partir des efforts communs des acteurs et actrices engagés sur le terrain de l'action apostolique. C'est une démarche d'action collective et d'un être ensemble ayant l'ambition de se définir et de se réaliser à partir des et avec les potentialités disponibles dans nos milieux. Dès lors, ce projet d'intervention n'est pas, à proprement parler, un programme achevé, destiné aux communautés chrétiennes de la base, mais un ensemble d'initiatives ou de propositions se définissant déjà dans certains milieux et encore à parfaire avec le concours, la participation desdites communautés.

I.2. Objectifs fondamentaux

Vu l'objectif général, l'intervention se propose cinq objectifs fondamentaux:

- Faire des réalités socio-historiques, culturelles et politiques caractérisant le peuple zaïrois, le lieu d'émergence de l'Église dans toutes ses dimensions pastorales. Oeuvrer à donner un visage local au projet évangélique de Jésus-Christ dans notre Église.
- Habilitier les chrétiens et chrétiennes des communautés à prendre activement part à la détermination de la physionomie de l'Église chez nous, à se prendre en charge dans l'édification locale de l'Église.
- Stimuler le surgissement et l'auto-construction de l'Église dans divers secteurs vitaux.
- Soutenir ces expériences locales, les accompagner, les canaliser à la lumière des sciences de l'organisation et de l'action d'une part, et d'autre part des exigences principielles de l'Église, pour tracer les chemins du Royaume dans la conjoncture du milieu, avec tout ce qui le caractérise dans sa diversité.
- Monter une architecture d'auto-construction de l'Église en suivant le rythme de vie, de travail, et de fonctionnement des négro-africains du Zaïre.

Ayant ainsi défini les objectifs de l'intervention, il nous semble utile de proposer un horizon global de cette intervention, afin de nous mettre en bonne position pour proposer ensuite une intervention concrète dans un cadre diocésain. Cet effort vise aussi à soupeser, un tant soit peu, les effets possibles de l'interprétation théologique proposée antérieurement sur la pratique globale de l'Église en milieu zaïrois.

II. UNE ÉGLISE QUI SE RÉINVENTE D'EN BAS: VISION PANORAMIQUE DE L'INTERVENTION PROJETÉE

Afin de mieux comprendre la cohérence et la pertinence des pistes d'intervention que nous proposons, il est impérieux d'en établir, dès l'abord, une vue panoramique. En effet, le matériau d'intervention que nous proposons en vue de l'émergence d'une Église qui s'assume est varié et complexe. Il peut concerner tout projet humain qui se veut en-

raciné dans son milieu et qui recherche le bien suprême des humains. Dans le cas d'un projet n'ignorant pas le visage actuel de l'Église, il y a des exigences qu'on ne saurait ignorer, au préalable, pour l'auto-construction de l'Église.

Nous l'avons déjà dit, les chemins de la ré-élaboration de l'auto-réalisation de l'Église dans le sillage de l'assomption auto-constructive visent à faire émerger l'Église à partir d'en bas, de ce qui s'y fait déjà dans cette optique, de ce qui est encore à faire, à la mesure de nos possibilités et en regard de nos questionnements existentiels et de notre conditionnement historique. Cette affirmation globale est porteuse d'enjeux qu'il faut étayer.

II.1. Telle Église, telles pratiques pastorales, pour telle société

De prime abord, une précision s'impose: déterminer les rapports entre vision de l'Église et pratiques pastorales, et vice versa. Autrement dit, il est ici question de mesurer les incidences théoriques de l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive sur les pratiques de l'auto-réalisation de l'Église post-missionnaire où se dessinent les pistes d'intervention que nous présenterons. Le titre de cette rubrique nous semble assez bien approprié pour illustrer ces incidences. En effet, nous entendons éviter le schisme pastoral que nous avons dénoncé plus haut. Qu'il se manifeste à travers la désarticulation des modèles ecclésiaux de l'aporétique ou des vides pastoraux, ce schisme illustre la distance qui sépare le projet théorique de l'Église, projet plébiscité dans les textes officiels, et les pratiques qui sont censées en être l'expression concrète. Sur ce point, l'Église qui s'assume et s'auto-construit est à concrétiser non seulement dans les politiques pastorales, souvent trop générales et globalisantes, mais aussi et surtout dans chaque secteur pastoral. Autrement dit chaque pastorale sectorielle est appelée à refléter l'image d'une Église qui se prend en charge et s'édifie à partir du repérable historique et du croyable disponible du terroir.

Mais au-delà de cette préoccupation ecclésiologico-pastorale, l'Église et sa pratique sont appelées à être le miroir du Royaume que Jésus est venu prêcher. Elles doivent absolument refléter, sinon traduire, l'anticipation de ce Royaume dans les conditions qui sont les nôtres. Nous verrons plus tard ce que cela signifie dans notre contexte. C'est un impératif majeur auquel nous tenons de manière inéluctable. Tout cet ensemble doit entretenir une certaine cohérence avec les enjeux socio-politiques, économiques et culturels du milieu. Mais cette entreprise suppose l'accentuation de certaines tâches et l'éclipse provisoire d'autres.

II.2. Le primat de la palabre ou la synodalité à l'africaine

Dans le chapitre précédent, nous avons établi l'impératif de la consolidation du partenariat cohérent entre les acteurs et actrices de la mission ecclésiale comme élément clé de l'ecclésiologie de l'assomption. Nous avons évoqué cette consolidation en termes de rapprochement et de collaboration entre les décideurs et les autres agents de l'auto-réalisation de l'Église. Il convient maintenant d'exprimer cette consolidation des liens en termes d'intervention. Il s'agit du primat de ce qu'on a coutume d'appeler la « synodalité », en tant que pendante de la coresponsabilité. Dans le cas qui est le nôtre, nous l'entendons dans le sens d'une palabre africaine qu'on observe dans les pratiques qui promeuvent déjà une certaine assomption auto-constructive et qui constitue un des éléments clés et palpable de notre culture.

La palabre négro-africaine regroupe les membres d'une collectivité autour d'une ou des questions qui les concernent. Dans son ouvrage récent, Jean-Godefroy Bidima définit la palabre comme étant « non seulement un échange de paroles mais aussi un drame social, une procédure et des interactions humaines. La palabre est donc mise en scène, mise en ordre et mise en paroles »². Elle se présente aujourd'hui dans notre société sous plusieurs formes. Le philosophe Bidima regroupe toutes ces formes en deux:

² BIDIMA, J.G., *La palabre. Une juridiction de la parole* (Le bien commun), Paris, Éditions Michalon, 1997, p. 11.

les « palabres iréniques » et les « palabres agonistiques »³. Les premières sont tenues dans un cadre non conflictuel, tandis que les secondes renvoient à un contexte de tensions sociales.

Ainsi, en milieu rural, la palabre est l'instance de règlement des conflits familiaux et le lieu de grandes décisions qui concernent une collectivité. Même alors, elle est partiellement en crise par rapport à ses origines. Mutations et métissage obligent ! Nombreux sont ceux qui préfèrent recourir aux tribunaux pour régler leurs différends. Mais la palabre, reste, malgré tout, une réalité active dans les affaires non conflictuelles. C'est une instance de concertation, de dialogue et de communication. Elle réunit les membres d'une société autour d'un problème crucial de nature à perturber l'harmonie entre les humains, dans le but de le solutionner sur la base de la sagesse populaire. On y confronte les témoins en rappelant les lois coutumières s'articulant autour de la philosophie de la force vitale. La palabre est, en effet, l'une des instances privilégiées où se manifeste cette philosophie dont le Père Tempels disait que « de tous les usages étranges, dont nous ne saisissons pas le sens, les Bantous diront qu'ils servent à acquérir la **vigueur** ou la **force vitale, pour être fortement**, pour renforcer la vie, ou pour assurer sa pérennité dans la descendance »⁴. Dans son essence, la palabre est souvent conçue comme une instance juridique aboutissant à l'attribution des torts aux inculpés auxquels on inflige des sanctions et aussi au rétablissement des droits aux victimes. Cependant, les sanctions, les amendes et les punitions visent à la réparation ontologique et à la restauration de la vie⁵. Ceux-ci en sont le but ultime. Nous en voulons pour preuve le fait que même ceux et celles à qui on donne raison sont obligés de payer un droit symbolique pour participer au renforcement de la vie dans la collectivité. Il appert que la palabre négro-africaine a plus qu'un statut juridique.

En ville, par contre, la palabre prend parfois cette forme traditionnelle dans les cercles restreints de la parenté et des affinités, mais elle a connu d'importantes muta-

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ TEMPELS, P., *La philosophie bantoue* (Traduit du néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence africaine, 1949, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 93-108.

tions. Elle prend la forme d'une concertation préliminaire des membres d'une famille ou d'une association quand surviennent des événements importants de la vie comme le deuil, le mariage, la naissance, etc. Quoi qu'il en soit, l'esprit de la palabre reste présent dans la société zaïroise d'aujourd'hui. Cette palabre signifie concertation en vue de la construction de la collectivité, dialogue constructif, voire autocritique constructive, etc.

Conformément à notre vision dynamique de la culture, c'est sous cette forme élargie que la palabre constitue, à notre avis, un atout d'intervention auquel on peut recourir pour l'édification concertée de l'Église. Au lieu de recourir aux types de concertation importés et dont on n'est pas sûr qu'ils épouseraient l'esprit négro-africain, la palabre est à proprement parler une synodalité déjà là que l'on doit intégrer dans le fonctionnement de l'Église. En effet, l'Église ne peut surgir à partir d'en bas qu'à travers une action collective, dans la concertation, à travers la palabre, comme cela se passe aujourd'hui dans certaines CEB, les tontines d'entraide économique, etc. De même qu'« un seul doigt ne peut dénicher un pou », dit un proverbe africain, de même, le surgissement de l'Église ne peut se passer du concours de tous ses membres, sous la coordination des pasteurs. La palabre est l'une des voies possibles de consultation et de concertation des baptisés. Nous en faisons ici un paramètre fondamental d'intervention. Quitte à l'enrichir avec une action réfléchie et bien pensée. Mais dans quels lieux ?

L'option fondamentale reste la base. Elle suppose, en réalité, la circularité communicationnelle entre la base et les instances supérieures où se prennent habituellement les décisions concernant la vie de l'Église. Le lieu premier de la palabre, dans une perspective de l'assomption auto-constructive, est la CEB. Celle-ci en effet, rencontre, selon nos observations, les aspirations des masses dans ce qu'on appelle l'esprit de famille, avec toutes les nuances qu'il comporte selon les lieux. Il importe ensuite de palabrer entre CEB.

Mais ces CEB doivent se plier, conséquemment, au pluralisme. Fonder solidement l'Église sur la base signifie ne pas se servir des CEB comme paravent et ne pas occulter les questions qui se posent à elles. C'est leur restituer leur importance de matri-

ces ou cellules fondamentales de l'Église chez nous. En outre, le pluralisme n'est pas seulement à revendiquer dans l'Église au niveau planétaire, mais il doit se vivre également au niveau local, selon les classes, les circonscriptions ethniques, les cercles d'affinités et de solidarités. Pour cela, les CEB doivent se définir non seulement selon le critère de territorialité, mais aussi selon le critère d'affinité, de solidarité et de dévotion privée. Ainsi, on aura des CEB sous la forme actuelle, mais aussi des CEB des intellectuels, des CEB des dévots à tel ou tel saint ou des adeptes de tel mouvement spirituel, des CEB des mamans catholiques, des CEB des gens de telle ou telle autre catégorie qui se sentent à l'aise de se retrouver entre eux, etc. Tout en gardant l'essentiel de ce qui les caractérise comme étant proprement chrétiennes, elles doivent déterminer leurs activités selon leurs aspirations et intérêts, laisser naître les charismes selon les appels du Seigneur et selon les besoins du vécu de leur foi en Jésus-Christ.

Dans cette optique, le rôle de la paroisse sera celui de coordonnateur. Communion des CEB, elle se comprendra comme un regroupement des petites communautés fraternelles qui entretiennent des relations de charité et qui célèbrent les sacrements ensemble. Cette coordination pourrait se transposer à un niveau interparoissial ou extraparoissial, selon les cas. Dans notre cas, deux raisons majeures expliquent ce déplacement.

D'une part, la paroisse a elle-même connu des mutations au fil de l'histoire de l'Église⁶. Elle n'est donc pas une structure éternelle. À la vérité, c'est en fonction des tendances socio-historiques, des mouvements humains que la paroisse s'est vue prendre diverses formes. Notre époque et notre conjoncture historique nous poussent à risquer ce changement. Non pas parce qu'il faut simplement changer, mais parce que trop peuplées, les paroisses créent un anonymat qui ne favorise pas la « chaleur humaine » dont les chrétiens et chrétiennes ont tant besoin. À en croire les adeptes des sectes qui ont déserté les communautés catholiques, cet anonymat ne favorise guère l'esprit d'appartenance à l'Église. L'anonymat laisse des milliers de chrétiens et chrétiennes abandonnés à eux-mêmes, livrés à leurs propres angoisses. D'autre part, il importe de sauvegarder et de renforcer l'essentiel de la matrice d'une paroisse, à savoir la convivialité et les relations

interpersonnelles en communautés⁷. Or il se trouve que dans notre pays, c'est dans les groupes restreints que se vivent réellement d'intenses relations entre individus.

Loin d'être un éclatement anarchique, une telle importance des CEB diversifiées permettra, selon nous, une possible émergence d'une Église qui s'assume à même la vie quotidienne, sans lourdeur bureaucratique et sans subordination à d'importants investissements financiers. Elle fera en sorte que les défis qui se posent à la foi soient saisis à temps pour qu'on en tienne compte dans le cheminement de l'Église.

II.3. Des structures ecclésiales à la mesure de nos possibilités matérielles et répondant à nos besoins

On s'est suffisamment plaint de la lourdeur de certaines structures ecclésiales héritées. Une Église qui s'assume ne saurait s'auto-construire en les entretenant avec les mains et la pensée liées dans une dépendance qui blesse gravement toute dignité. L'esprit d'autonomie que préconise l'assomption auto-constructive nous oblige d'abord à liquider courageusement ces structures encombrantes pour ne laisser émerger que celles qui répondent aux besoins de nos populations et que nous sommes capables de soutenir avec nos propres moyens.

Liquider des structures lourdes suppose une maturation des choix collectifs à faire en palabrant avec nos communautés et en réorientant l'action de l'Église aux antipodes de l'entreprise civilisatrice qui a prévalu jusqu'à présent en post-mission. Le bien de nos communautés, leur dignité et l'annonce de l'Évangile doivent primer dans ces choix. Le tout tiendra compte de nos capacités réelles à nous auto-gérer. Une différence devrait être faite entre ce qui, dans l'action de l'Église revient à l'État, et ce qui, dans l'esprit de l'Évangile relève de l'espace ecclésial. Le prestige de l'Église doit résider dans l'humble tâche de la présentation de Jésus-Christ, de son message et non dans la superpuissance matérielle qui concurrence l'État, attire sa jalousie ou appuie indirecte-

⁶ DELTEIL, G. et KELLER, P., *L'Église disséminée. Itinérance et enracinement (Théologies Pratiques)*, Ottawa-Bruxelles-Genève-Paris, Novalis-Lumen Vitae-Labor et Fides-Cerf, 1995, p. 15-40.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

ment sa démission. Nous préconisons ici l'éloge de la simplicité afin que l'Église retrouve sa place dans la compassion avec les humains et ne subordonne pas la mission évangélisatrice aux idoles de l'argent. Une présence de l'Église dans les écoles, par exemple, évitera de se charger de la gestion exclusive des écoles. Il s'agira d'une présence discrète pour initier spirituellement la jeunesse, l'accompagner et façonner sa personnalité dans le sens de la responsabilité chrétienne. Cette présence auprès de la jeune population répond d'ailleurs à ce qui ce fait déjà aujourd'hui de vraiment chrétien dans les milieux scolaires. Les responsables ressemblent dans ce cas aux catéchistes des CEB. Des gens réputés pour leur foi et la force de leur témoignage, bénévoles ou employés des établissements scolaires, se chargeront d'assurer cette tâche dans l'esprit de l'Évangile. Choisis dans leurs milieux respectifs, établissements scolaires ou CEB de leur territoire, ils recevront, après une brève formation à la responsabilité, le mandat de leurs responsables et de l'évêque du lieu. Prenons un deuxième exemple.

Dans le secteur hospitalier, une réorientation des oeuvres médicales est également nécessaire. Si nécessaire, les hôpitaux doivent être gérés dans la collégialité entre les délégués des bénéficiaires soigneusement choisis et les religieux ou religieuses qui en sont aujourd'hui les propriétaires. De cette manière, on apprendra aux gens à profiter des services rendus et à gérer leurs biens communs de manière responsable. Tout en demeurant un lieu d'évangélisation, les centres hospitaliers seront aussi un espace d'apprentissage de la responsabilité. De cette façon, ils cesseront d'être des instruments de suprématie matérielle soupçonnés d'appâter les populations pauvres sous le couvert de l'Évangile. Ils seront ainsi un espace de rencontre où on apprend à se prendre en charge, à participer au bien-être de tous et de toutes.

En outre, des structures proportionnelles à nos besoins et à nos moyens doivent occuper l'avant-scène dans l'auto-construction de l'Église. L'exemple de l'organisation de nos communautés ecclésiales dans les villages et les groupes charismatiques est ici plein de leçons. Ces communautés, en effet, érigent des structures enracinées dans leurs milieux, structures qu'elles alimentent sans avoir besoin de l'aide extérieure, sans nécessairement l'exclure dans la mesure où elle n'aliène pas les autochtones. Autant le répé-

ter, les ambitions de l'Église doivent correspondre à nos besoins et à nos ressources humaines et matérielles. Un cas de figure est ici pertinent. Pour prévenir les conflits ethniques ou claniques dans un quartier ou dans un village, il ne suffit pas de monter un conseil d'administration ou d'engager des experts, etc. Ce qui compte, c'est, nous semble-t-il, d'organiser un cadre où les gens se rencontrent, se parlent franchement et montent des mécanismes de réconciliation. L'Église apparaîtra ainsi comme un lieu de rencontre et de réconciliation qui accueille non seulement les baptisés de confession catholique, mais tous les acteurs sociaux susceptibles d'apporter une pierre à l'édifice socio-humain qui reflète le visage amoureux du Christ.

Aussi, est-il nécessaire qu'en catéchisant on transmette les vérités de la foi tout en véhiculant en même temps le sens du respect de l'autre, de la différence, des biens publics, des droits humains. Pareille éducation religieuse, sans multiplier inutilement les structures pastorales, s'accompagnera d'une éducation populaire aux responsabilités sociales des individus appelés à la foi en Jésus-Christ. Nous nous souvenons ici du magnifique travail de prévention sanitaire et d'évangélisation que font certaines religieuses auprès des femmes dans beaucoup de diocèses. C'est un exemple qui devrait, à notre avis, s'étendre à d'autres domaines.

Les besoins humains sont innombrables dans l'espace zaïrois. Il en est qui sont prioritaires et dont la satisfaction peut en résorber d'autres. Une attention spéciale sera portée aux luttes de la libération. Ces luttes sont multiples et se livrent sur plusieurs fronts. Il s'agit de la libération politique, socio-économique et culturelle. Ces divers secteurs se rejoignent parfois et s'appellent. Il est bon de ne pas mener ces luttes en ordre dispersé. Nous pensons pour notre part que l'attitude de l'Église doit être, dans ce contexte, celle de la solidarité, de l'engagement et de la défense des droits humains.

De la solidarité d'abord pour obéir à l'ordre même du Seigneur qui s'est allié aux pauvres. Jean-Marc Ela a écrit des pages magnifiques à ce propos:

« Au moment où les paysans africains ont la sensation que, même si les travaux forcés ont été abolis, ils ne sont pas les maîtres de leur destin, mais les cobayes ou les victimes d'expériences indéfiniment renouvelées et la proie d'une bureaucratie administrative alourdie par celles des sociétés

d'encadrement, l'Église doit signifier sa solidarité avec les hommes et les mouvements qui se donnent pour objectif la fin d'un système qui engendre la misère et l'oppression dans les pays africains »⁸.

Cette solidarité, cependant, ne se limitera pas seulement à l'évocation des situations épouvantables de la société dans les pratiques épistolaires. Elle se manifestera par des gestes concrets de présence visible aux côtés de ceux et celles qui sont diminués dans leur dignité de personne humaine. C'est cela qui devrait motiver la création des structures pastorales. A cet égard, on retiendra que la présence d'un ecclésiastique par exemple au procès d'un individu injustement condamné vaut plus que mille lettres pastorales de dénonciation. La tâche de l'Église n'est pas, nous semble-t-il, de seulement informer les médias étrangers des atrocités sur le terrain, mais d'assurer une présence amoureuse et compatissante auprès des souffrants, au nom de l'Évangile. Il importe que le vedettariat journalistique cède la place à la solidarité concrète. Un laïc de Lubumbashi nous a confié ceci lors de nos enquêtes: « C'est très beau que nos évêques et nos prêtres écrivent des lettres pastorales mettant le régime en place au défi. Mais on ne les voit jamais s'engager autrement dans nos luttes de libération ». Pareil propos nous invite à la réflexion. On se souviendra ici de l'impact qu'a eu la grève de la faim de deux scolastiques jésuites de Kisangani pendant la fermeture de la Conférence Nationale Souveraine par le Gouvernement sanguinaire de Mobutu en 1992. Geste inhabituel dans nos milieux, cette grève de la faim était un exemple de solidarité avec tout le peuple qui voulait sa conférence. C'était un acte évangélique qui avait réveillé la conscience de toute une nation, voire celle des barons du régime corrompu.

Il y a ensuite la participation active à la promotion et à la défense des droits humains. En pays d'oppression, c'est non seulement un défi à relever, mais une part active de la mission de l'Église. Nous pensons qu'on en a suffisamment conscience, comme il est apparu au Synode africain⁹; mais les pratiques de ce genre d'apostolat sont loin d'atteindre la maturité évangélique. D'une part, nous insistons pour dire qu'il ne suffit plus de réclamer à coup de lettres pastorales le respect de ces droits, mais encore faut-il

⁸ ELA, J.-M., *Ibid.*, p. 243.

utiliser des moyens appropriés pour prévenir les violations des droits humains et les combattre avec la puissance même de l'Évangile quand elles surviennent. À cet effet, il est important que soient encouragés et soutenus moralement les groupes de combat pour la justice et la liberté déjà existants dans certains diocèses. Sans les incorporer dans les structures officielles de l'Église, on devrait s'employer à en faire des collaborateurs indépendants à initier à la mystique chrétienne de la non violence évangélique et aux enjeux de la théologie de la libération. La pratique de ces groupes devait inspirer les activités des CEB.

Le chantier de l'Église est complexe, nous n'en avons indiqué ici que certaines avenues, étroites certes, mais combien suggestives. On l'aura compris, la réinvention de l'Église à partir d'en bas est un pari et une tâche immense. Elle nécessite que soient associés les acteurs et actrices de la base, que soient rejetées courageusement les structures inventées pour répondre aux besoins d'ailleurs et qu'on se résolve à mettre en place celles qui répondent aux nôtres, dans la mesure de nos possibilités locales. Comme le montre l'histoire de l'Église, l'innovation et l'inventivité sont ici de mise. Elles doivent se faire dans un esprit de l'assomption et de l'auto-construction à partir de la base, dans la dynamique de l'expérience fondatrice de Jésus, seul Maître de l'Église. Il sied ici de rappeler une parole de Jean-Marc Ela: « On mesure ici la responsabilité historique des Églises d'Afrique dans l'appropriation de la foi et de l'évangile en fonction de la situation et de l'identité de nos peuples. Il faut aujourd'hui revenir à nous-mêmes pour inventer des formes de vie et de prière, de réflexion et d'organisation par lesquelles le message de Jésus colle à notre peau d'Africain »¹⁰. Esquissons maintenant une intervention concrète prise dans un contexte diocésain en pays zairois.

⁹ Voir CHEZA, M., *Le synode africain. Histoire et textes* (Chrétiens en liberté/ Questions disputées), Paris, Karthala, 1996, p. 61-72, 82-91; LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)* (Chrétiens en liberté/ Questions disputées), Paris, Karthala, 1997, p. 205-210.

¹⁰ ELA, J.-M., « La relève missionnaire en Afrique », dans NGINDU MUSHETE, A., (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984* (AOTA), Numéro Spécial du BTA, 7 (13-14 Janvier-Décembre 1985), p. 35.

III. CONDUIRE UNE ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE EN ÉGLISE DIOCÉSAINE : PISTES D'INTERVENTION

Fort de la vision globale du renouvellement de la pratique ecclésiale exposée dans le point précédent, il est utile maintenant d'ouvrir des pistes d'intervention susceptibles de faire émerger une Église d'en bas, consciente de ses responsabilités de corps du Christ ancré dans notre société. Quoique notre étude porte sur la globalité d'une Église à l'échelle nationale, les pistes d'intervention que nous proposons ici se situent dans un cadre diocésain et concernent précisément la dynamique des politiques pastorales. On sait qu'en parlant de l'Église particulière, le *Codex Juris Canonici* de 1983 désigne l'Église diocésaine¹¹. Et qu'est-ce qu'une Église territoriale sinon des Églises diocésaines en communion ? Étant donné que les Églises diocésaines du Zaïre sont régies par les mêmes politiques pastorales, à quelques nuances près, et sont composées des mêmes structures pastorales ou presque, nous pensons qu'une intervention pertinente au niveau d'un diocèse, semi rural ou rururbain, aidera à repenser et à reconstruire l'Église de toute la nation. Nos propositions s'échelonnent sur deux moments. Le premier définit succinctement un principe de départ qui énonce et pointe les articulations de l'intervention dans le cas de la pratique ecclésiale. Le deuxième moment ouvre des avenues d'intervention susceptibles d'être pertinentes dans le contexte zaïrois actuel, c'est-à-dire les étapes à franchir, le genre d'opérations à effectuer, les stratégies à mettre en oeuvre, la nature de l'évaluation à promouvoir, etc.

III.1. Conduire une assomption auto-constructive, c'est mener dans l'Esprit

Il importe dès l'abord, de se rendre à l'évidence pour dissiper des illusions et éviter les erreurs que nous avons relevées dans nos analyses antérieures. Le fondement de l'Église est, on le sait, trinitaire. *Lumen Gentium* affirme avec force que « L'Église tout entière apparaît comme le peuple uni du Père, du Fils et du Saint-Esprit »¹². L'Église est donc une oeuvre de Dieu, dans l'Esprit. On ne peut donc s'amuser à mener cette oeuvre à sa guise, selon les humeurs et les appétits des humains. On doit la bâtir en

¹¹ Voir Canon 369

Jésus, sous l'action de l'Esprit. Le dominicain français Hervé Legrand avait montré naguère avec justesse le rôle du Saint-Esprit dans l'édification de l'Église¹³. Sans l'assistance de cet Esprit, l'Église ne saurait être ce rayon lumineux qui conduit les humains à Dieu, ce corps dont le Christ est la tête et dont les membres sont les baptisés de toutes races, langues, nations et cultures.

Cependant, cet Esprit habite les humains et agit en eux (I Cor. 3, 16; 6, 19). En vertu de leur appartenance à Dieu, les baptisés ont reçu la mission de construire l'Église sur la base de principes divins, mais avec des mains humaines. La responsabilité des baptisés est commune: les uns à cause de leurs charismes de consacrés, les autres en vertu du *sensum fidelium*, comme on dit en jargon théologique. Du fait qu'elle s'inscrit dans ce monde, l'oeuvre de Dieu que mènent les baptisés est, croyons nous, à conduire comme une action, une entreprise placée sous l'action de l'Esprit-Saint. Attendu que ce dernier ne se contredit pas, il ne saurait refuser ou écarter la coopération technique des tâtonnements des humains pour une action cohérente. Après tout, le sacré, tout en ne se confondant pas avec le profane, y est intimement lié. Dès lors, l'auto-construction de l'Église peut être menée comme une action collective.

La reconnaissance des habilités humaines dans la mission des apôtres en est la preuve éloquente. Paul, par exemple, a utilisé son intelligence et la perspicacité de son esprit à l'Aréopage pour annoncer l'Évangile du Ressuscité (Ac, 17, 16-34). Il a recouru au platonisme, aux citations de la poésie d'Épiménide (VIe siècle avant J-C) et des *Phénomènes* d'Aratos (IIIe siècle avant J.-C.) pour attirer quelques membres de l'intelligentsia grecque à la foi. Ainsi, l'assomption auto-constructive, dans le cas de l'Église, nous paraît être une action à mener, un agir qui utilise les instruments ou les médiations humaines, en vue d'une finalité ultime: le salut-libération en Jésus-Christ. Sa « spécificité pastorale », comme en parle le Professeur André Charron¹⁴, réside dans le

¹² L.G., 4.

¹³ LEGRAND, H., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans LAURET, B. et REFOULÉ, F., (dir), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III: Dogmatique*, 2e éd, Paris, Cerf, 1986, p. 159-161.

¹⁴ Voir CHARRON, A., « La spécificité pastorale du projet d'intervention », dans NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome II* (Cahiers d'Études Pastorales, 5), Montréal, Fides, 1987, p. 153-184, spécialement p. 153-155.

fait qu'elle est une collaboration à l'oeuvre même de Dieu, ce Dieu qui fait de nous non pas des paresseux devant toujours attendre la manne du ciel ou des copistes des modèles d'ailleurs, mais des collaborateurs attirés, des instruments de sa grâce. Dès lors, une intervention dans la pratique de l'Église, comme tout agir ecclésial, ne saurait ignorer les outils issus d'autres sciences ou de la sagesse populaire. C'est dans cet esprit que nous proposons les avenues d'intervention qui suivent.

III.2. L'assomption auto-constructive au niveau diocésain en contexte zaïrois: le cas des politiques pastorales

Dans la perspective qui est la nôtre, l'agir ecclésial dans la pratique des politiques pastorales nécessite une intervention de nature à susciter une émergence ecclésiale dans nos communautés. Comme dit le Professeur Jacques Audinet, mais dans un autre contexte, il s'agit de

« saisir le corps de l'Église non pas en premier lieu comme institué (ce qu'il est certes !), mais comme s'instituant dans les sociétés qui sont les nôtres. Il nous faut renverser le point de vue habituel et au lieu de partir de l'Église déjà existante (ce qui demeure légitime), tenter de se représenter ce que signifie pour une société donnée le fait qu'y advienne une Église. Non pas penser la situation à partir d'un être posé et supposé de l'Église, mais penser à partir du lien social et de nos sociétés, l'émergence de l'Église »¹⁵.

Concrètement, cela signifie pour nous: monter l'architecture de l'intervention. Il s'agit de définir clairement:

- les orientations générales de l'action ecclésiale qui assume le projet évangélique et se construit à partir de nos propres potentialités,
- le genre d'organisations ecclésiales que nécessite une telle action,
- le niveau de participation des acteurs et actrices et la formation qu'ils auront à envisager,
- les modes de gestion, d'information et d'animation appropriés,
- le type d'évaluation qui s'impose.

¹⁵ AUDINET, J., *Écrits de théologie pratique* (Théologies Pratiques), Ottawa-Paris-Bruxelles, Novalis-Cerf-Lumen Vitae, 1995, p. 195.

Certains éléments de ces pistes d'intervention ont été glanés dans la vision panoramique esquissée dans le point précédent. Il nous revient maintenant de les reprendre de manière systématique dans un cadre diocésain, en vue de définir des politiques pastorales.

a) Orientations générales pour une assomption constructive

L'idée maîtresse autour de laquelle s'articule le projet d'intervention est d'établir la cohérence entre la vision de l'Église qu'on veut promouvoir et son reflet dans les pratiques pastorales d'ensemble. Cela doit s'inscrire, selon l'optique de l'assomption auto-constructive, dans la dynamique des enjeux socio-historiques du milieu qui marquent les humains dont on s'occupe. De ce point de vue, déterminer les orientations générales de l'Église s'avère une tâche prioritaire. Il s'agit de définir ce que d'aucuns appellent objectifs et /ou tout simplement perspectives.

Dans son ouvrage récent, l'Abbé Georges Decourt parle d'objectifs à élaborer dans la ligne des perspectives pastorales¹⁶. Il écrit: « En effet, si toute action pastorale se construit à partir de la mission de l'Église que l'on s'est vu confier et des perspectives pastorales dans lesquelles on travaille, elle s'élabore aussi en tenant compte des réalités environnantes et des personnes qui ont leurs intérêts propres. La rencontre de la mission et de ces réalités permet de définir des objectifs pastoraux »¹⁷.

De son côté, le Groupe français Pascal Thomas, auquel appartient le professeur Henri Bourgeois, estime qu'« avoir des perspectives, ce n'est pas simplement faire quelque chose, c'est agir en sachant pourquoi et en ayant un idéal ou un but. (...) Pas de dynamique pastorale sans perspective »¹⁸. On pourrait pousser l'exploration du vocabulaire plus loin. Celui-ci demeure varié et on est loin d'un consensus. Ce qui nous semble évident est que ces concepts illustrent l'importance que revêtent les options de base,

¹⁶ DECOURT, G., *Conduire une action pastorale* (Théologies Pratiques), Ottawa-Bruxelles-Genève-Paris, Novalis-Lumen Vitae-Labor et Fides-Cerf, 1997, p. 16.

¹⁷ ID.

¹⁸ GROUPE PASCAL THOMAS, *Dynamique de la pastorale. Un art qui se renouvelle* (Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes, 15), 1997, p. 124.

les orientations fondamentales dans une action pastorale, et partant, dans l'auto-réalisation de l'Église.

Mais définir les options de base exige que soit montée une stratégie ou une pédagogie d'action. Ainsi seront évités l'amateurisme, l'improvisation et les à peu près. Dans le cas qui est le nôtre, nous avons souligné plus haut le primat de la palabre. Il faut y ajouter l'« écoute active » ou le « listening » symbolisé par les immenses oreilles du lapin selon l'excellente métaphore du Père Uzuoku¹⁹. À la vérité, la palabre suppose l'écoute. Il faut avoir écouté les murmures des gens ou leurs cris lugubres pour convoquer la palabre. Autrement dit, il faut qu'il y ait eu quelque chose dans la collectivité pour qu'on se rassemble pour palabrer. Mais palabrer en Église ne signifie pas prononcer des sentences contre les délinquants, mais rétablir la concorde, l'unité, l'harmonie de Dieu chez les humains, etc., par la concertation, le dialogue et la consultation. L'idéal n'est pas d'anéantir les subversifs invétérés, mais de construire une société habitable ou, dans le cas de l'Église, un « corps » épanouissant. Nous proposons cette démarche dans la définition des orientations.

Dans la dynamique de l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive, les orientations sont à définir impérativement au départ de tout projet d'Église. Une double question pourrait être retenue. Il s'agit de se demander quelle Église on est, parce qu'elle est déjà là, et quelle Église on veut être, parce qu'on est déterminé à la voir surgir. Savoir quelle Église on est c'est, dans notre contexte, une voie obligée. Car, nous sommes marqués par l'histoire autant dans ses effets positifs que négatifs. C'est en fonction de la réponse à cette question qu'on s'emploiera à savoir quelle Église on veut être. Concrètement, cela conduit à deux procédures.

- Première procédure

Une équipe composée de laïcs, hommes et femmes, de prêtres, de religieux et religieuses, au total douze membres, sera nommée par l'évêque dans chaque doyenné du

diocèse²⁰. Les membres devront connaître parfaitement la ou les langues du lieu, ainsi que les coutumes locales. Ils devront également être suffisamment représentatifs des différentes tendances socio-religieuses et ethniques du milieu. L'évêque leur donnera le mandat de sillonner les CEB des paroisses et des secteurs de leur doyenné, afin d'écouter, noter et, au besoin, enregistrer tout ce que diront les gens au sujet de leur façon de vivre la foi en Église, les joies et les défis qu'ils y rencontrent par rapport à leur culture locale et à leur situation socio-économique et politique. C'est la première phase de la palabre. L'opération devrait prendre au maximum une année et au minimum six mois, selon l'étendue du doyenné.

Le matériau recueilli sera analysé pour faire ressortir les grands ensembles qui feront l'objet du diagnostic. Chaque équipe en rendra compte au cours d'une assemblée diocésaine en présence des autres équipes de doyennés, de l'évêque du lieu et de ses collaborateurs immédiats. À cette assemblée que présidera une commission spéciale, pourront assister des acteurs et actrices non membres, comme par exemple des théologiens et des sociologues. On restera attentif à ne pas constituer une assemblée trop grande, de peur que les rencontres ne tournent en Babel en miniature. On veillera à en faire une synthèse qui sera rédigée par un secrétariat permanent.

La synthèse du rapport sera envoyée à tous les membres des différentes équipes et à tous les responsables de communautés pour recueillir leurs réactions écrites ou orales. Il sera également publié dans le journal diocésain. Des palabres seront à nouveau organisées par les intervenants du doyenné dans chaque CEB pour réagir et en faire le rapport à la commission spéciale qui se chargera de confronter les résultats et les témoignages des équipes du secteur. C'est la deuxième phase de la palabre. Ensuite on retiendra les grands thèmes qui en découleront. La commission spéciale tentera de comprendre ces données et de les éclairer de la lumière de la Parole de Dieu, en l'occurrence de l'expérience de Jésus, de la tradition et de l'enseignement du magistère. Ici interviendra

¹⁹ UZUKWU, E.E., *A listening church. Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll (N.Y.), Elochukwu E. Uzukwu, 1996, p. 11.

²⁰ Pour rappel, on se rapportera au troisième chapitre pour connaître la composition actuelle d'un diocèse zaïrois.

ce que nous avons nommé plus haut la *confrontation critique* ayant la mission d'actualiser l'action amoureuse de Dieu dans le monde. Cette confrontation se fera en tenant compte des réalités extra-ecclésiales ambiantes et de la complexité des courants marquants du milieu. De cette confrontation jailliront les grandes lignes des orientations qu'on expliquera d'abord aux baptisés des CEB, avant de les faire promulguer par l'Évêque. À la lumière de ces orientations, on saura dans quel secteur il faut davantage intervenir pour faire naître authentiquement l'Église, et de quelle manière. On saura aussi quelles structures pastorales mériteront d'être soutenues pour le bien spirituel et humain de la collectivité. On saura enfin, quelles sont les avenues que l'Église est censée prendre pour rejoindre la société dans son réel et la faire participer au salut-libération en Jésus-Christ. Il importera ici d'éviter tout triomphalisme consistant à rétablir la chrétienté ou de nourrir inutilement la nostalgie des printemps missionnaires. On tentera plutôt de prendre des initiatives qui visent à apporter humblement le Christ aux gens du monde, à ceux et celles qui le suivent déjà et veulent aller plus loin dans leur expérience, tout comme à ceux et celles qui le connaissent mal ou ne le connaissent pas du tout. Il est impératif que l'accent soit mis sur des projets ecclésiaux qui ne nécessiteront pas de financement venant d'ailleurs. Tout sera à la mesure des possibilités matérielles des communautés chrétiennes locales. Voilà une première façon de procéder.

- Deuxième procédure

Elle est plus simple, mais comporte le risque de laisser de côté des réalités qu'on n'aura pas soupçonnées au départ. Cette procédure consiste à former une équipe interparoissiale, comme précédemment. Après avoir obtenu le mandat de l'Évêque, celle-ci sera chargée de palabrer avec des CEB soigneusement choisies, selon un échantillonnage tenant compte de la configuration du diocèse. Un nombre fixe de CEB sera retenu en milieu rural, autant en milieu rururbain et en milieu urbain. La question à poser, pour ouvrir la palabre sera simple: qu'est-ce qui vous enthousiasme dans votre vécu de la foi chrétienne en Église et qu'est-ce qui vous aiguillonne par rapport à vos coutumes, au conditionnement historique et aux enjeux socio-politiques ? Outre les membres des

CEB, l'équipe se mettra à l'écoute des responsables de différents secteurs de la vie ecclésiale. C'est le premier niveau de la palabre.

Au terme d'un délai raisonnable qui ne dépassera pas une année, l'équipe interparoissiale fera sa synthèse en dégageant les grands ensembles des questions revenues dans les rencontres avec les fidèles de la base. Outre la fréquence d'apparition des thématiques, on retiendra, dans le dossier, les problématiques qui, selon les récits des personnes rencontrées, semblent se poser avec acuité. Le rapport synthèse sera remis à l'évêque, lequel nommera une commission spéciale chargée d'examiner à fond les enjeux du dossier à la lumière des textes fondateurs du christianisme, de la tradition et de l'enseignement du magistère. Le résultat sera révélé aux membres de l'équipe d'enquête qui se rendront à nouveau auprès des CEB, avec quelques membres de la commission spéciale, pour leur en rendre compte, discuter avec eux, s'enquérir de leurs avis et considérations, de leurs réactions et de leurs réticences. C'est le deuxième niveau de la palabre. Un compte rendu sera fait par un secrétariat permanent à l'évêque et à sa curie diocésaine, avec des propositions concrètes desquelles découleront les orientations pastorales ou ecclésiologiques de base. Suivra alors la promulgation de ces orientations.

Il faut noter que le coût des déplacements des délégués mandatés par l'évêque sera couvert par un fonds spécial recueilli à cet effet auprès des fidèles. Le gîte et le couvert des membres de l'équipe seront assurés par les membres des CEB, comme c'est la coutume quand une CEB en reçoit une autre venant de loin. Les CEB sont habituées à cette pratique d'hospitalité qu'on dit légendaire chez les Africains et Africaines. En effet, certains membres de CEB reçoivent chez eux les visiteurs qu'ils sont capables de loger et de nourrir sans trop de difficultés. On fera de même pendant le séjour de l'équipe mandatée par l'évêque.

On l'aura remarqué, nous évitons de privilégier une pratique synodale telle qu'elle a été suivie jusqu'à présent ailleurs et dans certains diocèses zairois. D'une part, pareille pratique, en effet, a souvent marginalisé les communautés de la base et il serait moins approprié de la préconiser dans le cadre d'une assomption auto-constructive. On

se rapportera ici à ce que nous avons dit antérieurement sur le synode africain. D'autre part, nous pensons que pareille pratique répond mieux à une société entièrement d'écriture. Ce qui n'est pas encore le cas pour le grand Zaïre.

b). Un projet d'intervention tablant sur les CEB, nécessitant sensibilisation et confiance en soi

On le voit, ainsi que nous l'avons montré dans le premier point de ce chapitre, un tel projet d'intervention s'appuie fortement sur les CEB, et ce pour deux raisons. Premièrement, les CEB existent déjà, du moins dans la plupart des diocèses zaïrois. Dans ces derniers, les CEB sont une structure ecclésiale qui nous semble générer la dynamique d'une Église enracinée dans nos milieux. Comme nous l'avons souligné ailleurs, structures à taille humaine, elles ont l'avantage d'épouser à la fois l'esprit collectiviste des négro-africains et le communautarisme des premières communautés chrétiennes. Dans ce sens, il nous semble qu'elles sont un atout majeur pour un projet d'intervention probant. Une deuxième raison c'est qu'en tenant compte du niveau d'instruction de la plupart des fidèles catholiques, un projet prometteur d'Église ne peut pas ne pas se fonder sur des petits ensembles intimes où les gens se connaissent et se sentent véritablement comme frères et soeurs.

Cependant, il ne faut pas se faire d'illusions. Les CEB ont besoin d'être créées là où elles n'existent pas encore. Elles ont également besoin d'être redynamisées, là où elles fonctionnent au ralenti et font figure de paravent. Bien plus, comme déjà souligné, il faut surtout accepter leur pluralisme au sein de la même Église diocésaine, selon les tendances des fidèles et leurs aspirations. Des tâches se dessinent alors selon les cas. Un travail de fondation est indispensable là où les CEB sont absentes. Ce travail sera précédé d'une catéchèse auprès des prêtres et des chefs de communautés d'abord et des fidèles ensuite. Cette catéchèse visera à faire comprendre la nécessité d'une telle structure en contexte ecclésial, son sens ecclésiologique et anthropologique, son intérêt pour la base, ses richesses et ses résultats. Un parallèle sera de préférence fait avec l'organisation fa-

miliaire dans la société africaine, en lien avec le sens d'appartenance à la famille de Dieu par l'incorporation baptismale.

Dans les CEB déjà établies, il faut envisager une campagne de sensibilisation et de conscientisation des membres, les habiliter à se prendre en charge, à compter sur eux-mêmes, à avoir confiance en eux-mêmes et surtout à s'exprimer²¹. Le dynamisme des sectes et des mouvements religieux dits indépendants comme le Kimbanguisme pourrait être pris en exemple. Cette tâche de sensibilisation pourrait prendre des semaines entières, sinon des mois, mais elle devrait contribuer à combattre l'extraversion et le parasitisme, hélas, courants auprès des fidèles et de leurs pasteurs. Pareille campagne pourrait répondre aux attentes latentes de nos communautés. En effet, pendant nos enquêtes sur le terrain, en dépit du caractère tabou de la prise de parole dans notre société, nous avons pu mesurer la fierté et l'enthousiasme des fidèles de la base de se voir consulter sur des questions en rapport avec leur vécu de la foi. Quand on sait que ces chrétiens et chrétiennes n'ont jusqu'ici été que des consommateurs et des exécutants des décisions prises pour eux et à leur place autant au niveau religieux qu'au niveau politique, cette démarche revêt une importance capitale.

c) Une participation consultative et décisionnelle

Comme l'illustrent nos propositions précédentes, la participation des laïcs ne se limite pas à une vague consultation masquant l'impérialisme des ministres ordonnés et de leurs proches collaborateurs laïcs. La stratégie d'intervention que nous préconisons est celle d'implication des acteurs de tous les niveaux et d'intégration des réalités locales. C'est ce qui explique les va-et-vient constants entre les communautés de base, leurs responsables et les instances de coordination de la vie en Église. Il est certes vrai qu'une décision sérieuse est difficile à prendre collectivement, mais la consultation honnête des membres est un genre de participation au processus décisionnel. Nous nous inspirons ici

²¹ Pareille tâche continue de donner d'impressionnants résultats dans les communautés d'entraide (Kimvuka Ya Lutondo) dans le diocèse d'Idiofa (Province de Bandundu). Voir a MBA, A., *Conscientiser un peuple, comment le faire ? Méthodologie pour une pastorale inculturée*, Kinshasa, Éditions Baobab, 1995.

de ce qui se passait dans l'Église de Carthage dont il a été question plus haut mais en y intégrant les bons offices des sciences de l'organisation²². Il faut absolument que les baptisés se sentent partie prenante dans les décisions de la foi pour qu'ils soient motivés à traduire en actes le projet ecclésial à préconiser.

Toutefois, ainsi que le prescrit le *Codex Juris Canonici* de 1983, les décisions en Église reviennent, en fin de compte, à l'ordinaire du lieu, dans le cas qui est le nôtre, à l'évêque. Il en est d'ailleurs ainsi dans toutes les organisations humaines non anarchiques. Mais la coordination de l'évêque diocésain n'a de sens que si la consultation est effective, mobilisatrice des fidèles.

d) Une formation axée sur le sens de la responsabilité dans l'Église et dans la société

Une première vague de formation portera sur les exigences consultatives et participatives liées au caractère communautaire de l'Église. En termes simples, on tâchera de vulgariser le sens des responsabilités des communautés locales dans l'auto-construction de l'Église, en lien avec ce que nous avons dit plus haut à propos de la catéchèse sur les CEB. On s'attellera aussi à commenter les notions comme le *sensum fidelium*, le sacerdoce royal ainsi que leurs implications dans l'édification de l'Église locale. Considérant le sens de la participation à la vie ecclésiale en Église qu'on observe dans les CEB, comme par exemple à Kinshasa²³, il nous semble que ce type de formation ne devrait pas rencontrer de résistances majeures.

Au terme de ce type de formation à caractère interne dans les cellules ecclésiales, une seconde vague de formation devrait avoir pour point focal les responsabilités des chrétiens et chrétiennes dans la société. Il sera ici question d'une initiation au sens du témoignage chrétien dans les communautés humaines, à la responsabilité de vivre la foi dans le sens de la transformation du monde. Qu'on se comprenne bien. L'objectif de

²² Voir par exemple ce qu'a proposé Georges Milot. MILOT, G., « Direction participative par objectif et praxis pastorale », dans NADEAU, J.-G. (dir.), *Op. cit.*, p. 133-151.

²³ Voir SERVICES POUR LE MONDE MEILLEUR (Groupe promoteur de Kinshasa), *Manuel du couple animateur des CEB. Formation permanente des membres des CEB*, 7, Kinshasa, Éditions Lindonge, 1994.

cette formation n'est pas d'abord de mettre à l'avant-scène les enjeux moraux, ni même d'énumérer un chapelet de comportements moraux à exhiber aux yeux du monde ambiant. Il s'agit, au contraire, de faire prendre conscience aux fidèles catholiques que leur foi, tout en leur proposant un projet de salut en Jésus-Christ, invite à déboucher sur la libération de la frange de l'humanité de leurs milieux. Bien entendu, l'un n'exclut pas l'autre, mais l'accent devrait être mis sur l'émergence d'une conscience de la responsabilité chrétienne dans la société.

e) Des types de gestion, d'information et d'animation appropriés

La consultation et la concertation que suppose la palabre exigent une gestion à trois niveaux, mais dans une conjonction harmonieuse: l'évêque, les CEB, les intervenants des équipes mandatées. L'évêque est, bien entendu, le coordonnateur principal du projet global d'intervention. Mais comme il ne peut être partout, tout en orchestrant l'ensemble des opérations, il délègue son pouvoir aux représentants de différentes équipes de consultation. Toutefois, une responsabilisation des fidèles doit revêtir une importance décisive. Ils sont eux aussi les gestionnaires du projet d'intervention. Nos communautés ont longtemps ployé sous le poids d'un cléricalisme écrasant, impérialiste et dominant. En conséquence, il s'est créé toute une culture de parasitisme religieux, de démission laïque qui plonge ses racines à l'époque de l'évangélisation missionnaire. Il est impératif que le type communautaire de gestion de l'intervention amène les fidèles à se prendre en charge, à dédouaner les problèmes locaux en utilisant d'abord leurs propres prérogatives, leurs propres ressources humaines, leur sagesse, leur génie culturel. Lorsque ces problèmes exigent, selon leur nature, l'intervention d'un ministre ordonné, alors seulement, on s'en remettra à l'autorité de celui-ci. L'enjeu est ici de taille, car nos communautés ont l'habitude de submerger les clercs de requêtes qui peuvent parfois trouver une solution à leur niveau.

Le réseau d'informations que nous envisageons est double. Il y a d'abord celui du bulletin diocésain d'informations qui existe normalement dans chaque diocèse. On l'utilisera aux fins de répandre le plus possible l'avancement du processus d'auto-

définition de l'Église. Les réunions hebdomadaires des CEB et les célébrations dominicales de l'eucharistie seront une occasion propice pour en assurer la diffusion. Si la situation l'exige, on s'attellera à convoquer des rencontres spéciales pour échanger autour des informations véhiculées dans le bulletin paroissial et en faire un rapport sommaire à la curie diocésaine ou à la commission concernée.

Étant donné le nombre élevé d'analphabètes dans notre société, il est préférable qu'on utilise aussi des séances populaires d'informations dans les CEB. Les responsables des communautés se feront un devoir de vulgariser, en termes compréhensibles par tous et toutes, les comptes rendus des palabres et les voies de l'Église qui en découlent.

La préoccupation fondamentale demeure celle d'avoir une audience auprès de toutes les catégories de fidèles catholiques. Il s'agit aussi d'utiliser toutes les voies possibles pour que les chrétiens et les chrétiennes accèdent à l'information sur le cheminement de leur Église. C'est une source de motivation qu'on ne saurait mesurer à sa juste valeur dans les sociétés d'écriture.

Si on veut que la palabre porte des fruits, il faut mettre sur pied un type d'animation des communautés qui les sensibilise à participer activement à la définition des destinées de l'Église. Pour des gens habitués à tout recevoir des prêtres, ce geste peut paraître peu ordinaire. C'est pourtant un exercice de coutume dans l'Église ancienne qu'il faut redynamiser dans le contexte de chez nous. L'animation des communautés peut se dérouler en petits groupes, histoire de susciter un sentiment d'assomption et de garantir son effectuation concrète. Il n'y aura pas de place pour les improvisations qui ont prévalu dans le passé récent et qui se perpétuent dans le présent. L'animation portera d'abord sur la signification théologique de cette coopération des fidèles des CEB. Elle se focalisera sur les thèmes fondamentaux du caractère communautaire de l'Église, fondement de la synodalité qu'on entend mener sous la bannière de la palabre. Elle s'étendra ensuite sur les tâches à accomplir collectivement, dans un esprit évangélique. Ainsi seront réveillés les élans d'une participation consciente, responsable et porteuse d'espoir. Mais comment gérer les éventuelles résistances ?

Il serait utopiste de balayer à l'avance toute forme de résistance. L'unanimité n'est pas un a priori dans l'autodétermination d'une Église héritée. La réappropriation du projet ecclésial, quoique normale dans le cas qui nous concerne, ne va pas de soi. Il faut envisager de puissants mécanismes pour contourner, sinon éviter les blocages. Parmi ces mécanismes, la prévention figure en tête de liste. En effet, quand on connaît le terrain apostolique et les sensibilités de sa population, il est important de ne pas se risquer tête baissée sur les sujets névralgiques suscités par les questions ouvertes de la palabre. Sans être évités -ce qui serait hypocrite -de tels sujets seront abordés avec délicatesse, de préférence après avoir gagné totalement ou partiellement la confiance des interlocuteurs. Un exemple est ici nécessaire. Supposons qu'une communauté doit palabrer sur l'accueil des polygames aux sacrements. Il faut avoir présent à l'esprit que ce sujet provoquera des remous non seulement entre conservateurs et progressistes, mais il remuera toute la société. En effet, la polygamie est trop connue comme un des vieux « péchés » des négro-africains, pour qu'il soit facile de convaincre les masses qu'on peut la comprendre autrement, fût-ce en la confrontant avec les enjeux culturels et économiques. Dans ce cas, il faut procéder à l'analyse des cas. Par exemple, la polygamie advenue par héritage sera examinée avec plus de souplesse qu'une polygamie voulue par le goût d'avoir plusieurs femmes à la fois... Nos gens savent en faire une nette distinction. Il faut leur faire confiance. Dans un cas comme dans l'autre, la réalité est là, dans toute sa nudité, mais avec des accents variés. Ceux-ci entreront dans le jeu de la confrontation critique, en mettant à l'avant-scène la charité évangélique qu'exige ce genre de phénomène si présent dans notre société.

L'affirmation du pluralisme dans la participation à la vie de l'Église, même si elle ne fait pas l'unanimité, est, à nos yeux, un deuxième mécanisme pour résoudre les résistances. Bien expliqué, ce pluralisme est, à lui seul, capable de diminuer les réticences. Par ailleurs, l'importance des résistances est un des moyens pour mesurer, à l'avance, la viabilité des voies d'auto-accomplissement de l'Église qu'on cherche à définir. S'y ajuster et explorer d'autres voies possibles est un autre mécanisme de résolution des résistances.

f) Une évaluation à petits pas

Mesurer l'impact des décisions issues des palabres, aux plans théorique et pratique, est une tâche qui mérite l'attention des participants à l'auto-définition de l'Église. L'évaluation individuelle est bien entendu nécessaire, mais elle peut être entachée de sentiments de satisfaction personnelle. C'est pourquoi, nous préconisons une évaluation collective axée sur le déroulement de la palabre, les objectifs visés au départ, leur concrétisation dans le réel et le niveau de participation des fidèles. Il ne s'agit pas seulement de contempler avec satisfaction les résultats positifs obtenus, mais de s'efforcer à déceler les zones d'ombres et les entraves à l'action ecclésiale dans différents secteurs ecclésiaux. En ayant à l'esprit les objectifs qu'on s'est fixés au départ, cette évaluation peut être effectuée à trois niveaux, à petits pas, avant d'aller plus loin, au risque d'accumuler les erreurs et les insatisfactions. Avant d'indiquer les lieux d'évaluation, essayons de déterminer les objectifs spécifiques de l'évaluation.

Les objectifs spécifiques de l'évaluation

Ils sont de trois ordres et applicables à chaque étape:

- Mesurer l'impact réel du processus de définition des orientations ecclésiologiques concernant les divers secteurs pastoraux selon les besoins et les aspirations du peuple de Dieu révélés par la dynamique de la palabre.
- Se rendre réellement compte de la prise en charge des communautés chrétiennes par elles-mêmes par le niveau de leurs réactions, le nombre de leurs propositions, la nature de leurs discussions concernant le processus d'auto-définition de l'Église dans sa dimension locale.
- Estimer la capacité de mobilisation opérée par la consultation et la concertation en mettant en rapport le nombre de personnes conviées à la palabre et le nombre de celles qui y participent réellement.

Des lieux d'évaluation

Un premier lieu d'évaluation que nous conseillons est celui de chaque communauté ayant participé à la palabre. Que chaque CEB donc enclenche sa propre évaluation. Qu'elle juge elle-même, de façon critique, les résultats de sa contribution au processus de consultation et le niveau de la mise en pratique des décisions dans ses dimensions locales. Cette opération d'évaluation portera sur l'ensemble du corpus des décisions, mais pourra aussi s'approfondir en considérant l'un ou l'autre secteur de la vie ecclésiale concerné par la dynamique décisionnelle.

Un deuxième lieu d'évaluation est celui des représentants des diverses équipes de consultations. Après chaque va-et-vient entre instances de coordination et communautés chrétiennes de la base, mais aussi à la fin de la consultation globale, ils seront appelés à évaluer leurs activités, à en mesurer l'impact sur la vie des CEB, au niveau de la participation par exemple, et sur leur propre vécu de la foi. Ils se prononceront aussi sur le degré d'exécution des décisions prises et noteront la nature des résistances qu'elles rencontrent sur le terrain. Il sera utile de se faire une idée sur des catégories de fidèles qui témoignent de leur soutien ou, le cas échéant, qui érigent des blocages au projet. Si une décision mécontente la population catholique des 15-30 ans, par exemple, on se fera une idée de l'accueil qu'elle suscite chez les jeunes. Cet effort d'autocritique permettra aux intervenants de fonder leur jugement sur la culture de la jeunesse. C'est tout un travail de contrôle qui sera abattu, avec un esprit éveillé.

Le dernier lieu d'évaluation est celui qui implique la curie diocésaine. Les collaborateurs immédiats de l'évêque, c'est-à-dire les conseils presbytéral et pastoral, peuvent amorcer une démarche d'évaluation. On veillera à y associer certains membres des commissions dont il a été précédemment question. Cette évaluation consistera en un travail d'expertise consistant à porter un jugement de valeur sur les activités mises en route et éventuellement sur la réalisation des quelques décisions déjà prises. Le travail portera plus précisément sur les indices d'enthousiasme ou de résistances rencontrés dans le processus de l'assomption de l'Église. Il portera aussi sur le niveau d'efficacité

jusque là atteint. On s'attellera ici à créer des grilles d'évolution du processus, sous forme de tableaux de bord. Les évaluateurs useront d'une objectivité scientifique de nature à éviter les illusions d'un succès ou les voiles d'un pessimisme.

À chacun de ces trois niveaux, un secrétariat ad hoc fera un rapport de synthèse qui sera acheminé d'abord à la paroisse. Celle-ci tentera une seconde synthèse à envoyer à l'exécutif diocésain. A son tour l'exécutif diocésain, épaulé par des experts choisis ça et là, prendra soin d'en saisir les grandes lignes qui seront consignées dans le rapport global à publier dans le bulletin diocésain, puis envoyé dans toutes les paroisses et CEB. On évitera de se limiter à de simples constats de ce qui marche et de ce qui ne marche pas, mais on ira jusqu'à mettre en route des mécanismes concrets de poursuite de l'action en vue d'atteindre ses buts primordiaux. En ce qui concerne les actions qui boitent, il sied de penser à les corriger ou, si les circonstances l'obligent, à les abandonner complètement. C'est ici le lieu de privilégier la rationalité adaptative, une intelligence pratique pouvant conduire l'action ecclésiale sur des pistes jugées probantes, porteuses d'un avenir estimé durable. Tournons-nous maintenant vers le plan global de l'intervention ainsi proposé.

IV. PROPOSITION DE PLAN DE L'INTERVENTION

De ce qui précède, il importe de mettre en route un plan d'intervention déterminant rationnellement un possible déroulement du corpus d'actions à mener, concrètement réalisables dans le cadre d'un diocèse. Ce plan est issu de la première procédure décrite plus haut mais que nous élargissons et complétons avec force détails, un tableau le résumant viendra plus tard. Précisons que nous restons dans la pratique d'autodétermination des politiques pastorales d'un diocèse. Nous envisageons un plan d'intervention en sept étapes, allant des prolégomènes au passage à l'action définie par les nouvelles options ecclésiales, en passant par les conclaves des personnes mandatées auprès des CEB. Parcourons chacune de ces étapes.

IV.1. Prolégomènes

Eu égard au caractère critique de notre recherche, il peut paraître utopique de penser que les propositions que nous faisons, bien que répondant aux attentes de l'épiscopat qui ont motivé la création de la section pastorale des FCK, soient admises d'emblée. Il importe qu'un travail préliminaire pour convaincre ceux qui exercent les hautes responsabilités dans notre Église soit menée avec diplomatie. Une première tentative de ce travail préliminaire consistera à publier l'essentiel des conclusions de notre travail. Des exemplaires de ce travail seront déposés au Secrétariat général de la conférence épiscopale du Zaïre. Nous entreprendrons des démarches auprès des évêques théologiens qui ont collaboré à nos enquêtes et qui ont exprimé le voeu de connaître les résultats de cette recherche. Nous leur proposerons de sessions d'approfondissement et de vulgarisation dans certaines communautés pilotes. Pareille proposition sera faite à notre propre évêque qui attend impatiemment les conclusions de la présente recherche. Notre diocèse sera aussi un lieu possible d'expérimentation. En outre, nous aurons l'avantage d'enseigner aux candidats au sacerdoce dans notre province ecclésiastique. Dans nos enseignements, nous tenterons de travailler davantage avec ces futurs pasteurs pour les sensibiliser à la dynamique d'une action ecclésiale réfléchie et s'inscrivant dans l'optique de l'assomption auto-constructive.

Étant donné que nous sommes parmi les premiers chercheurs à consacrer un travail sur le processus ecclésial de la post-mission, il est fort à parier qu'en dépit de son caractère critique, le présent travail, dont un des avantages est de s'ancrer dans le réel et d'aboutir à des propositions concrètes, serve d'instrument capable de conduire à une action intelligible en Église. Revenons au projet lui-même dans un cadre diocésain.

Avant de donner le coup d'envoi à la vaste entreprise de la consultation des masses, il est des préalables que nous estimons capitaux. Prendre le temps d'élucider le sens du processus consultatif, clarifier ses enjeux ecclésiologiques et pastoraux, réveiller la conscience populaire en vue de l'émergence de son membership, voilà autant de tâches

auxquelles l'exécutif diocésain, sous l'égide de l'évêque, devrait s'assigner avant d'enclencher le processus d'auto-définition de l'Église comme tel.

IV.2. La mise en route d'une entreprise titanesque

Auto-définir l'Église en vue de son auto-construction à partir de la base est une entreprise peu habituelle dans notre Église locale. Aussi, est-il important d'en déterminer, dès le départ, les objectifs et d'en comprendre le sens ecclésiologico-pastoral.

- Les objectifs

D'entrée de jeu, les objectifs poursuivis dans cette quête des voies ecclésiales sont à clarifier, avant même que la machine ne se mette en marche.

L'objectif général

Il s'agit de restituer la parole, les initiatives, voire le leadership aux communautés des baptisés. C'est une entreprise qui veut redynamiser le corps ecclésial en accordant l'importance à ceux et celles que Dieu convoque en son Fils mort et ressuscité et auxquels les pasteurs mandatés doivent rendre constamment compte. C'est aussi un exercice de concrétisation de la vocation ecclésiale des membres de l'Église, en vertu de leur sacerdoce royal, institué par le Sauveur.

Les objectifs spécifiques

À cet objectif général sont liés des objectifs spécifiques qu'on étendra et précisera selon les réalités du milieu. Ceux-ci sont de sept ordres:

-Procéder à l'identification des besoins, des attentes et des défis du vécu de la foi au plan local.

-Utiliser les potentialités humaines et culturelles du milieu pour réinventer le visage local de l'Église dans ses divers secteurs.

- Miser sur les CEB pour enclencher un mouvement d'auto-compréhension de l'Église, afin d'en déterminer les voies d'avenir estimées adaptatives et durables.
- Susciter une participation collective des membres des CEB et de toute autre personne intéressée à y apporter une contribution constructive.
- Faire naître chez les fidèles une conscience d'Église comme leur « affaire », un corps appelé à prendre chair chez eux, avec leur concours, dans l'esprit de l'Évangile.
- Mettre les acteurs et actrices ecclésiaux devant les responsabilités qui sont les leurs dans l'auto-construction de l'Église au plan local.
- Préparer le terrain aux tâches d'autodétermination de l'Église en conscientisant et en responsabilisant non seulement les chefs de communautés, mais aussi, et en même temps, le peuple de Dieu du territoire diocésain.

- Le sens ecclésiologico-pastoral de l'entreprise

L'Église, répétons-le, n'est ni un club ethnique, ni une corporation territoriale, moins encore un mouvement purement social. C'est le peuple de Dieu, comme dit Vatican II; un peuple en marche dans ce monde, mais dont la vocation suprême demeure celle d'être une anticipation du Royaume inauguré par le Christ-Jésus. C'est dans chacune de ses parcelles vitales que le projet d'Église est appelé à refléter les signes de cette vocation: la célébration des sacrements, les multiples formes de sa présence aux humains, son engagement dans la défense des plus pauvres et des droits de la dignité humaine, etc.

Dès lors, la convocation des fidèles à assumer leur tâche de collaborateurs de l'oeuvre de Dieu prend ici une signification théologique et pastorale qui dépasse une simple quête de consensus démocratique et qui va bien au-delà des souhaits humains d'efficience et d'efficacité d'une action. Il s'agit d'une opération de discernement qu'aucune catégorie des membres de cette Église ne peut confisquer. Dans le cas qui nous concerne ici, c'est donc en tant que peuple au service de Dieu et des humains que les membres des CEB sont conviés à se prendre en charge et à participer à la genèse et au surgissement d'une Église qui est la leur.

a) L'évêque diocésain: précurseur et accompagnateur d'une Église en palabre

Le pouvoir de l'évêque et de ses collaborateurs immédiats, des prêtres et des responsables laïcs des communautés est une évidence dans notre Église. L'évêque, en particulier, jouit d'un prestige moral assez étendu. Sa personnalité est respectée à la mesure des chefs traditionnels. Sans contredire la logique essentiellement critique du présent travail, il nous semble important et réaliste d'utiliser ce pouvoir et cette réputation pour marquer le processus d'auto-compréhension de l'Église. Cette attitude s'inscrit dans la logique de la mesure du réalisme inhérente à la théologie de l'assomption auto-constructive. Ce n'est pas parce que les pasteurs de l'Église qui est au Zaïre ont commis de graves erreurs dans leurs tâches qu'il faut les exclure de ce projet de la réinvention de l'Église. Dans l'état actuel de notre Église, de ses modes de gestion et de gouvernement, une entreprise mettant les pasteurs en quarantaine est d'office vouée à l'échec. Elle paraîtra non seulement anarchique, mais aussi irréalisable. Toutefois, les membres de l'Église sont appelés à se dépasser pour réaliser une entreprise qui se veut efficiente et fidèle à l'Évangile de Dieu. Cela peut se faire en deux temps.

- La conscientisation des pasteurs: un préalable capital

Comme nous l'avons souligné plus haut, l'intervention que nous proposons ici ne gagnerait rien si elle rencontrait, à l'avance, des résistances au niveau de ceux et celles qui animent les communautés chrétiennes de notre Église. C'est pourquoi, un premier exercice ecclésial consistera à convoquer les curés doyens à une rencontre de deux jours avec l'évêque. Celle-ci devrait se dérouler au chef-lieu du diocèse, précédée, si possible, de quelques heures de méditation. L'évêque y annoncera la mise en marche d'une vaste palabre, il brossera brièvement le tableau des activités à entreprendre et surtout le sens ecclésial et l'importance de cette entreprise pour la vie de l'Église. Dans la concertation, on devra discuter franchement des possibilités de réussite, des moyens à y investir et de l'immense travail de conscientisation et de responsabilisation des masses catholiques. L'évêque invitera ses collaborateurs à se dépasser pour faciliter le travail des équipes

qu'il va mandater plus tard et à laisser s'exprimer les membres des CEB. Il demandera à ces pasteurs de lui faire des propositions écrites concernant les membres des équipes à constituer. Après avoir entendu les propos de l'évêque, on pourra constituer des ateliers au terme desquels on procédera à une mise en commun. On notera minutieusement les nouvelles propositions et tendances qui jailliront des discussions des pasteurs et on modifiera en conséquence le projet de départ. C'est un enrichissement indispensable.

Cette rencontre de deux jours se clôturera par une célébration de la parole dans l'Église cathédrale, présidée par l'évêque et où quelques textes fondamentaux de la mission seront lus et médités. On y évoquera aussi les enjeux cruciaux de la société ambiante qui ne sauraient laisser le vécu de la foi dans l'indifférence.

- La conscientisation des membres des équipes mandatées

Trois mois après avoir rencontré les curés doyens, l'évêque diocésain convoquera les équipes de doyennés ainsi constituées sur proposition des pasteurs locaux sur la base de leur compétence. Après avoir invoqué le Saint -Esprit, il leur adressera les mêmes propos qu'aux pasteurs des communautés et indiquera clairement les tâches et les activités qui sont les leurs. Il insistera sur l'esprit d'écoute, de patience et de compréhension dans le déroulement de leurs activités auprès des CEB. On procédera ensuite à la constitution des ateliers et, plus tard, à la mise en commun. Les équipes se choisiront librement des porte-parole qui seront chargés de noter les résultats des différentes palabres. L'exécutif diocésain et les curés doyens participeront également à la rencontre. Le secrétariat de l'évêque fera le compte rendu et prendra éventuellement note des nouvelles propositions à intégrer dans l'ensemble du projet.

Comme dans le cas des pasteurs, la rencontre de deux jours sera couronnée par une célébration de la Parole présidée par l'évêque et elle se clôturera par un rite pareil à celui décrit précédemment. L'évêque invitera les membres des équipes à se réunir de façon régulière, faire leurs évaluations et, au besoin, rectifier leur stratégie ou faire des

évaluations. Son dernier mot sera celui d'une exhortation à manifester la charité de Jésus auprès des personnes qu'ils entendront.

- Le lancement d'un processus au cours d'une assemblée eucharistique

Après avoir constitué les équipes qui conduiront la palabre dans les CEB des doyennés, l'évêque convoquera une assemblée eucharistique à l'occasion par exemple de la fête patronale du diocèse. En présence du peuple de Dieu, il annoncera officiellement la démarche ecclésiale, en définira les grandes lignes d'action et invitera les fidèles à y collaborer. L'évêque exprimera son intention de recevoir des propositions des catholiques qui n'entendent pas s'exprimer en CEB, mais qui estiment avoir quelque chose à dire dans cette quête ecclésiale sur son identité locale.

L'évêque procédera ensuite à l'investiture des membres des équipes à qui il aura donné le mandat de se rendre auprès des communautés pour accomplir leur mission. La cérémonie se poursuivra par un envoi en mission comme on a coutume de le faire dans certains diocèses zaïrois. Il s'ensuivra un rite symbolique d'engagement. Celui-ci pourra consister en ceci: que chaque pasteur mette une main sur la bible en tenant la croix de Jésus de l'autre main. Après l'invocation de l'Esprit Saint et des ancêtres, l'évêque remettra une bible et une feuille de bananier à chaque membre de l'équipe, en signe des responsabilités qui lui sont confiées. La bible est le symbole de la Parole, norme première de la vie chrétienne; tandis que la feuille de bananier, une plante qui pousse partout au pays, tiendra lieu de tout l'humus local appelé à rencontrer le Verbe de la Parole dans toutes ses dimensions. À la fin de la cérémonie, en se tenant main dans la main, les membres de l'assemblée réciteront le *Pater* dans la langue liturgique du diocèse. Le tout finira par une bénédiction de l'évêque et une réception.

La durée des palabres variera entre six et huit mois, selon la grandeur du doyenné et le nombre des CEB qui s'y trouvent. Mais avant que les équipes entament leur travail, une autre phase est nécessaire.

- La tournée épiscopale en doyenné et l'amorce de la formation

Le texte de Jean-Marc Ela mis en épigraphe dans ce chapitre invite effectivement à la réflexion. En sa qualité de successeur de Pierre, l'évêque occupe, dans la configuration actuelle de notre Église, une place spéciale dans la motivation des communautés des fidèles catholiques. Il n'est pas seulement question d'un prestige de pouvoir, mais d'une responsabilité de service pour la vitalité des CEB. Dans ce sens, nous proposons que l'évêque diocésain entame une tournée qui le conduira au chef-lieu de chaque doyenné. Seul ou accompagné de quelques membres de l'exécutif diocésain, il y procédera au lancement local de la palabre, en présence de l'équipe mandatée auprès des CEB du doyenné. Une célébration eucharistique servira de cadre à cette activité dont on soulignera à la fois l'importance et les attentes. Cette tournée épiscopale dans les doyennés pourrait commencer une semaine après la célébration et la convocation de la palabre au siège diocésain.

Dans son discours, l'évêque tiendra à souligner le sens de la prise en charge des CEB par elles-mêmes, l'enjeu de l'assomption ecclésiale à promouvoir au niveau local, en harmonie avec les autres membres du diocèse. L'équipe chargée de s'ancrer dans les réalités des CEB pour les écouter, palabrer et ouvrir avec elles les voies nouvelles de l'Église, sera présentée solennellement aux chrétiens et chrétiennes rassemblés à cette occasion. L'évêque exhortera ses fidèles à accueillir leurs frères et soeurs de l'équipe du doyenné dans la charité, au nom du Christ, un peu comme ils le font ordinairement lorsqu'ils reçoivent une CEB en visite chez eux. Cette inauguration locale de la palabre marquera ainsi l'enfantement d'un nouvel âge de l'Église locale. Comme les Africains et les Africaines sont attachés à la symbolique, nous suggérons qu'une procession se fasse en direction d'un lieu jugé convenable où on plantera une croix faite d'un célèbre arbre du coin et un bananier qu'arroseront tour à tour les membres des CEB, pendant toute la période de la tenue de la palabre.

À cette étape l'évêque chargera quelques personnes ressources, des laïcs sortis de nos instituts pastoraux d'offrir des sessions de formation collective portant sur les res-

ponsabilités des baptisés dans leur Église et les techniques d'échange dans une collectivité. On tentera de vulgariser le plus possible, afin de véhiculer l'essentiel du message. Un accent particulier sera mis sur l'aspect communautaire de l'Église, le sens du dialogue démocratique que suppose une palabre et sur le membership. Ces sessions devront durer au moins trois mois. Ce n'est qu'après que les équipes chargées de la palabre atterriront sur les lieux pour commencer leur travail.

b) La palabre en marche

Informées de la fin des sessions de formation, les équipes de doyenné se rendront dans les fiefs de leur mission pour amorcer la palabre. Après s'être fixé un calendrier s'étendant sur une période de six mois, les membres de chaque équipe palabreront avec les fidèles de la base, leur proposant de s'exprimer en toute liberté sur leur expérience chrétienne, les joies qu'ils y trouvent, les difficultés auxquelles ils se heurtent quant à leur situation politique, sociale, culturelle et économique. On les invitera enfin à faire des propositions concrètes pour que l'Église soit vraiment une « affaire » de chez eux et pour eux. Le secrétariat notera tous les matériaux et en fera une synthèse à soumettre à tous les membres de l'équipe d'intervenants et aux instances coordinatrices du diocèse.

Après chaque rencontre, on procédera à une évaluation d'abord entre les membres de l'équipe, ensuite avec les CEB. Chaque CEB palabrera selon l'ampleur des questions soulevées et suscitées. La séance de la palabre débutera par l'invocation de l'Esprit, se poursuivra par un résumé de la mission de l'équipe et se terminera par un échange fraternel entre participants. Un repas léger, préparé par les membres de la CEB, clôturera la rencontre. Chaque CEB prendra en charge les membres de l'équipe, selon ce qui se fait lorsqu'on accueille les visiteurs venus de loin.

Notons cependant que la première rencontre est capitale. Elle doit donner le ton à la démarche en respectant le rythme de travail des membres de la CEB. L'équipe choisira un modérateur pour présider la palabre et assurer la police du débat. Il y a ici un enjeu éthique qu'il faut impérativement observer. Les Africains et les Africaines sont très sen-

sibles au respect de leur identité, de leur rythme de travail. On peut facilement les frustrer en arrêtant les règles du jeu de façon radicale. Ils ont du plaisir à bavarder, à graviter autour du pot en utilisant la métaphore, les proverbes, les tournures oratoires qui exigent parfois un décodage spécial. Les membres de l'équipe y resteront attentifs et n'hésiteront pas, s'il en est besoin, à recourir aux services des sages de la place pour saisir le message de certains discours. On veillera à ce que toutes les tendances en présence s'expriment. Le modérateur sera attentif à tous les clivages, hommes/femmes, jeunes/vieux, lettrés/illettrés, etc. Par exemple, si un intellectuel s'est exprimé, il sera préférable qu'un simple paysan s'exprime aussi. Autant de faits qui paraîtront peut-être banals aux yeux d'un non africain, mais combien importants dans l'univers négro-africain. Sinon, on court le risque d'ériger des barrages par une simple maladresse dans le comportement. Les conséquences sont énormes eu égard au processus enclenché. Le silence ou l'intérêt autour d'une question soulevée est révélateur d'un enjeu qu'il sera important de déceler et d'interpréter.

La rencontre aura lieu dans les lieux et au moment où se déroulent normalement les réunions hebdomadaires de la CEB. Il convient de s'inscrire dans la logique du déjà là de la CEB pour espérer des résultats satisfaisants. La durée ne devrait pas dépasser trois heures, sauf quand on y ajoute les moments des repas. Même alors, il est préférable qu'elle ne dépasse pas quatre heures. À la dernière rencontre, on lira les grandes lignes de la palabre, et le tout finira dans une atmosphère festive parce que les négro-africains y sont habitués. En parlant des affaires concernant leur foi, on n'a aucune raison de les en priver. Il faut s'insérer dans leurs mentalités. En quittant une communauté de base, le modérateur promettra de revenir élucider certains points capitaux issus de la palabre, après confrontation avec le corpus de l'héritage chrétien et après harmonisation avec les sujets soulevés ailleurs dans le diocèse, en vue d'indiquer finalement les voies possibles de l'Église chez eux.

c) Le conclave des équipes des doyennés et le concours d'une commission spéciale

Avant le terme de la tournée des équipes dans leurs doyennés respectifs, l'évêque nommera une commission spéciale d'experts, chargés d'interpréter les données de la palabre de la base qu'il faut confronter avec l'héritage chrétien dans un esprit de liberté évangélique. Cette commission sera composée de l'exécutif diocésain, de clercs et de laïcs, de théologiens et de spécialistes des sciences sociales, s'il y en a dans le milieu. Un secrétariat soigneusement choisi enregistrera les résultats des discussions. Sur la base des données issues de différentes palabres, ce conclave décèlera les grandes voies pour l'Église qui se veut locale.

Il est vrai que toutes les questions soulevées dans la palabre ne trouveront pas des réponses satisfaisantes. On s'efforcera de distinguer les urgences locales et les questions à étudier à long terme. Celles qui demandent une concertation régionale ou nationale seront acheminées à la conférence épiscopale de la province ou à l'assemblée nationale des évêques. Avant la promulgation des décisions, une dernière immersion dans les CEB des doyennés est indispensable.

d) Retour à la base

La consultation des membres des CEB ne peut être complète que si les équipes de doyennés reviennent leur rendre compte de leurs discussions et des propositions. Il s'agira, dans ce cas, de faire un premier tour d'horizon des problèmes posés dans les CEB d'un doyenné, ceux posés ailleurs dans le diocèse et les voies de solution proposées par la commission spéciale du diocèse et les équipes de doyennés. Les réactions seront enregistrées et renvoyées à un second conclave.

e) Dernier conclave

Après la deuxième immersion dans les CEB, les équipes de doyennés et la commission spéciale du diocèse se retrouveront à nouveau pour recueillir les réactions de la base. Après discernement, les membres amorceront la rédaction finale des directives et orientations finalement retenues. Il s'agira bien sûr des lignes générales que chaque

pastorale sectorielle essaiera de traduire et d'adapter dans ses propres interventions. Compte tenu de l'acuité des problématiques, on pourra ouvrir des pistes concrètes et détaillées concernant les questions jugées urgentes dans le diocèse. Un plan d'action détaillé et une méthode d'application et d'évaluation seront proposés pour contrôler le déroulement de l'action ecclésiale. On veillera à laisser une marge de liberté et d'assouplissement aux pasteurs locaux, afin d'exécuter ce plan selon les rythmes et les sensibilités locales. On procédera aussi à la constitution d'équipes d'évaluation et de suivi dans chaque doyenné.

Les membres procéderont alors à l'évaluation globale de toute l'entreprise. Ils indiqueront clairement ce qui, à la lumière de leur expérience, mérite d'être davantage souligné à l'avenir, amélioré ou tout simplement évité. Cela pour le volet technique. Mais, les propositions issues des palabres seront consignées dans les actes, puis remises à la curie diocésaine qui se chargera de les acheminer à l'évêque pour promulgation. Dans la formulation des options, on se gardera de larguer des formules triomphalistes, mais sans contenu sémantique précis. Les thématiques retenues devront être clairement définies, avec une précision qu'exige ce genre de travail. S'il s'avère que c'est une Église libératrice qu'on préconise, il faudra en déterminer les zones de libération visées et la façon la réaliser.

f) Promulgation solennelle des options ecclésiales

Au terme du processus, l'évêque diocésain promulguera les options arrêtées. Il ordonnera leur publication dans le bulletin diocésain. L'occasion de la promulgation sera une messe à célébrer au même lieu d'ouverture de la grande palabre. La cérémonie revêtira un caractère spécial, en vertu de l'importance des décisions prises dans la concertation permanente. Les curés doyens, accompagnés de quelques membres des CEB, tout comme les baptisés du siège diocésain y participeront.

En s'adressant à ses fidèles, l'évêque annoncera les grandes options de l'action ecclésiale qu'exigent les tendances des différentes palabres. Il invitera les communautés

à se serrer les coudes avec leurs responsables locaux pour passer à l'action. Il se donnera également une échéance quinquennale d'action au terme de laquelle les doyennés ainsi que leurs équipes feront une évaluation périodique et assureront le suivi en regard des objectifs définis. Les étapes de passage à l'action seront également définies. Il chargera surtout les CEB de continuer la palabre en toute circonstance, dans l'esprit de l'Évangile et à rester ainsi ouverts aux bousculades de l'avenir. L'évêque remettra solennellement les actes des options ecclésiales en mains propres aux curés doyens et aux chefs de communautés qui les accompagnent.

Après cette promulgation dans le chef-lieu du diocèse, l'évêque entreprendra la tournée apostolique dans les doyennés pour expliquer les options pastorales ainsi retenues et mobiliser les fidèles à l'action. La célébration aura le même caractère que dans le chef-lieu du diocèse. Elle sera clôturée par une procession qui ira jusqu'à la récupération de la croix et du bananier plantés dans un lieu au début de la palabre. On retournera jusqu'à l'église-mère dans une atmosphère de vivats comme les négro-africains et négro-africaines en ont l'habitude. On détruira le bananier pour que chaque membre du doyenné, du moins ceux qui sont présents, en rapporte un débris chez lui. Quant à la croix, elle sera placée et mise en relief dans l'église. Le tout finira par une fête.

g) Le passage à l'action

Phase importante, le passage à l'action est une mise en pratique des options ecclésiales ainsi définies. Il s'agit ici non seulement d'appliquer le projet ecclésial dans divers secteurs, mais aussi d'assurer l'auto-contrôle, l'évaluation. C'est aussi un moment de s'ouvrir à l'imprévu, à l'inattendu inhérent à toute vie en société. On veillera à noter scrupuleusement la nature de résistances rencontrées, leurs causes et leur ampleur en regard des défis soci-historiques du milieu et des ambitions du projet d'Église issu de la palabre.

La tâche est immense. Elle exige patience, doigté, témérité et perpétuelle remise en question. Pareille tâche serait vaine si elle n'était pas placée sous l'action de l'Esprit

de Dieu agissant dans les actes humains, mais sans s'y enfermer. En effet, on ne peut prétendre à mener à bien l'oeuvre de Dieu au milieu des humains, avec eux, sans le concours du Maître de cette oeuvre. Un peu d'humilité pour reconnaître les limites de l'entreprise suffit pour que l'Esprit la féconde. C'est justement cette attitude d'humilité que nous conseillons pendant toute la palabre. Avant de conclure ce chapitre, essayons de fixer les idées et de préciser davantage le parcours dans un tableau.

UNE ÉGLISE EN PALABRE: DYNAMIQUE D'ASSOMPTION AUTO-CONSTRUCTIVE

Préalables :		<p>-Présentation et démonstration à l'évêque diocésain et aux agents pastoraux de la pertinence et de la nécessité du projet de l'assomption auto-constructive en Église quant à la situation de notre Église. Le travail sera d'abord fait par nous-même dans les diocèses pilotes, puis par les adeptes de cette assomption que nous sommes appelés à former dans les institutions d'enseignement théologique et dans les paroisses.</p> <p>- Conscientisation aux valeurs, ressources et moyens déjà là dans la pensée de l'épiscopat national, le dynamisme la vie des communautés chrétiennes en certains milieux, la vie sociale et dans la culture ambiante</p>				
Étapes	Objectifs	Durée	Participants	Activités	Moyens	Évaluation
I	Étendre le sens de la coresponsabilité vécue en CEB à l'échelle du diocèse, Présenter le plan de la palabre, Habiller les équipes de doyenné à l'écoute, au dialogue et à la concertation	Au moins deux mois avant la fête patronale du diocèse	Évêque Curés doyens Équipes de doyennés Curie diocésaine	Rassemblement Session de conscientisation	Information Réflexion Jeu de question-réponse Locaux diocésains	Collective au terme de chaque session, en regard de l'intérêt et sens de l'implication
II	Informers les baptisés Susciteur leur participation Expliquer les étapes et les activités envisagées	Pendant deux heures et demie, à la fête patronale du diocèse	Évêque Curés doyens Équipes de doyenné Chrétien(ne)s du chef-lieu du diocèse	Célébration liturgique Lancement de la palabre Cérémonie d'engagement	À la cathédrale Discours et exhortation Bible et croix	
III	Les mêmes que dans la phase II	Une semaine après le lancement de la palabre au siège diocésain	Évêques + membres de la curie diocésaine L'équipe du doyenné Chrétien(ne)s du doyenné	Lancement de la palabre en doyenné Investiture des équipes Procession	En l'Église du chef lieu du doyenné Célébration Croix et bananier	Estimer l'intérêt de la population catholique
IV	Préparer à la palabre Habiller au dialogue, à l'écoute et à la concertation sur les questions de la foi	Pendant trois mois, après lancement local de la palabre	Personnes ressources CEB	Initiation à la palabre ecclésiale	Dans les lieux où se réunissent les membres de CEB et aux frais des CEB	Évaluer les habilités au dialogue, à l'écoute et à l'échange
V	Enclencher la palabre Laisser les baptisés s'exprimer librement, échanger, discuter, dialoguer, proposer Saisir les défis de la foi dans divers milieux	Pendant six à huit mois, après fin de la formation Trois heures par rencontre	Équipe du doyenné et membres de CEB	Palabre	Dans les lieux de réunion de CEB et aux frais des CEB	Évaluer la qualité de la palabre, le niveau d'implication et de participation

VI	Interpréter les données issues de la palabre, Saisir les défis qui se posent à la foi Tenter une première formulation d'orientations ecclésiales	Pendant deux mois, après première vague de la palabre	Équipes de doyennés et commission des experts	Conclave	Au siège diocésain Procéder à la mise en relation, par thèmes, selon la logique de la fréquence, Confrontation avec l'héritage chrétien, Synthèse	Mesurer la capacité de mise en commun et de saisir les enjeux au-delà des données brutes Évaluer la capacité de déceler le sens ecclésial et de synthétiser
VII	Soumettre les propositions formulées à l'examen critique des CEB Recueillir leurs réactions pour d'éventuels ajustements	Pendant deux mois, deux mois après conclave	Équipe du doyenné, (Un expert, sur invitation) CEB	Compte rendu thématique, Discussion, échange, compromis et mise en commun	Dans les lieux de rencontre habituels des CEB Discernement et ajustement	Évaluer l'ampleur des réactions et leur nature
VIII	Examiner les options ecclésiales à la lumière des réactions de la base Les ajuster et les reformuler Concevoir un plan d'application Définir clairement les méthodes et les étapes d'application Constituer les équipes de suivi et d'évaluation	Pendant deux mois, à compter d'un mois après le retour aux CEB	Commission d'experts et équipes de doyennés	Confrontation critique, discussion et compromis	Discernement, ajustement, 2e formulation Synthèse	Mesurer la valeur des réactions, leurs possibilités d'enrichissement et leur correspondance aux attentes de la base
IX	Promulguer et expliquer les actes de la palabre Faire connaître le virage ecclésial entamé, son plan de réalisation et ses méthodes Dévoiler les résultats attendus Investir les équipes de suivi et d'évaluation Inviter à l'action, Clôturer officiellement la palabre et annoncer une période quinquennale d'action	Pendant trois heures, deux mois après le deuxième conclave	Évêque Commission des experts Équipes de doyennés, Équipes de suivi et d'évaluation, Fidèles du siège diocésain, Curés doyens et délégués des CEB de différents doyennés	Célébration liturgique Discours, Explicitation et exhortation, Investiture, Fête	À la cathédrale, Homélie, Remise solennelle des actes de la palabre Publication dans le bulletin diocésain	Évaluer la participation et l'intérêt des fidèles et de diverses équipes pendant tout le processus, Ouverture à l'inattendu et aux accidents du futur en regard des mutations

X	Les mêmes que dans l'étape précédente	Une semaine après clôture au siège diocésain	Évêque accompagné de quelques membres de la curie diocésaine, Équipe du doyenné, Fidèles du doyenné	Célébration liturgique Procession, Fête	Les mêmes que dans l'étape précédente Croix + débris du bananier	Les mêmes dans l'étape précédentes
XI	Traduire les options ecclésiales en actes, Suivre la mise en route, Assurer l'auto-contrôle	Sur une période de cinq ans	Tous les fidèles	Passage à l'action dans divers secteurs de la vie ecclésiale	Résultats palpables	À la fin de chaque année pastorale et au terme de cinq ans, évaluer la mise en route du plan d'action globale

CONCLUSION

Il ne suffit pas d'accoucher d'une nouvelle ecclésiologie dans le concert des discours sur l'Église pour prétendre à la résorption de la dramatique qui étrangle l'Église d'un lieu. Quelque brillant que soit un tel accouchement, il ne résout, en réalité, que partiellement le problème. Imprégné de cette limite qui n'épargne pas les théories négro-africaines sur l'Église, il nous a paru utile, sinon impératif, de mettre en route des pistes d'intervention pour un renouvellement radical du visage de l'Église chez nous, dans la perspective de l'assomption auto-constructive.

Une première démarche nous a conduit à déterminer l'objectif général et les objectifs spécifiques du projet d'intervention. Ceux-ci se résument dans la restitution de la parole et des initiatives prioritaires aux communautés de base déjà établies, dans un esprit de palabre, mais sous la coordination des instances mixtes orchestrées par l'évêque et composées des responsables de la mission de l'Église à tous les niveaux.

Le second volet de notre démarche nous a amené à projeter une image panoramique de l'intervention. Son but était à la fois de jeter un pont entre les tentatives plutôt théoriques de l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive échafaudée dans le chapitre précédent et les voies d'une possible intervention au creuset du réel. Nous nous sommes employé à en indiquer les voies dans le cadre des politiques pastorales diocésaines. Des voies s'arrimant aux rythmes propres aux négro-africains et négro-africaines ont été proposées, mais sans rien sacrifier aux théories d'une action collective et de l'organisation. Nous avons fait des propositions que nous estimons articulées le plus possible sur la philosophie de la vie de nos communautés et tenant compte du caractère spécifique de l'Église en tant qu'oeuvre d'actualisation de l'expérience du Jésus des Évangiles.

Dans ce sens, l'auto-définition de l'Église nous a paru comme une entreprise, bien entendu, chapeauté par l'évêque, mais à réaliser dans la collégialité avec les autres responsables de la mission oeuvrant à la base. Pour cela, nous avons préconisé des va-et-vient nourris par les palabres de la base et du sommet, dans la confrontation avec l'héritage chrétien, le tout moulé dans l'esprit de la liberté évangélique. Un rapprochement des CEB et des équipes mandatées pour conduire la palabre aussi bien auprès des communautés que du corps coordonnateur nous a semblé être une nécessité pour garantir le passage à l'action. La planification de ce passage à l'action a été recommandée, mais sans ignorer des évaluations à chaque niveau en regard des objectifs fixés au préalable.

Nous sommes convaincu que la tâche à mener, bien que s'enracinant dans et s'inspirant largement de ce qui se fait déjà sur le terrain et qui est susceptible d'amélioration, revient d'abord et avant tout à ceux et celles qui vivent leur foi chrétienne au quotidien. À cet effet, les fluctuations du terrain et les mutations qui le marquent, sont de nature à déjouer nos plans. Nous sommes ainsi resté ouvert au lot d'inattendus, pourvu qu'on les aborde dans l'esprit de l'assomption et de la confrontation avec la tradition originelle de l'Église *hic et nunc*. Ce projet d'intervention, sans doute non exhaustif et entaché d'innombrables limites, suscitera selon notre souhait des

rêves à assumer dans le sens de l'eschatologie chrétienne. Concluons maintenant notre recherche et exprimons succinctement les rêves d'Église qu'elle suppose.

CONCLUSION ET PROSPECTIVE

Parvenu au terme de cette étude, il convient maintenant de conclure et de libérer le souffle que porte l'intuition fondamentale du projet d'Église que nous préconisons. Cette phase finale de notre recherche comporte donc deux points. Le premier est un rappel rapide du chemin parcouru, tandis que le second est une prospective qui jette quelques lumières sur les portraits rêvés d'Église découlant de l'assomption auto-constructive. L'agencement ici retenu peut surprendre mais il nous paraît justifiable. À l'accoutumée, c'est la conclusion qui clôture une étude. Qu'une conclusion vienne avant la prospective peut paraître saugrenu. Et pourtant, tout bien considéré, un souffle ne peut être ceinturé par une conclusion; il est ouverture sur l'horizon eschatologique. À cet égard, il nous a paru logique, voire réaliste de placer les rêves d'Église en toute fin de cette étude.

A. DE L'APORÉTIQUE À L'ASSOMPTION CONSTRUCTIVE: L'ENJEU

Notre enquête s'est proposée de suivre le déploiement de l'auto-réalisation de l'Église dans une phase cruciale de son histoire, à savoir la post-mission. Nous y avons préconisé une approche praxéologique et ecclésio-historique pour palper de plus près son déploiement. À la fin de ce parcours, nous reconnaissons que les résultats de notre recherche ne sont pas exhaustifs. Ils méritent sans doute d'être complétés, critiqués par des éléments issus par exemple d'une analyse s'articulant autour de la foi, la culture et la politique, de l'histoire des missions chrétiennes en Afrique post-coloniale ou encore d'une sociologie religieuse de l'action post-missionnaire. Ce sont là des pistes de recherche qui pourraient contrebalancer nos affirmations, les confirmer ou tout simplement les enrichir. Nous souhaitons que d'autres chercheurs s'y penchent.

Mais ce qui nous paraît important à souligner, c'est le pari auquel notre enquête a conduit: l'impérativité de passer d'une réalisation ecclésiale aporétique à l'assomption auto-constructive. Cela suppose d'abord qu'on soit conscient de cette tendance aporétique qui marque de part en part la catholicité post-missionnaire dans sa réalisation

dans notre société. Il est impérieux qu'on s'imprègne de cette réalité que masquent ou tempèrent les discours officiels de l'Église chez nous et qu'on semble entretenir avec un zèle tranquillisant.

En effet, on ne peut prétendre guérir une maladie sans l'avoir, au préalable, diagnostiquée. C'est à cette tâche que nous avons consacré les quatre premiers chapitres de cette étude. Par delà l'importation et la transplantation des modèles du vécu de la foi, la dramatique d'intrusion et de frustration s'y est dessinée dans l'ombre, constamment mais sous des formes variées. Au regard des tractations marquant le cheminement de l'Église post-missionnaire en pays zaïrois depuis 1960, les catholiques négro-africains lucides ne manqueront pas de se rendre compte que l'Église semble se présenter d'abord et avant tout comme l'«affaire» de ceux et celles qui tirent les ficelles ailleurs au nom de l'unité, de la communion, de l'argent et de l'antériorité chronologique dans l'accueil de la foi. Ils ne semblent être que des intrus à qui on propose les modes du vécu de cette foi en les imposant et dont on doit examiner à la loupe les propositions de réformes ecclésiales selon des grilles qui leur échappent. Eux-mêmes se sont, hélas, habitués à se mouvoir dans les tunnels de cette logique où leurs légitimes revendications ne trouvent au mieux que des concessions, les éloignant ainsi des enjeux de leur propre monde ambiant et les contraignant presque inconsciemment à se réfugier dans un carcan de sécurité provisoirement définitif. Épris de compassion pour les défis de leur monde, leur situation malheureuse et pour eux-mêmes, les catholiques zaïrois mesurent timidement leur impuissance devant leur personnalité ainsi violée, abusée, au nom de la foi en Jésus-Christ.

Saisie sous un angle critique, cette situation s'est enrichie et s'est précisée davantage au fil d'analyses, au point de nous permettre de dégager la problématique ecclésiologique que recèle le processus de faire Église. Cette problématique est celle de l'engrenage aporétique de notre Église, c'est-à-dire un mécanisme d'auto-réalisation fait d'une série de contradictions apparemment insurmontables. Elle est la manifestation d'un processus ecclésial coincé entre la mainmise de Rome, la pression des Églises occidentales qui financent les oeuvres pastorales héritées ainsi que celles que nous nous

plaisons à créer nous-mêmes en comptant sur leurs aides. Notre Église est aussi encombrée par l'héritage missionnaire et colonial qu'on répugne en théorie mais qui nous marque encore et toujours. Elle se trouve aussi mal prise avec les atrocités de la situation socio-politique et économique toujours dégradante et enfin par une culture qui nous caractérise dans nos manières d'être, de penser et de vivre. La problématique a été aussi identifiée comme le résultat du choc de la particularité de notre Église dans une institution planétaire venue d'ailleurs et dont la plupart des règles de jeu et de fonctionnement de base ont été conçues sous des cieux étrangers ignorant nos rythmes vitaux et nos aspirations.

L'Église catholique du Zaïre apparaît ainsi comme un terrain où s'affrontent et interagissent des « forces » internes et externes, dans une logique d'ambiguïté. Les forces internes sont représentées par les héritiers autochtones de la mission. Partagés entre leur formation idéologique et la reconnaissance vis-à-vis de ceux qui les ont « introduits » ou « promus » en Église, ils sacrifient, par leur amateurisme, l'assomption des réalités qui interrogent et interpellent radicalement le vécu de la foi. Lorsqu'ils tentent de s'y pencher, ils le font par demi mesures, se heurtent aux barrières idéologiques, protégeant par le fait même une forme d'institution ecclésiale qui se satisfait, bien qu'à contre coeur, de son « folklorisme ». Ils sombrent dès lors dans une espèce de résignation. Nous avons montré que les marques prétendument identitaires dont se vante la catholicité post-missionnaire sont, pour la majorité, une émanation d'orientations pastorales et ecclésiologiques mises en route par les devanciers missionnaires; de quoi tempérer les allégations d'une prise en charge locale effective de l'Église dont se satisfont la plupart des héritiers qui se hâtent de proclamer haut qu'on est une Église (déjà) inculturée. Les formules ecclésiologico-pastorales plébiscitées pendant la période considérée s'inscrivent dans la même logique et se limitent, au plan pratique, à effleurer les enjeux vitaux qu'exige une réappropriation réelle de l'expérience ecclésiale dans nos milieux. Ainsi en est-il du processus qu'on appelle « inculturation », « indigénisation », « africanisation » etc. Les réalités que désignent ces formules sont entachées de pièges et de dérives qui ont dévoilé leurs limites au regard des urgences du contexte. Malgré le foisonnement de ces formules, la pratique

ecclésiale, quant à elle, n'est pas encore sortie des oripeaux de l'évangélisation missionnaire ou plutôt de sa logique.

À ce style d'action ecclésiale se conjugue l'action des « forces » étrangères agissant par le biais de la présence de certains missionnaires et de la pression véhiculée au nom de l'orthodoxie doctrinale ou de la préservation de la communion et de l'unité en Église. Les instances romaines et les états majors des congrégations religieuses oeuvrant au Zaïre en sont les composantes. Cette action est aussi entérinée par les liens de dépendance financière vis-à-vis du vieux monde que nécessite la survie des structures ecclésiales héritées de l'ère missionnaire. Rome filtre les revendications de notre Église locale, pourtant bien légitimes, en atténue l'ampleur et se contente d'ordonner ou d'accepter, en certains cas, des réformes périphériques qui, si minimes soient elles, passent pour des concessions, plutôt que pour des droits reconnus aux Églises locales. Référant aux expériences rituelles mises en route au Zaïre après une longue bataille, le Cardinal sénégalais Thiandoum affirmait avec raison au Synode africain que: « L'émergence de tels rites est un droit et pas une concession »¹.

Notre étude a montré qu'au plan pratique, ce frottement de « forces », souvent voilé pour des raisons idéologiques, engendre une Église ayant une identité d'emprunt qui contraste, hélas, avec l'acuité des questions vitales du terrain. Dans cette perspective, il est aisé de comprendre les comportements de duplicité qui caractérise certains catholiques entretenant un commerce avec d'autres alternatives religieuses comme les religions traditionnelles africaines ou, à la limite, les sectes et les gnosés spiritistes. D'autres, par contre, gèrent leurs frustrations en s'installant dans le conformisme pharisaïque « pour avoir la paix » dans une Église qu'ils considèrent comme une étrangère dans notre société.

Pareille situation nous a conduit, à l'instar d'autres et au regard des urgences du contexte, à proposer une autre alternative de faire et d'être Église. Nous l'avons voulue plus réaliste, proche des aspirations des baptisés et enracinée dans certaines expériences

en gestation à la base. Il s'agit de l'assomption auto-constructive. Sur cette base, l'enjeu susceptible de donner une crédibilité incontestable au projet de l'Église et d'aboutir à l'appropriation de l'expérience de Jésus qui en est le fondement est celui de sortir de l'engrenage aporétique et de passer à l'assomption auto-constructive. Ce pari suppose une rupture avec deux ordres de logiques. Tout d'abord la logique préconisée jusqu'à présent par les successeurs et qu'on semble faire fonctionner avec complaisance. Et ensuite celle qu'imposent les « forces externes » qui président à la charité dans l'Église.

Cette alternative responsabilise au premier plan les acteurs ecclésiaux engagés dans la vigne du Seigneur en pays zaïrois². La conviction qui l'anime c'est que notre capacité de nous prendre en charge et de traduire l'expérience primordiale de Jésus dans nos milieux est capable de changer les rapports de forces qui influencent le processus ecclésial chez nous. La sagesse africaine ne dit-elle pas qu'« à force de regarder un animal féroce en face, il finira par vous laisser la paix » ? L'intelligence de cette conviction se déduit de l'histoire même de l'Église à travers des siècles. Dans ce sens, passer de la logique aporétique à l'assomption auto-constructive tablant sur la dynamique de la palabre négro-africaine, c'est entrer dans la grande tradition de l'Église de Jésus-Christ, y inscrire le témoignage de notre expérience contextuelle de la foi. Une telle entreprise ne peut se contenter de recycler les expériences ecclésiales d'ailleurs, mais elle se veut une actualisation chez nous du projet évangélique de Jésus qui, tout en invitant à la conversion personnelle et collective, a marqué sa société et le cours de l'humanité en combattant les mythes de son temps³.

Jésus n'a-t-il pas déclaré qu'« à vin nouveau, outres neuves » ? Ce n'est pas un pur slogan, mais une dynamique d'action qui mérite d'être prise au sérieux. L'entreprise est certes une aventure titanesque, mais elle vaut la peine d'être tentée. L'Esprit de Dieu aidant, elle peut augurer des résultats probants et porteurs d'espérance qui se dessinent

¹ CHEZA, M. (éd.), *Le Synode africain. Histoire et textes* (Chrétiens en liberté / Questions disputées), Paris, Karthala, 1996, p. 39.

² Cette responsabilité est d'ailleurs reconnue depuis l'avènement de la post-mission. On se rapportera aux discours de Paul VI à Kampala et de Jean-Paul II déjà cités.

³ MYERS, C. *Binding the strong man. A political reading of Mark's story of Jesus*, 6th printing, Maryknoll (N.Y.), Orbis Book, 1994.

déjà dans quelques-unes des expériences mentionnées plus haut. Il est important de savoir que « mieux vaut du manioc amer dans la liberté que du pain beurré dans le sevrage ». L'Évangile, heureusement, nous y autorise. Dans cette perspective, formulons à présent quelques rêves d'Église dans sa dimension locale.

B. RÊVES D'UNE ÉGLISE QUI S'ASSUME ET S'AUTO-CONSTRUIT EN CONTEXTE ZAÏROIS

C'est un des mérites de la praxéologie pastorale que de recommander, dans son parcours scientifique, la mesure d'évaluation réaliste, d'effectuation concrète et d'exprimer l'écho dans le futur. C'est tout l'enjeu de la prospective praxéologique que le Professeur Jean-Guy Nadeau exprimait en ces termes dans un article de 1987: « La prospective nous permet de sortir d'une relation ou d'un lieu relativement clos, déjà organisé, pour découvrir un chemin imprévu quoique en puissance d'actualisation dans le réel »⁴. Dans cette perspective, sans perdre complètement leur caractère futuriste, les rêves que nous formulons ici se veulent ancrés et fondés dans le réel, dans la dynamique de l'assomption auto-constructive. Dans ce sens, ce serait une méprise que de les réduire aux simples fantasmes utopiques du genre sociologique. Rappelons que l'Église que nous souhaitons est celle qui émerge de notre expérience quotidienne de peuple promis au salut-libération en Jésus-Christ, expérience marquée par un héritage qui est en transaction permanente avec d'autres et finalement ouverte à l'eschatologie chrétienne. Voici en quelques propositions l'Église de nos rêves d'assomption auto-constructive.

⁴ NADEAU, J.-G., « La prospective en praxéologie pastorale », dans NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome II* (Cahiers d'études pastorales, 5), Montréal, Fides, p. 262.

a) Église autour du feu, Église «sous l'arbre»⁵

Quiconque connaît les habitudes humaines en Afrique ne peut ignorer qu'autour du feu et sous l'arbre se rencontrent les membres d'une collectivité. C'est de lieux vitaux où nos gens se retrouvent en toute intimité et dans un esprit de famille.

Le feu est source de chauffage, mais aussi source de lumière dans cette Afrique noire que l'absence d'électrification et les habituelles pannes de courant électrique rendent davantage noire. À ce titre, le feu revoie à tout ce qui réchauffe le coeur et le corps du négro-africain, mais aussi ce qui apporte la lumière alimentée par le Christ et qui éclaire le chemin de la vie de tous les jours. C'est également un feu de l'amour, un feu qui brûle la cage du péché et que Jésus disait apporter dans ce monde. Le feu symbolise également notre société volcanique. Si le feu est fait de bois du terroir qui abonde dans la jungle et la forêt zaïroises ou de la paille pendant la saison sèche en milieux ruraux, il est remplacé en ville par le feu du brasier.

De même, sous la chaleur torride du ciel africain d'où le soleil nous darde de ses rayons, les Africains et Africaines s'abritent souvent, en temps de repos, à l'ombre d'un arbre tenant lieu de paillote en milieux urbains. Ils y discutent de toutes sortes de problèmes rythmant la vie, y résolvent leurs différends où y organisent la palabre ou la fête. Dans les cités modernes, «sous l'arbre» désignera ici le salon, le cercle de solidarité. Toutefois, l'arbre dont il est ici question signifie aussi, selon encore Jean Marc Ela⁶, l'arbre de la croix. Il s'agit plus précisément de la croix du Christ, mais aussi de la croix de la souffrance et de la misère qui frappent notre peuple. C'est aussi les églises de hangars faits de branches de palmiers ou de feuilles d'arbres de chez nous comme on les voit souvent dans nos communautés de villages que visitent régulièrement des curés de paroisses ou celles qu'érigent les nouveaux mouvements religieux en pleine ville et où on annonce l'Évangile sans envier ce qui se fait dans des bâtisses en matériaux durables construites par les «Pères fondateurs» dans le style qu'on sait.

⁵ L'expression est empruntée à Jean-Marc Ela qui, lui, parle de la théologie sous l'arbre.

⁶ Nous nous référons à une conférence donnée par l'auteur à l'université de Montréal en 1996.

Dès lors, plus que des métaphores, les expressions «autour du feu» et «sous l'arbre» sont porteuses d'un sens profond dans le monde africain. À propos de l'expression «sous l'arbre», Etienne Domché faisait remarquer ceci avec justesse:

« Aussi ai-je attrapé au vol une expression de J. M. Ela qui n'en fait usage qu'une seule fois dans son oeuvre (cf recension *ETR* 1981/4, 663ss), mais qui me paraît assez éloquente pour exprimer le renouveau de la foi et de l'Église que je ressens comme une nécessité: c'est ce terme un peu barbare de « Théologie sous l'arbre ». Il s'agira ici non de continuer à plaindre les pauvres africains qui ne savent pas théologiser, mais de rechercher comment cet élément de la sagesse africaine pourrait venir en aide à une théologie agonisante, à moins qu'on ne veuille soi-même organiser ses funérailles »⁷.

C'est là que nous percevons l'émergence possible d'une Église qui s'assume et s'auto-construit à même les lieux de vie de notre population.

Une Église autour du feu et sous l'arbre est celle qui rejoint les gens dans leurs milieux vitaux et en surgit avec la force de l'Évangile. Ainsi se constitueront les CEB dont nous avons préconisé le pluralisme antérieurement. L'annonce de l'Évangile doit se faire à partir des problèmes qui concernent nos communautés et auxquels il importe d'apporter la lumière du Christ: le sous-développement, les conflits matrimoniaux, le chômage, la politique, etc. C'est l'acuité de ces problèmes qui inspirera le choix des textes scripturaires à lire et à méditer et non pas le suivisme aveugle de lectionnaires composés par des moines d'on ne sait quel siècle et quels lieux.

Nous ne voulons nullement préconiser la destruction pure et simple d'églises bâties à coup de fortunes de frères et soeurs occidentaux, mais nous relativisons leur importance et privilégions un déplacement graduel d'accent. Il importe d'échapper absolument au parasitisme découlant de notre dépendance vis-à-vis de l'esprit ecclésial venu d'ailleurs et savoir mettre à profit nos ressources locales. D'ailleurs, pareil esprit ne contredit pas ce qui se passe actuellement dans certains pays d'Occident et d'Amérique latine où on se rend de plus en plus compte que les églises du temps de la chrétienté deviennent encombrantes et coûteuses et où ce qui sert d'église le matin sert de salle

communautaire ou de salle de spectacles le soir. Ce qu'il importe de sauvegarder, c'est à la fois le sens profond de l'Église, un peuple en prière, et l'indépendance de l'annonce de l'Évangile vis-à-vis de l'argent venant d'ailleurs. Qu'on se rappelle ici qu'on n'achète pas le pouvoir de Dieu avec de l'argent (Ac 8,20) et que c'est l'Esprit de Dieu qui fait croître l'Église et non pas l'argent (Ac 9,3).

Les implications ecclésiologiques et proprement théologiques d'une Église autour du feu et sous l'arbre sont multiples. Qu'il suffise d'en signaler quelques-unes. Le discours théologique cessera ses envolées dans les abstractions du genre scolastique pour s'abreuver aux fontaines d'une pareille Église et répondre aux défis socio-religieux des communautés. Ce sont les communautés qui choisiront et acquiesceront les agents de pastorale, principalement les candidats au sacerdoce, et les présenteront aux instances chargées de leur formation. La formation de ces agents de pastorale s'inscrira en priorité dans la ligne des préoccupations des communautés réunies autour du feu et sous l'arbre. Ces agents seront formés en partie dans les maisons de formation et aussi dans les communautés de base d'où ils sont sortis, aux frais de celles-ci, c'est-à-dire avec des ressources qui viennent d'elles: dons en argent et surtout en nature (maïs, manioc, huile, bananes, etc.). Toutefois, leurs programmes seront conçus et harmonisés à partir des questionnements des communautés et non des prescriptions et des règles importées et imposées d'ailleurs. On encouragera l'initiation sacramentaire qui tend à intégrer en communauté, à transformer la vie avant de se précipiter dans l'administration des sacrements. Une religion du vécu y tiendra la place aujourd'hui accordée à une religion de la mémorisation. L'enseignement religieux s'y déroulera sous la forme de récits bibliques comme on le fait dans la transmission de nos traditions depuis des millénaires et de générations en générations. On pourrait multiplier les exemples. Mais présentons un autre rêve d'Église.

⁷ DOMCHÉ, E., « Pour une théologie sous l'arbre », dans *Études théologiques et religieuses*, 58, 1 (1983), p. 5-6. C'est nous qui soulignons.

b) Sur le chemin d'Emmaüs, l'Église compagne sur les routes de la vie

Jésus ressuscité est le prophète qui ne s'est pas laissé enfermer dans les communautés de ses congénères: cercles des disciples, temple, synagogue. Il a souvent rejoint les gens dans leurs milieux d'affaires et sur la route de la vie. Pensons aux apôtres à la pêche, aux disciples en route pour Emmaüs, Matthieu dans son bureau, Zachée dans sa famille, etc. En envoyant ses disciples en mission, il leur a ordonné d'aller...(Mt 16, 15). Ce qui suppose un départ, un déplacement, un voyage. En parlant d'Église compagne, nous voulons indiquer un autre lieu possible d'émergence d'Église: les chemins de la vie. Il s'agit de cette Église qui se solidarise avec les angoisses, les peines, les espoirs de notre population; une Église qui sort de ses orbites, qu'on a souvent présentées comme traditionnelles, pour marcher côte à côte avec les gens dans leur quête de dignité, d'épanouissement, de libération intégrale, de paix, de justice, d'amour. L'Église travaillera, dans cette pérégrination, aux figures d'un Royaume qui s'édifie à même la vie, tout en étant aussi ouverte aux horizons eschatologiques. Un accent particulier sera mis sur la préférence pour les plus pauvres. L'Église compagne sur le chemin de la vie assurera une présence aimante auprès des orphelins, de veuves, de malades, etc., en tâchant de leur rendre leur dignité et de les intégrer dans une certaine mesure dans la communauté. Elle portera les soucis de notre société, criant avec ceux et celles qui crient, pleurant avec ceux et celles qui pleurent, se réjouissant, chantant, protestant avec eux. Il s'agira ici de l'«Église dans la rue» selon l'heureuse expression du Père Malenge, «Église compatissante et libératrice», «Église des parlementaires debout⁸», «Église de désœuvrés toujours voguant en quête d'un travail », « Église de tontines », bref «Église solidaire» avec notre peuple dans une indéfectible alliance pour le meilleur et pour le pire. Ses lieux d'édification seront multiples, mais cette Église sera animée du même souci: accompagner amoureusement les enfants de Dieu sur les chemins de la vie en leur présentant le visage du Christ. Pareille Église pourra par exemple jouer un rôle déterminant auprès des malades souffrant du sida dont

⁸ L'expression « parlementaires debout », populaire en milieu zaïrois depuis les années 1990, désigne les citoyens curieux qui, faute d'argent pour se payer un journal, commentent les événements politiques en pleine cité devant les kiosques de journaux après avoir lu les pages étalées. Ils sont toujours debout et discutent des heures durant. Ils sont la figure publique d'une société assoiffée de démocratie.

80% se trouvent en Afrique noire. Alors que la société les rejette et les considère comme une malédiction humaine, le témoignage de l'Église se manifestera par la présence régulière de ses membres à leur chevet ou à leur domicile en tentant de les réintégrer dans les circuits normaux de la vie sociale, en les accompagnant dans leur souffrance. Il pourra en être ainsi des couples sans enfants. On sait qu'en Afrique noire, ne pas avoir d'enfant est un drame.

L'Église du chemin d'Emmaüs est aussi celle qui s'engage auprès des baptisés dans leurs batailles de libération politique, économique et culturelle. La bataille politique ne se limitera pas à dénoncer les méfaits politiques et à croiser les bras. Il s'agira d'un engagement pour la démocratie, les droits humains, l'État de droit. Ainsi, en transmettant la foi, on proposera en même temps un minimum d'enseignement sur les droits de la personne dans une société humaine: le droit à la dignité personnelle, à la vie, à l'égalité devant la loi, au vote, le respect des lois, de la différence, de la tolérance, etc. Au registre de l'engagement dans la bataille économique, il est utile de noter qu'une Église dans un pays économiquement stable a beaucoup de chances d'assurer son autofinancement. Il est donc important que l'Église contribue à l'essor économique. Cette contribution ne consistera pas à apporter le développement en demandant le financement de micro-projets aux Églises soeurs. Il pourrait s'agir d'encourager le peuple de Dieu au travail, à la transformation de son environnement, à l'honnêteté, à la responsabilité sociale. On réfléchira deux fois avant de donner le sacrement de mariage à un jeune capable de construire un toit personnel mais qui est candidat au parasitisme chez ses parents. Des sessions de paternité-maternité responsables seront données aux candidats au mariage pour éviter la démographie anarchique qui attire des organismes comme Vision Mondiale qui étalent nos irresponsabilités dans l'hémisphère nord. Un travail de conscientisation de notre peuple s'emploiera à montrer que ce sont les citoyens et les citoyennes d'un lieu qui sont les premiers agents de la construction d'un État responsable à l'exemple de grandes nations du monde.

Quant à l'implication dans la bataille culturelle, elle consistera à faire prendre conscience aux baptisés qu'ils ont le droit d'être eux-mêmes sans s'enfermer sur eux-

mêmes, que leur héritage ancestral mérite d'être reconsidéré de manière critique à la lumière d'autres civilisations. De la même façon, il importe d'épurer les apports d'ailleurs pour garder notre personnalité propre, pourvu que la dignité humaine soit sauvegardée. L'apprentissage des droits humains évoqué précédemment amènera à améliorer le statut de la femme et des exclus dans nos sociétés.

c) Une Église qui célèbre la foi dans les airs locaux et avec des matières locales

La célébration de la foi est un élément caractéristique d'une communauté en prière. Dans une Église qui se prend en charge, cette célébration prendra les connotations locales. Pour autant qu'on croit au Dieu de la création qui a conféré le bon sens à l'humain, nous pensons qu'il n'y a pas, en cette matière, de permission à demander à un mortel, quelle que soit sa responsabilité dans l'Église au plan planétaire. La création qui vient de Dieu lui-même est une preuve de sa magnificence; passer le temps à discuter âprement sur son insertion ou non dans les façons de célébrer la foi n'est qu'un jeu malsain d'impérialisme et d'aliénation qui viole notre personnalité et nous maintient dans l'abâtardissement idéologique. Qui pourrait prétendre aujourd'hui que les Églises de la terre zaïroise et d'ailleurs qui célèbrent la foi avec des éléments locaux de la création sont hors de la grâce de Dieu ? Une Église qui prend en main son propre terreau symbolique et l'intègre dans la célébration fait preuve de son assomption auto-constructive.

Ainsi, les symboles de célébrations et de rites seront ceux en usage dans la vie courante dans l'univers négro-africain. Les airs musicaux déjà en usage dans certaines célébrations sont à pousser plus loin. Il est important de les dépoussiérer des connotations du chant grégorien comme le font déjà certains de nos compositeurs. Pourquoi ne chanterions-nous pas la gloire de Dieu comme nous chantons dans notre vie ordinaire ? Dieu serait-il étranger à nos mélodies ? Si tel est le cas, nous douterions de son amour pour nous. Ce serait alors absurde, car il nous aime tels que nous sommes.

Un rite local n'est pas la version locale d'un rite venu des ancêtres d'on ne sait quel peuple. Bien plus, il ne s'élabore pas à partir des intuitions de théologiens ou de liturgistes, quels que brillants qu'ils soient. Un rite local jaillit des manières locales de célébrer les événements de la vie: la naissance, le mariage, la mort, etc. Ses manières traînent certes une longue tradition, mais se façonnent au rythme de mutations sociales. Dans l'optique de l'ecclésiologie de l'assomption auto-constructive, c'est au terme d'une longue attention à ces manières et à leurs traditions vivantes -et non pas obsolètes- qu'on peut élaborer un rite local dans la collaboration avec les communautés. C'est à cette tâche que théologiens, catéchistes, membres choisis des CEB, clercs, évêques de chaque lieu seront conviés pour élaborer un rite local signifiant pour toute une région ecclésiastique. Une palabre autour de ce rite devra être tenue. Ainsi seront conçus et élaborés des rites locaux de la célébration des sacrements, de funérailles, ou de tout autre événement religieux. Autrement, on s'engluerait dans un folklore qui n'a rien à envier aux ballets en vogue dans nos sociétés.

Les matières eucharistiques seront celles de notre terroir: les galettes de maïs, de manioc, du riz, du sorgho, etc. serviront à la table du Seigneur. De la même façon, le vin de palme, du maïs, de banane, ou le jus de tout autre fruit qui pousse chez nous entreront dans le concert de la célébration du mystère eucharistique. Les huiles saintes consacrées par l'évêque pendant la semaine sainte seront extraites de notre arachide ou de noix palmistes, celles de nos champs et que nous produisons par notre travail, avec nos mains. On devra mettre fin à l'importation de l'huile d'olive qui vient d'ailleurs et qui profite économiquement à certains individus. Il s'agit de mettre à profit tout ce que le Jésus historique pouvait utiliser s'il venait en visite chez nous. Dans les Évangiles, il n'est dit nulle part qu'il trimbalait avec lui les mets et boissons de Nazareth. En Samarie, Jésus a demandé à boire l'eau d'une source samaritaine (Jn 4,7). En Égypte, en plus du lait maternel, on a dû le nourrir avec la nourriture égyptienne, une nourriture de la terre africaine. De même, dans la mesure où sa mère s'alimentait avec la nourriture égyptienne pendant son exil, celle-ci nourrissait également son fils à travers son lait. On est loin ici du temps des biberons ! Et rares sont aujourd'hui les voyageurs qui s'amènent avec la nourriture de chez eux partout où ils vont, bien qu'ils puissent les

trouver dans tous les MacDonal'd's du monde. Ainsi donc, de même que nous utilisons l'eau de nos sources pour baptiser -et non pas celle du Jourdain-, de même, nous utiliserons les matières locales pour célébrer le mystère divin.

Des vases en bois local que nos artistes sculptent si bien ou en argile remplaceront les calices importés à de prix faramineux. En outre, la myriade de symboles hérités du monde romain d'antan comme la crosse, la mitre, l'anneau, le cierge, toutes sortes d'«amulettes exotiques», tout comme les chapeaux farfelus du rite zaïrois qui rappellent la tyrannie mobutiste ou celle de chefs coutumiers locaux, etc., doivent carrément disparaître. Des ministres d'une Église de pauvres qui portent des ornements en soie fine de la bourgeoisie occidentale sont en contradiction avec l'esprit évangélique. Il faut une tenue plus simple: un «boubou»⁹ fait d'un tissu fabriqué avec du coton de chez nous prendra la place de l'aube. La nappe d'autel payé à prix d'or chez de religieuses qui font un commerce scandaleux sera substituée par des nattes tissées selon l'art local et portant des motifs locaux que comprennent nos populations, etc.

Quant aux prières utilisées pour la célébration des sacrements, elles devront être composées à l'avance en collaboration avec les membres de chaque communauté, en utilisant les images plus parlantes pour nous. L'Esprit qui avait inspiré ceux qui ont composé les prières qu'on croit universelles, applicables partout, peut nous inspirer aussi. Il est le même hier et aujourd'hui et partout. Il n'est pas nécessaire qu'une même prière eucharistique par exemple soit récitée dans toutes les communautés le dimanche. Il est utile que les membres de communautés participent à leur élaboration et s'y reconnaissent. L'expérience de groupes charismatiques tout comme celle des frères et soeurs protestants ou kimbanguistes, est ici éloquente.

On s'emploiera aussi à penser à un cadre juridique propre à notre Église, selon nos sensibilités et nos nobles traditions. Il sera conçu dans le même esprit de la palabre. Ainsi par exemple, au lieu de multiplier les étapes du mariage comme on le fait actuellement, on valorisera la sacramentalité du mariage dès l'échange de consentements

⁹ Tunique ample ordinairement portée en Afrique et très adaptée au climat africain.

devant les témoins de deux familles. Autant de détails combien importants pour que l'Église s'enracine dans notre humus local.

d) Église ouverte aux promesses eschatologiques, aux accidents du futur et aux expériences d'autres Églises

Déjà signe du Royaume dans ses multiples engagements dans la vie du peuple qui la compose, l'Église qui s'assume et s'auto-construit reste tendue vers sa réalisation eschatologique. Ses formes du moment restent provisoires et toujours à réformer selon les appels de l'Esprit et le lot d'inattendus. Les communautés scruteront constamment les signes du temps à travers les mutations sociales pour rester ouvertes aux promesses eschatologiques. Elles veilleront à ne pas subir le monde, mais à participer à sa construction en demeurant une force vive dans la société.

L'ouverture aux expériences ecclésiales d'ailleurs est un point qui mérite d'être pris au sérieux. Ainsi que nous l'avons souligné ailleurs, ces expériences seront considérées de manière critique en communauté. D'une part, parce que notre Église ne doit pas rester isolée et courir le risque de rééditer des erreurs commises ailleurs. D'autre part le devoir évangélique de la communion avec les Églises d'ailleurs, quand elle se réalise dans le respect de la dignité et de la particularité des uns et des autres, nous le permet.

Sans prétendre à l'exhaustivité, ces quelques rêves démontrent combien les satisfactions sur les réalisations actuelles dans notre Église locale méritent d'être reconsidérées avec lucidité pour ne pas tomber dans les pièges d'un enthousiasme idéologique. Tout observateur averti remarquera que nos rêves d'une Église qui s'assume et s'auto-construit sont très proches de l'expérience primordiale de la primitive Église. C'est, nous semble-t-il, une richesse de notre ecclésiologie que de tenter de réaliser ce retour aux sources tant clamé depuis un temps dans l'Église catholique. Tant que l'Esprit de Dieu ne nous abandonnera pas, il est possible que ce rêve devienne un jour réalité. L'immensité du travail à accomplir pour le changement des mentalités chez

les héritiers de la mission est un défi de taille. Toutefois, il est impérieux de poser dès aujourd'hui la première pierre de fondation d'une pareille Église. Un voyage de mille kilomètres commence par un pas... dans la bonne direction. Si cette recherche invite à la réflexion et provoque une action intelligible, elle aura atteint son but.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PREMIÈRES

1.1. Sur l'Église catholique du Zaïre

a) Témoignages et Opinions

a'MBA, A., *Conscientiser un peuple, comment le faire ? Méthodologie pour une pastorale inculturée*, Kinshasa, Éditions Baobab, 1995

AMSINI, E., *Lettre pour le carême 1994: « sur la pénitence pour la vie éternelle »* (Lc 13, 3-5), Kipushi, 1994

Annuaire de l'Église du Congo, Paris, 1967.

Art religieux africain, Numéro spécial des CRA, 16, 31-32 (Janvier-juillet 1982).

ASUMA-USUMA, *Message du 15 février 1993*, Kinshasa, 1993

BAKOLE WA ILUNGA, *Chemins de libération*, Kananga, Archidiocèse de Kananga, 1978

BALEGAMIRE, A., « La pastorale des communautés chrétiennes vivantes comme une innovation dans l'Église du Zaïre », dans DIMANJA, E.K. et MBONYINKEBE, S. (éd.), *Théologie et Cultures. Mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste* (Points de repères, 1), Louvain-la-Neuve, Noraf, 1988, p. 129-144.

Bâtir la nation, une tâche pour les chrétiens, Kinshasa, 26 janvier 1992

BEECKMANS, E., « La première évangélisation au Zaïre (1843-1835) », dans Z-A, 147(septembre 1980), p. 389-411.

BIMWENYI, K., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.

_____, « Inculturation et attitudes des agents de l'évangélisation », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Numéro spécial des CRA, 14, 27-28(1981), p. 47- 60.

- _____, « L'avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable. Réflexions fondamentales sur le séjour africain dans l'éclaircie du Christ », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan(12-17septembre1977), Paris-Dakar- Abidjan, Présence Africaine-Les Nouvelles Éditions Africaines, 1978, p. 111-167.
- BONTINCK, F., « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 21 (janvier-mars), p. 25-37.
- BUETUBELA, B., « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes », dans *RAT*, 11, 19(avril 1987), p.5-22.
- BUJO, B., « Au nom de l'Évangile. Refus d'un christianisme néo-colonialiste », dans *BTA*, VI,11(1984), p.117-127
- _____, « La formation théologique et ses implications en Afrique », dans *PMV. Études*, 4 (Juillet 1988), p. 26-39.
- _____, « Les ordres religieux de l'époque post-missionnaire au Zaïre. Espérance ou déception ? », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Numéro spécial des *CRA*, 14, 27-28 (1984), p.141-150
- _____, *Le diaire d'un théologien africain*(Spiritualité du Tiers-Monde,1), Kinshasa, Éditions de l'Église d'en bas, 1981.
- CEPEL, *Lettre des évêques du Shaba*, Lubumbashi, Centre diocésain, 1990
- _____, *Reconstruire le pays dans la paix. Déclaration des évêques du Shaba*, Kalemie, 1991
- _____, *Message des évêques de la province ecclésiastique de Lubumbashi aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Lubumbashi, Centre interdiocésain, 1992
- _____, *Lettre pastorale des évêques du Shaba: Vos enfants en holocauste*, Lubumbashi, Centre interdiocésain, 1992
- _____, *L'Église du Katanga aux pas du synode africain. Communications des évêques de la CEPEL*, Lubumbashi, Centre interdiocésain, 1995
- CHAULEUR, P. « L'Église et l'État en Afrique noire », dans *Étude*, mai 1973, p. 645-648.
- CHEZA, M (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes* (Chrétiens en liberté/ Questions

- disputées), Paris, Karthala, 1996
- « Cristianisemo e mobutismo », dans *Il Regno*, 20, 316 (1975), p. 418-422.
- Congo-Kinshasa. Pro Mundi Vita*. Bulletin, 32 (1970).
- CORNET, J., « Vestiges matériels de la première évangélisation au Zaïre », dans
L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980), Kinshasa,
Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, s.d, p. 43-59.
- D'HAES, L., « Le religieux au Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*,
Kinshasa, Numéro spécial des CRA, 14, 27-28 (1984), p. 129-140
- DIACRE, A., *Catéchèse extra-scolaire. Essai des orientations pastorales qui se
dégagent de la région du Kivu, après trois mois de réflexion, recherches et
échanges*, Bukavu, ronéo, 1975.
- DELANOTE, D., *À la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans les Églises de
Kinshasa*, Bruxelles, Licap, 1983.
- DEROITTE, H., « Expériences missionnaires belges au Zaïre », dans *RTL*, 23 (1993),
41-70.
- De SAINT MOULIN, L., « Les résultats de l'évangélisation au Zaïre. Analyse de
quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain », dans *L'Église catholique
au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa-Gombe, Édition du
Secrétariat général de l'épiscopat, s.d., p. 343-381.
- _____, « Les CEB au Zaïre. Résultats d'une enquête », dans *RAT*, 16
(1992), p.209-235.
- _____, « L'image de l'Église dans l'opinion publique à Kinshasa », dans
Interpellation et croissance de la foi. Hommage au Professeur V. Mulago,
Kinshasa, FCK, 1992, p.199-211.
- _____, « Un fondateur d'Église, le Cardinal Malula (+) », dans *Lumen
Vitae*, 44(1989), p. 451-462.
- _____, « La place des laïcs dans la vie du cardinal Malula », dans *Z-A*,
29 (1989), p. 341-349.
- _____ (dir.), *Oeuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du
christianisme africain), 7 volumes, Kinshasa, FCK-CEAK, 1997.

- « Drosseling der katolischen kirche durch das Mobutu-Regime in Zaïre » dans *Herder Korrespondez*, 29(1975), p.141-146.
- DORLODOT, P. (dir.), « *Marche d'espoir* » Kinshasa 16 février 1992. *Non-violence pour la démocratie au Zaïre*(Zaïre/ Histoire & Société), Kinshasa-Paris, Amos-L'Harmattan, 1994
- ERPICUM, R., « À propos de « La prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles » dans *Z-A*, 311 (janvier 1997), p.13-28
- GAISE N'GANZI, R., *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre*(24 avril-24 avril 1995). *Essais et témoignages* (Église africaine en dialogue), Kinshasa, FCK, 1996
- GHEDDO, P., « Zaïre, un paese in cerca di identità », dans *Mondo e Missione*, 104 (1975), p. 297-323.
- GOOVAERTS, L., « L'Église et l'État au Zaïre à l'épreuve de l'authenticité », dans *Culture et Développement*, 2 (1975), p. 243-282.
- GROSJEAN, J., *Des fleurs et des épines... Réflexion sur les problèmes d'une jeune Église*, Kinshasa, CEP, 1969.
- _____, « Dix années de l'Église au Congo », dans *Église et Mission*, 182 (avril 1970), p.31-41.
- KABANGA, E., *Je suis un homme. Lettre pastorale à l'occasion du carême 1976*, Lubumbashi, Éditions Saint Paul, 1976.
- _____, *La descente aux enfers*, Lubumbashi, Archevêché de Lubumbashi, 1982.
- _____, *Sans regret ni honte*, Lubumbashi, Archevêché de Lubumbashi, 1992
- _____, *Caïn et Abel*, Lubumbashi, Archevêché de Lubumbashi, 1992
- _____, *C'est à moi que vous l'avez fait*, Lubumbashi, Archevêché de Lubumbashi, 1993
- KABASELE, L. F., *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, 2 éd., Paris, Karthala, 1994
- _____, « Liturgie africaine et restructuration du symbolisme religieux », dans *Église et histoire de l'Église en Afrique. Colloque de Bologne*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 257-280.

- _____, « L'inculturation sacramentelle au Zaïre », dans *Lumen Vitae*, 42(1987), p. 75-84.
- _____, *Symbolique bantu et symbolique chrétienne. Rencontre dans la liturgie*, Kinshasa, Éditions des Filles de Saint Paul, 1990.
- _____, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.
- _____, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa, 1995.
- _____, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique* (Recherches africaines de théologie/ Travaux de la Faculté de théologie, 14), Kinshasa, FCK, 1996.
- _____, « Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium*, 251 (1994), p. 73-82.
- _____, *Le culte et la démocratie*, Éditions universitaires africaines, 1994
- KABASELE, M., « Les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du IIIe millénaire », dans *NRT*, 116 (1994), p.161-180
- KALONJI, N., *Les communautés ecclésiales de base: Foyers d'un christianisme africain ? Analyse sociologique du projet pastoral des Évêques du Zaïre(1961-1981)*, Rome, 1983.
- _____, « Théologie africaine et expérience chrétienne de la base », dans *Théologie africaine. Bilan et Perspectives. Actes de la XIIe Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa, FCK, 1989, p. 95-108.
- KANYAMACHUMBI, « Pour une réforme profonde des structures de l'Église afin d'être fidèle à l'Évangile et à l'Afrique », dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Xe Semaine théologique de Kinshasa (du 21 au 26 juillet 1975)*, Kinshasa, FTCK, 1980, p. 84-109
- KIBANGA, M., *Église et développement intégral en milieu rural au Zaïre (1960-1981)*, Thèse doctorale inédite, Louvain, UCL, 1988.
- _____, « L'impact de la VIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo (1961) sur l'évangélisation d'une Église locale », dans *RAT*, 16 (1992), p.193-208
- KIMPINDE et les autres, *Stefano Kaoze. Prêtre d'hier et d'aujourd'hui*, Lubumbashi,

- Éditions Saint Paul Afrique, s.d.
- _____, *Regardons hardiment l'avenir*, Kalemie, 1992
- _____, *Convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle*, Kalemie, 1993
- _____, *Vivons en frères dans la paix*, Kalemie, 1992
- KISIMBA, N., « Communautés ecclésiales de base et culture démocratique », dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1994, p. 265-280
- LEFEBRE, P., *Une Église qui naît de nouveau: Communautés de base et Ministères aujourd'hui* (L'Église demain,1), Kinshasa, CEP, 1981.
- Le pape chez nous*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1980
- « L'Église au Zaïre à l'heure de l' « authenticité » », dans *ICI*, 445, (1973), p. 11-22.
- « L'episcopato zairese sui rapporti chiesa stato. Autenticità della fede e autenticità zairese », dans *Il Regno*, 20, 306 (1975), p. 163-167.
- Les communautés chrétiennes de base dans le diocèse de Kinsantu*, Kinsantu, Éditions du Centre Pastoral, 1987.
- Les relations entre l'Église et l'État au Zaïre*, Bruxelles, Études africaines du CRISP, J.A., 145, 1972.
- LIMAGE, J., « L'Église du Zaïre face à la « nouvelle religion » de l'authenticité », dans *ICI*, 487 (Septembre 1975), p. 10-13.
- LUDIONGO, N., « Questions africaines au Code de Droit Canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa du 2 au 8 avril 1989*, Kinshasa, FCK, 1989, p. 363-385.
- MAGEZA, L., « About zairian authenticity », dans *Afer*, 17, 6 (1975), p. 352-356.
- MALULA, J.A., *20e anniversaire de l'ordination épiscopale du Cardinal Malula*, Kinshasa, 1979.
- _____ et SCALAIS, *Paroisse et Action catholique*, Léopoldville, 1959.
- _____, *La vocation particulière de la congrégation des Soeurs de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, selon l'esprit de son fondateur*, Kinshasa, Archevêché de Kinshasa, 1982.
- _____, « Mariage et famille en Afrique », dans NGINDU, M., (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984*(

- AOTA), Kinshasa, Numéro spécial du *BTA*, 7, 13-14 (1985), p.213-221
- _____, « Discours d'ouverture », dans *Ministères et services dans l'Église*. Actes de la VIIIe Semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, FTCK, 1973, p. 12-14.
- _____, *L'Église qui est à Kinshasa vous parle*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1976
- _____, *Essai du profil des prêtres de l'an 2000*, Kinshasa, 1987
- _____, *L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et méditations de vingt ans d'épiscopat*, Kinshasa, 1980.
- MANTEKADI, F., « Questions africaines au Code de Droit Canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et Perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa du 2 au 8 avril 1989, Kinshasa, FCK, 1989, p. 387-390.
- MATONDO, k. G., « Déclaration de la conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine », dans *Présence de l'Église catholique à la Conférence Nationale Souveraine*, Kinshasa, FCK, 1993, p. 5-23
- MAPWAR, B., « Saint Cyprien pasteur et promoteur de l'autonomie des Églises locales », dans *RAT*, 11, 19 (avril 1987), p. 23-49
- _____, « La formation, la vie et l'action des agents de l'évangélisation de l'Afrique du troisième millénaire », dans *Quelle Église pour le troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la XIIIe Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, FCK, 1991, p. 99-111.
- Médiations africaines du sacré*. Colloque du CERA, Numéro spécial des *CRA*, 20-21 (1987).
- Message des prêtres de Lubumbashi aux chrétiens de bonne volonté*, Lubumbashi, 19 mars 1990
- Message des abbés de Kinshasa au peuple de Dieu*, Kinshasa, décembre 1992
- « Message aux évêques, d'un groupe de chrétiens », dans *Mbegu*, 35 (1993), p. 10.
- Message des prêtres de Lubumbashi aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté*, Lubumbashi, 1994
- Ministères et services dans l'Église*. Actes de la VIIIe Semaine théologique de Kinshasa

- (23-28 juillet 1973), Kinshasa, FTCK, 1979.
- MONSENGWO, P., *L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1979.
- _____, « L'inculturation dans le livre des Actes », dans *RAT*, 13 (1989), p. 31-40.
- _____, « Église et politique », dans *NRT*, 116 (1994), p. 481-494
- _____, *L'Église catholique au Zaïre. Ses tâches, ses défis, ses options*, Kinshasa/Limete, Éditions Saint Paul Afrique, 1991.
- MOUVEMENT DES FEMMES POUR LA JUSTICE ET LA PAIX, *Message à toutes les « Mamans religieuses » qui vivent au Zaïre*, Kinshasa, s.d.
- MOSMANS, G., *L'Église à l'heure de l'Afrique (Église vivante)*, Tournai, Castermann, 1961.
- _____, « République démocratique du Congo. L'aggiornamento de l'Église », dans *Lumen Vitae*, 23, 3 (1968), p. 525-536.
- MPANTI ne NZITA, N., « L'épiscopat zaïrois face à la démocratie naissante au Zaïre », dans *Z-A*, 265 (1992), p. 268-274
- MPUNDU, J., *Démocratie, politique et non violence*, Kinshasa, Épiphanie, 1992
- MUDIMBE, V.Y., *Entre les eaux*, Paris, Présence Africaine, 1973.
- _____, « Regards sur l'Église catholique du Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Numéro spécial des *CRA*, 14, 27-28 (1984), p. 73-81
- _____, *Shaba deux. Les carnets de Mère Marie Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989.
- MUGARUKA, M.N., « Pour une catéchèse inculturée: Principes et Méthodes », dans *RAT*, 34 (1993), p. 203-213.
- MUKUNA, M., « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et Perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa du 2 au 8 avril 1988, Kinshasa, FCK, 1989, p. 27-56
- MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.
- MUTANGA, J., *La dépendance matérielle des Églises du Zaïre et les perspectives de leur « autofinancement graduée »*. *Essai critique d'ecclésiologie africaine* (Publications universitaires Kinshasa-Munich), Zürich, Swissair, 1993

- MPONGO, M.L., « La liturgie de demain au Zaïre », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Kinshasa, Numéro spécial des CRA, 14 (1984), p. 83-96.
- MVUMBI, N.T., « L'impact de l'éthique à la CNS: Point de vue d'un conférencier », dans *Présence de l'Église catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Contribution des professeurs des Facultés Catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre*(Église africaine en dialogue/ Travaux de la Faculté de théologie), Kinshasa, FCK, 1993, p. 51-55
- MWAMBA NGWEBE, M., « Problèmes actuels de catéchèse en Afrique noire », dans *Évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Xe Semaine théologique de Kinshasa (du 21 au 26 juillet 1975)*, Kinshasa, FTCK, 1980, p. 121-139
- _____, *Une catéchèse bantu sur le Christ*, Lubumbashi, Éditions du Centre Interdiocésain, 1972.
- _____, *Catéchèse et pastorale dans les diocèses du Shaba*, Lubumbashi, Éditions du Centre Interdiocésain, 1975.
- NGINDU, M., « Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », dans *CRA*, 8, 16 (1974), p. 214-221.
- _____, (dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago* (Bibliothèque du CERA, 6), Kinshasa, FTCK, 1981
- _____, (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984* (AOTA), Kinshasa, Numéro spécial du BTA, 7, 13-14 (1985).
- _____, *Les Thèmes majeurs de la théologie africaine* (Médiations religieuses), Paris, L'Harmattan, 1989.
- _____, « L'inculturation comme problème théologique », dans NGINDU, M.(dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago* (Bibliothèque du CERA), Kinshasa, FTCK, 1981, p. 9-19.
- _____, « La théologie africaine en marche. Le colloque d'Accra et ses prolongements », dans *Aspects du catholicisme au Zaïre*, Numéro spécial des CRA, 14, 27-28 (Janvier - Juillet 1980), p. 61-71
- NLANDU, T., *Pour une Église zaïroise démocratique. Le monologue d'un laïc* (Parole aux sans voix), Kinshasa, Groupe Amos, 1995.

- NTEDIKA, K., « La théologie au service des Églises d'Afrique », dans *RAT*, 1(1977), p. 5-30.
- _____, « L'Église particulière en Afrique. Statut ecclésiologique et condition du surgissement », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, FCK., 1989, p. 161-170.
- NYEME, T., « Témoignage d'un théologien africain, conférencier », dans *Présence de l'Église catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Contribution des professeurs des Facultés Catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre* (Église africaine en dialogue/ Travaux de la Faculté de théologie, 12), Kinshasa, FCK, 1993, p.35-43
- NYUNDO YARUGAMO, « Christianisme et discours politiques au Zaïre », dans *CRA*, 13, 26 (1979), p. 269-289.
- PERRIN, M-F., *Face au changement: former les communautés de base*, Bandundu, CEEBA, 1981.
- PLUM, D., « Zwischen rassismus und authenticizität. Wege und umwege « africanischer theologie », dans *Herder Korrespondenz*, 29,2 (1975), p.576-581.
- Pro Mundi Vita*, Note spéciale, 34 (novembre 1973)
- Quand les forces populaires s'organisent... Chronique d'une société civile en formation au Sud-Kivu* (Voix du Tiers Monde), Bruxelles, Entraide et Fraternité, 1994.
- REYNOLDS, E.H., « The church in Zaïre- a capsule history of events that will influence the future », dans *Woldmission*, 30, 1 (1979), p. 43-47.
- SEGRS, J. et DE DEKER, H., *Réalisation communautaires en république démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat de l'épiscopat, 1968.
- SERVICES POUR LE MONDE MEILLEUR (Groupe promoteur de Kinshasa), *Manuel du couple animateur des CEB. Formation permanente des membres des CEB*, 7, Kinshasa, Éditions Lindongé, 1994
- SESANA, R.K., « The church and indigénization in Zaïre », dans *Woldmission*, 28, 2 (1977-78), p. 44-52
- SONGA SONGA, F., *Appel aux populations de Kolwezi et à toutes celles du Shaba*, Kolwezi, 1992

- _____, *Message de Pâques*, Kolwezi, 1993
- _____, *Lettre d'éclaircissement adressée à tous les prêtres, religieux et religieuses du diocèse de Kolwezi*, Kolwezi, 1993
- STUDER, B., « Encore « La théologie africaine » », dans *CRA*, 16, 2 (1961), p. 105-129.
- Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la Xe Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989), Kinshasa, FCK, 1989.
- TSHIBANGU, T., « Vers une théologie africaine », dans *CRA*, 15 (Juillet 1960), p. 333-352.
- _____, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1974.
- _____, « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine », dans *Concilium*, 164 (1981) p. 101-109.
- _____, *La théologie africaine. Manifeste et programme des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1987.
- _____, « L'évolution des thèmes des assemblées des supérieurs et des Évêques des missions catholiques du Zaïre » (De 1905-1979) », dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Vol. I, Kinshasa-Gombe, Édition du Secrétariat général de l'épiscopat, p. 315-342.
- _____, « Cheminement personnel et voies de la théologie africaine. Message », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, FCK, 1989, p. 23-26.
- _____, *L'Église et la population du Kasai. Lettre-Memo du 8 septembre 1994*, Kananga, Info-Ciam, 1994
- TSHIBOLA, K., « Femme africaine devant la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa, FCK, 1989, p. 273-281.
- UGEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre (L'Histoire à vif)*, Paris, Cerf, 1988.
- VANNESTE, A., « D'abord une vraie théologie », dans *CRA*, 15 (juillet 1960), p. 346-352.

VAN PARYS, J.-M., « La situation actuelle de l'Église catholique du Zaïre: une interpellation », Numéro spécial de *Mbegu*, 35 (1994), p. 16-24.

VAN ZIN, V.C., « La rivoluzione culturale dello Zaïre », dans *Fede è civiltà*, 7(1975) p. 5-10.

b) Documents collectifs de l'épiscopat

Actes de la VIe Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo, Léopoldville, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1961.

Actes de la VIIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo, Léopoldville, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1967.

L'Église au service de la nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972), Bruxelles, Max Arnold, 1972.

IIIe Assemblée générale du Synode des évêques du 27 septembre au 26 octobre 1974, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1974.

« Notre foi en Jésus-Christ ». *Déclaration des Évêques du Zaïre*. Suivie de « Déclaration sur la situation présente », Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1975.

Message aux agents de l'évangélisation, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1975.

Exhortation aux Prêtres, religieux et religieuses, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1977.

Appel au redressement national. Déclaration des Évêques du Zaïre, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1978.

Dynamique de la diversité dans l'unité. Première visite « ad limina » au tournant du siècle, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1984.

Les évêques du Zaïre en visite « ad limina » 18-30 avril 1988, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1988.

La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'épiscopat, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1988

Le chrétien et le développement de la nation. Exhortation pastorale des Évêques du Zaïre, Kinshasa, 1988.

Tous appelés à bâtir la nation. Mémoire et Déclaration des évêques du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1990

Libérés de toute peur, au service de la nation, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1990

Pourquoi le Zaïre est-il sous-développé ? Que faire ? Essai de réponse: Former en même temps les jeunes et les adultes. Avant-projet d'un Programme général de formation, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1991

Ministère et vie de prêtres au Zaïre. Instructions et directives pastorales de l'épiscopat, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1991

Libérer la démocratie. Déclaration des évêques du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1991

Déclaration de l'épiscopat aux catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos de la Conférence Nationale Souveraine, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'épiscopat, 1991

Pour un nouveau projet de la société zaïroise. Déclaration des évêques du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1992

Déclaration des évêques à la Conférence Nationale Souveraine, 30 mai 1992

Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Église pour le service de la nation. Message de l'épiscopat du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1992

Pour la poursuite de la démocratie au Zaïre. Déclaration de la CEZ, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1992

Sauvons la nation. Message de l'épiscopat du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1993

Un effort supplémentaire pour sauver la nation. Message des évêques du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1993

Tenez bon dans la foi (Cf. 1 P, 5,9), Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et Mémoire au Président de la République, Kinshasa, Éditions

du Secrétariat général de l'épiscopat, 1993

Pour une nation préparée à ses responsabilités, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1994

Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple. Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1995

Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et orientations pastorales des évêques, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'épiscopat, 1994

1.2. Sur les outils d'analyse

b) Méthodologie

AUDINET, J., *Écrits de théologie pratique* (Théologie Pratique), Ottawa, Novalis, 1995.

ARNOLD, F.X., *Pour une théologie de l'apostolat. Principes et Histoire* (Pastorale et Catéchèse), Tournai, Desclée & Co, 1961

_____, KLOSTERMANN, F., RAHNER, K. et les autres, *Handbuch der pastoraltheologie, Praktische theologie der kirche in ihrer Gegenwart*, Freiburg, Verlag Herder, 1964.

BELO, F., *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, 2e éd., Paris, Cerf, 1975

BROWNING, D.S., *A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

CASALIS, G., *Les idées justes ne tombent pas du ciel. Éléments de « Théologie inductive »*, Paris, Cerf, 1978

CHARRON, A., « La spécificité pastorale du projet d'intervention », dans NADEAU, J.-

G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome II* (Cahiers H. d'études pastorales, 5), Montréal, Fides, 1987, p. 153-184.

- CHURR, V. *Pastorale constructive* (Chemin de la foi), Lyon, Éditions du Chatelet, 1963.
- « *Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar: Promouvoir l'évangélisation dans la corresponsabilité* », dans *DC*, 1664, 71 (1974), p. 995-996
- DECOURT, G., *Conduire une action pastorale* (Théologies Pratiques), Ottawa-Bruxelles-Genève-Paris, Novalis-Lumen Vitae-Labor et Fides-Cerf, 1997
- DESOUCHE, M.-T., « L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale », dans *NRT*, 116 (1994), p. 396-417.
- DHOQUOIS, G., *Pour l'histoire*, Paris, Anthropos, 1971.
- DUBET, F., « Action et autoréflexion. Le débat rationnel avec les acteurs comme méthode d'analyse de l'action », dans PHARO, P. et QUÉRÉ, L. (éd.), *Les formes de l'action. Sématique et Sociologie* (Raisons Pratiques), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 171-193
- DUQUOC, C., *Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique*, Paris, Cerf, 1985.
- ELLIOT, J.H., *A home for homeless: A sociological exegesis of I Peter, its situation and strategy*, Philadelphia, Fortress, 1981
- FLORISTAN, C., « Modèles d'Église sous-jacents à l'action pastorale », dans *Concilium*, 196 (1984), p. 117-127
- GEFFRÉ, C., « Préface », dans *Théologie et choc des cultures. Colloque de Paris*, Paris, Cerf, 1984.
- GOTTWALD, N.K., *The Bible and libération: Political and social hermeneutic*, New York, Maryknoll Orbis, 1983
- GROUPE PASCAL THOMAS, *Dynamique de la pastorale. Un art qui se renouvelle* (Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes, 15), Paris, DDB, 1997
- GUTIERREZ, G., *Réinventer le visage de l'Église. Analyse théologique de l'Église*, Paris, Cerf, 1971
- HAIGHT, R., « Historical ecclesiology. An essay on method in the study of the church. Part I », dans *Science et Esprit*, 39, 1&2 (1987), p.27-46.
- , « Historical ecclesiology. Part II. Axioms flowing from an historical-theology method », dans *Science et Esprit*, 49, 3 (1987), p. 345-374.

- HORSLEY, R.A. et HANSON, J., *Bandits, Prophets and Messians: Popular movements in the time of Jesus*, Minneapolis, Wiston, 1985.
- HOUTART, F. et REMY, J., *Église et société en mutation* (Église et Civilisation contemporaine), Paris, Mame, 1969.
- KAUMBA, L.S., « Églises, partis politiques et tribalité », dans *Églises et démocratisation en Afrique*. Actes de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa, du 21 au 27 novembre 1993, Kinshasa, FCK, 1994, p. 111-133.
- KAEMPF, B., « La théologie pratique selon Schleiermacher », dans BERNARD, R. et SORDET, J.-M. (dir.), *La théologie pratique, Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique (Le point théologique), Paris, Beauchesne, 1993, p. 7-19.
- KOMONCHAK, J., « Ecclesiology and social theory. A methodological essay », dans *The Thomist*, 45 (1981), p. 262-283.
- _____, « Lonergan and the tasks of ecclesiology », dans LAMB, M.L., (éd.), *Creativity and method: Essays in honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee, Marquette university press, 1981, p. 265-273.
- _____, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.- P. (éd.), *La réception de Vatican II* (Cogotatio Fidei, 134), Paris, Cerf, p. 107-126.
- _____, « History and social theory in ecclesiology », dans LAWRENCE, F. (éd.), *Lonergan workII*, Chico, Scolars press, 1981, p. 1-53.
- LADRIÈRE, P., « La sagesse pratique. Les implications de la notion aristotélicienne de phonésis pour la théorie de l'action », dans PHARO, P. et QUÉRÉ, L. (éd.), *Les formes de l'action. Sémantique et Sociologie* (Raisons Pratiques), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 15-37.
- LAPOINTE, E., « Le Christ assume tout l'humain et s'y incarne », dans *Mission*, 3 (1996), p. 163-184
- _____, « Réflexion sur la théologie pastorale », dans *NRT*, 83 (1961), p.593-603.
- LEGRAND, H., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans LAURET, B. et REFOULÉ, F. (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III:*

- Dogmatique 2*, Paris, Cerf, p. 143-345.
- LIÉGÉ, P.-A., « Positions de la théologie pastorale », dans *Recherches actuelles I* (Le point théologique, 1), Paris, Beauchesne, 1971, p. 51-72.
- _____, « La mission contre les institutions chrétiennes ? », dans *Parole et Mission*, 15 (1961), p. 495-506.
- MILLOT, G., « Direction participative par objectifs et praxis pastorale », dans NADEAU, J.-G., (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et Parcours*, II, (Cahiers d'études pastorales, 5), Montréal Fides, 1987, p. 133-151
- MYERS, C., *Binding the strong man. A political reading of Mark's story of Jesus*, New York, Maryknoll Orbis book, 1988
- NADEAU, J.-G., « L'interaction entre ecclésiologie et pastorale. Un exemple: la pastorale de la prostitution », dans CHAGNON, R., et VIAU, M., (éd.), *Études pastorales: pratiques et communautés*, Montréal, Bellarmin, 1986, p. 146-166.
- _____, « Les agents de pastorale et l'observation du réel », dans NADEAU, J.-G., (éd.), *La praxéologie pastorale. Orientations et Parcours I* (Cahiers d'études pastorales, 4), Montréal, Fides, 1987, p. 91-106.
- _____, (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tomes I&II* (Cahiers d'études pastorales, 4&5), Montréal, Fides, 1987.
- _____, « La problématisation en praxéologie pastorale », dans NADEAU, J.-G., (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours. Tome I* (Cahiers d'études pastorales, 4), Montréal, fides, 1987, p. 181-206.
- _____, « La prospective en praxéologie pastorale », dans NADEAU, J.-G., (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et Parcours. Tome II* (Cahiers d'études pastorales, 5), Montréal, Fides, 1987, p. 259-271
- _____, et RAYMOND, G., « Dossier de travail en praxéologie pastorale », dans NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et Parcours. Tome II* (Cahiers d'études pastorales, 5), Montréal, Fides, 1987, p. 283-309.
- _____, « La praxéologie pastorale: faire théologie selon un paradigme praxéologique », dans *Théologiques*, 1,1 (1993), p. 79-100.

- NOCENT, A., « L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.-P. (éd.), *La réception de Vatican II* (Cogitatio Fidei, 134), Paris, Cerf, 1985, p. 285-302.
- PELCHAT, M., « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans VISSCHER, A.M. (dir.), *Les études pastorales à l'université. Perspective, méthodes et praxis*, Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa, 1990, p. 159-176.
- , « Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence », dans BERNARD, R. et SORDET, J.M., (éd.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique (Le Point Théologique, 57), Paris, Beauchesne, 1993, p. 161-173.
- RAHNER, K., « Pastorale », dans RAHNER, K. et WOGRIMLER, H., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, 7e éd. Paris, Seuil, 1970, p. 341.
- RAYMOND, G., « Les six pôles d'exploration d'une pratique », dans NADEAU, J.-G. (dir.), *La praxéologie pastorale. Orientations et Parcours. Tome 1* (Cahiers d'études pastorales, 4), Montréal, Fides, 1987, p. 107-126.
- SCHUSTER, H., « Caractère et mission de la théologie pastorale », dans *Concilium*, 3(1965), p. 11-20
- SUCHMAN, L., « Plans d'action. Problèmes de représentation de la pratique en sciences cognitives », dans PAHRO, P. et QUÉRÉ, L., (éd.), *Les formes de l'action. Sémantique et Sociologie* (Raisons Pratiques), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 149-170.
- THÉVENOT, L., « L'action qui convient », dans PHARO, P. et QUÉRÉ, L. (éd.), *Les formes de l'action. Sémantique et Sociologie* (Raisons Pratiques), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 39-69
- TROCMÉ, E., « Naissance de l'unité ecclésiale », dans *L & V*, 20, 103 (1971), p. 5-17
- WILDER, A., *Jesus's parables and war of myths*, Philadelphia, Fortress, 1982.
- VON ALLEN, J.J., « L'Église locale parmi les autres Églises locales », dans *Irénikon*, 43 (4e trimestre 1970), p. 512-537

ZÉUNIGA, R., *L'évaluation dans l'action* (Intervenir), Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 1994

c) Analyse

BAYART, F., « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial », dans *Politique Africaine*, 35 (1989), p.3-26

BROWNE, M. (dir.), *The african synode. Documents, reflexions, perspectives*, New York, Africa Faith & Justice Network, 1996

CONGAR, Y., *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969

COSMAO, V., « Postface » à ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1981, p. 255-259

DOMCHÉ, E., « Pour une théologie sous l'arbre », dans *Études théologiques et religieuses*, 58, 1 (1983), p. 5-18

DERROITTE, H., *Le christianisme en Afrique: entre revendication et contestation. Analyse de 25 revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, Louvain, Thèse de doctorat en sciences religieuses, 1992.

_____, « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Voeux pour un concile africain (1977-1989) », dans *NRT*, 115 (1993), p. 560-576

_____, « Les étapes menant à la convocation du « Synode africain » », dans *Église et Mission*, 257 (1990), p 19-29

Des prêtres noirs s'interrogent (Rencontre, 47), Paris, Cerf, 1957.

De VAUCELLES, L., « Les mutations de l'environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire », ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.-P. (éd.), *La réception de Vatican II* (Cogotatio Fidei, 134), Paris, Cerf, 1985, p. 65-84

DIMANDJA, E.T., « Éditorial », dans *Les incidences de la tribalité*, Numéro spécial des *Noraf*, 11, 3 (1988), p.334-335

EBOUSSI BOULAGA, F. « La démission », dans *Spiritus*, 56 (1974), p. 276-287.

- _____, « Pour une catholicité africaine », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 331-370.
- _____, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981
- _____, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.
- _____, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.
- Église et démocratisation en Afrique. Actes de la XIXe Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*, Kinshasa, FCK, 1994
- ELA, J.-M., « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Églises », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 61-69.
- _____, « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 204-217
- _____, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980.
- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- _____, « La relève missionnaire en Afrique » dans NGINDU MUSHETE, A. (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984* (AOTA), Kinshasa, Numéro spécial du *BTA*, 13-14 (Juillet-Décembre 1985), p. 29-47
- _____, « Rencontrer Dieu sur les chemins de l'histoire », « Préface » à CHEZA, M. (éd.), *Le Synode africain. Histoire et textes* (Chrétiens en liberté/ Questions disputées), Paris, Karthala, 1996, p. 7-18
- _____, « De l'assistance à l'autonomie des Églises locales », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1981, p.213-228
- _____, « On n'hérite pas de l'avenir: on le crée », dans ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1982, p. 229-253.

- ESCHLIMANN, J.-P., « L'impensé de l'inculturation », dans *L & V*, 205 (1992), p.17-32.
- GEFFRÉ, C., « En marge du synode africain », dans NDI-AKALLA, J.(dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 55-62.
- HEBGA, M., *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'Église post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976
- _____, « Églises dignes et Églises indignes », dans *Concilium*, 150 (1979), p. 127-134.
- _____, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans NGINDU, M. (dir.), *La mission de l'Église aujourd'hui. La rencontre de Yaoundé 4-11 avril 1984*, Numéro spécial du *BTA*, 13-14 (Janvier-décembre 1985), p. 49-59
- KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1993.
- _____, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi chrétienne en Jésus-Christ* (Chrétiens en liberté), Paris-Yaoundé-Nairobi-Lomé, Karthala-Clé-Ceta-Haho, 1994.
- KALILOMBE, P.A., « Self-reliance de l'Église africaine. Un point de vue catholique », dans *Libération ou adaptation. La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1977, p. 49-74
- KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 1991.
- KANGUDI KABWATILA, « Inculturation et libération en théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa* (2-8 avril 1989), Kinshasa, FCK, 1989, p. 199-209.
- KAUMBA, L. S., « Impasse de la théologie de l'inculturation », dans *Philosophie africaine face aux libérations religieuses*, Kinshasa, FCK, 1990, p. 206-211.
- LAVERDIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression africaine*, Montréal, Bellarmin, 1987
- Libération ou adaptation ? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1978.

- LOURAU, R., *Les analyseurs de l'Église. Analyse institutionnelle en milieu chrétien*, Paris, Anthropos, 1972.
- LUNEAU, R., *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995 (Chrétiens en liberté/ Questions disputées)*, Paris, Karthala, 1997
- MARTELET, G., « Singularité des cultures et universalité du Christ », dans NDI-OKALLA, J. (dir.), *Inculturation et Conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 115-138.
- MBEMBE, A., « Tensions entre Rome et Églises africaines », dans *Le monde diplomatique*, 378 (septembre 1985), p. 1, 10-11
- _____, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988
- _____, « Pauvreté. Dilemmes d'une théologie », dans *Spiritus*, 111 (mai 1988), p. 171-178
- MESSI METOGO, E., *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1985
- _____, « La théologie africaine: pour une véritable inculturation », dans *L & V*, 200 (1990), p. 97-105
- MISAGO, A., « Une interpellation aux Églises africaines », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la XVIIe Semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, FCK, 1989, p. 171-183.
- M'NTEBA, M., « L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures ? », dans *Concilium*, 239 (1992), p. 171-191.
- _____, « Église, société, démocratie en Afrique contemporaine. Les conférences nationales et la figure du président-évêque », dans NDI-OKALLA, J. (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 85-109.
- MONSENGWO, P., « Synode spécial pour l'Afrique. Pertinence et attentes », dans *Quelle Église pour le troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial pour l'Afrique. Actes de la XIIIe Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, 1991, p. 11-20
- _____, « Convocation d'un synode spécial de l'épiscopat africain », dans

- Chânon*, 4-5 (1988-189), p. 79-81
- MOREL, Y., « Démocratisation en Afrique noire. Les « Conférences nationales » », dans *Études*, 376, 6 (juin 1992), p. 733-743
- MPONGO, M.L., « Un « Synode » au lieu d'un concile africain Qu'est-ce à dire ? », dans *RAT*, 18 (1994), p.35-50
- MUDIMBE, V.Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Montréal-Paris, Humanitas-Présence Africaine, 1994.
- _____, « Culture », dans VANDERLINDEN, J. (dir.), *Du Congo au Zaïre 1960-1980. Essai de bilan*, Bruxelles, CRISP, s.d., p. 309-397.
- MVENG, E., « De la sous-mission à la succession », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan(12-17 septembre 1977)*, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 267- 276.
- _____, « Le synode africain, prolégomènes pour un concile africain ? », dans *Conclium*, 239 (1992), p. 149-169
- N'DAYEN, J., « Les rapports des Églises locales avec Rome et le rôle de la conférence des évêques d'Afrique noire », dans *Conclium*, 126 (1977), p. 79-87
- NECKEBROUK, V., *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, Tabora, TMP Book Departement, 1970.
- _____, *Paradoxes de l'inculturation. Les nouveaux habits des Yanomani*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1994.
- NGINDU, M. et HEBGA, M., « Consultation sur le concile africain », dans *BTA*, 6 (1984), p.376-380
- NJOH MOUELLE, E., « Les tâches de la philosophie aujourd'hui, en Afrique », dans *Abbia*, 22 (mai-août 19971), p.41-54.
- PARENT, R., *Une Église de baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal-Paris, Éditions Paulines-Cerf, 1987
- _____, *Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale* (Héritage et Projet, 24), Montréal, Fides, 1981
- PENOUKOU, E.J., *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984

- Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963
- POULAIN, C. et WAGNON, C., *L'Église. Essai de critique radicale*, Paris, Épi, 1969.
- RUTAYISIRE, P., « L'engagement de l'Église du Zaïre pour le développement », dans *Pro Mundi Vita. Études*, 3 (mai 1988), p. 5-13
- SOCIÉTÉ DES MISSIONS AFRICAINES, *L'inculturation en panne*, Lyon, CREDIC, 1991
- TERRAS, C., « Pour comprendre la géopolitique du Vatican en Afrique. Les dix points-clés », dans TERRAS, L. et CAZIER, (dir.), *Petit atlas des Églises africaines. Pour comprendre l'enjeu du christianisme en Afrique*, Lyon, Golias, p.17-24
- TSHIBANGU, T., « Un concile africain est-il opportun ? » dans *BTA*, 10 (1983), p. 165-178
- Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*, Kinshasa, Aide inter-monastique, 1990.
- UZUKWU, E.E., « Naissance et développement d'une Église locale. Difficultés et signes d'espérance », dans *Concilium*, 239 (1992), p.29-36
- _____, « La théologie africaine. À propos de deux livres de Kā Mana », dans *Spiritus*, 136 (septembre 1994), p. 360-363
- _____, *A listening church. Autonomy and Communion in african churches*, Maryknoll (New York), Elochukwu E. Uzukwu, 1996

II. SOURCES D'APPUI

2.1. Magistère et textes pontificaux

BENOÎT XV, *Maximum illud*, du 30 novembre 1919.

Catéchisme de l'Église catholique, Ottawa, Service des Éditions de la Conférence des évêques du Canada, 1992

Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris,

- Le Centurion, 1967.
- Code de droit canonique*, Paris, Cerf-Le Centurion, 1989
- Collectanae Sacrae Congregationis de Propagande Fide*, I, Rome, 1907.
- JEAN XXIII, *Princeps Pastorum*, du 28 novembre 1959
- JEAN-PAUL II, « Discours aux évêques du Zaïre », dans *BTA*, 2, 3 (1980), p. 149-156.
- _____, *Redemptoris hominis*, du 4 mars 1979
- _____, *Catechesi tradendae*, du 16 octobre 1979
- _____, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, du 14 septembre 1995
- LÉON XIII, *Ad extremas Orientis*, du 24 juin 1893
- L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. « Vous serez mes témoins » (Actes 1,8)*, *Lineamenta*, Cité du Vatican, 1990
- L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an deux mille. « Vous serez mes témoins » (Actes 1,8)*, *Instrumentum laboris*, Cité du Vatican, 1993
- PAUL VI, Message *Africae terrarum* du 28 octobre 1967, dans *DC*, 64, 1505 (Novembre 1967), p. 1937-1956.
- _____, Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, 15 janvier 1976
- _____, « Allocution au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar », dans *DC*, 1546 (1969), p.763-765
- PIE XII, *Summi pontificats* de 1939
- _____, Message *Vivamente gradito*, dans *Le Siège apostolique*, 1939, II, p. 163-165.
- SYNODE DES ÉVÊQUES, IIe Assemblée générale, *Justicia in mundo*, 1971

2.2. Écrits sur les Églises d'Afrique

- BRISSON, J.P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion arabe*, Paris, Éditions E. Bocard, 1958
- CHENU, B., *Théologies chrétiennes des tiers mondes. Théologies latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris, Le Centurion, 1987
- CHIPENDA, J., KARAMAGA, A., MUGAMBI, J.N.K. et OMARI C.K., *L'Église d'Afrique. Pour une théologie de la reconstruction (Le défi Africain)*, Nairobi,

- CETA, 1990
- COULON, P. BRASSEUR, P. et les autres, *Libermann(1802-1852). Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, Cerf, 1988.
- DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Église*. Tome I, Paris, Fontemoing, 1906
- ELA, J.-M., LUNEAU, R. et NGENDAKURIYO, C., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Chrétiens en liberté), Paris, Karthala, 1981
- GEFFRÉ, C. et LUNEAU, R., « Les Églises d'Afrique: quel avenir ? », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 9-10.
- HAMANN, .A.G. *La vie quotidienne en Afrique du nord au temps de Saint Augustin*, Paris, Hachette, 1978
- HEBGA, M., « Un malaise grave », dans *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 7-15.
- _____, « Personnalité de l'Église particulière: critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence », dans *BTA*, 3 (1980), p. 23-34
- HURBON, L., « Le pouvoir culturel et politique des Églises en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan, Paris, Présence Africaine, 1978, p. 57-67.
- LUNEAU, R., *Laisse aller mon peuple. Églises d'Afrique au-delà des modèles ?*, Paris, Karthala, 1987.
- MUNONO MUYEMBE, B., *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains* (Études d'éthique chrétienne), Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1995
- MUSEKA, N., *La nomination africaine de Jésus-Christ. Quelle christologie ?* Thèse de doctorat en théologie, inédite, Louvain-La-Neuve, UCL., 1988.
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Tome II. Cyprien et son temps*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966
- PENOUKOU, E. J., *Églises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.
- SAINT-CYPRIEN, *Correspondance, I: Épistulae 1-39; II: Epistulae 40-81*, Paris, Éditions Bayard (Les Belles lettres), 1961/ 1962.

_____, *De l'unité de l'Église catholique* Introduction (Traduction française et notes par Pierre de Labriolle) (Unam Sanctam, 9), Paris, Cerf, 1942.

SEMPORÉ, S., « Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 11-24.

UZUKWU, E.E., « Synode africain-Lineamenta-Point de vue anglophone », dans *Spiritus*, 123 (1992), p. 123-135.

III. AUTRES SOURCES

ALVES, M.S.W.J.T., *Confidentiality in social work*, Washington D.C., The catholic university of america press, 1959

AMSLER, S., *Les actes des prophètes* (Essais Bilbiques, 9), Genève, Labor et Fides, 1985.

ANDRIAMIRADO, S., « Au-then-ti-ci-té », dans *Jeune Afrique*, 1431(1988), p. 74-75.

ARUPPE, P., *Itinéraire d'un jésuite*, Paris, Le Centurion, 1982.

AZEVEDO, M., *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*, Paris, Le Centurion, 1986.

BAME BAME, M., *Le chrétien face aux puissances du mal. Réflexion pastorales sur Éphésiens 6: 10-18* (Défi africain), s.l., CETA, 1995

BANQUE MONDIALE, *Zaire. Situation économique et contraintes*, Washington D.C., Banque internationale pour la reconstruction et le développement, 1980.

BEECKMANS, R., « La croissance de l'économie congolaise depuis le 24 juin 1967 », dans *Z-A*, 53 (1971), p. 147-156.

BIDIMA, J.G., *La palabre. Une juridiction de la parole* (Le bien commun), Paris, Éditions Michalon, 1997

BOFF, L., *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église* (Les relais Desclée), Paris, 1978.

BONNARD, P., *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 21), Paris-Neuchatel, Niestlé S.A-Delachaux, 1948.

- BOONE, O., *Carte ethnique du Congo. Quart-sud-est*(Sciences Humaines, 37), Tervuren, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- BONNE, O., *Carte ethnique de la république du Zaïre. Quart sud-ouest*(Sciences humaines, 78), Tervuren, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1971.
- BOWER, T.R., and DE GASPARIS, P., *Ethics in social research. Protecting the interests of human subjects*, New York, Praeger Publishers, 1978.
- BRAECKMAN, C., *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 1992.
- BRAEKMAN, E., *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, Éditions des Éclaireurs unionistes, 1961.
- BUAKASA, T.k. M., *L'impensé du discours. Kindoki et Nkisi en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa-Bruxelles, Unaza-Cedaf, 1973.
- _____, « Fête des religions au Zaïre », dans *L'Église en Afrique et le pluralisme en théologie*, Numéro spécial de *RAT*, 23-24 (1988), p. 239-250.
- CABRAL, A., *Unité et lutte*, Paris, Maspero, 1970.
- CARRIER, H., *Évangile et Culture. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Médiaspaul, 1987.
- _____, « Psycho-sociologie du lien d'appartenance à l'Église », dans CARRIER, H. et PIN, É., *Essais de sociologie religieuse* (Sociologie aujourd'hui), Paris, Spes, 1967, p. 329-355
- CIERVIDE, J., « Zaïre 1990-1992: éveil du peuple », dans *Z-A*, 264 (1992), p.219-226
- CONGAR, Y., *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982
- _____, *Ministère et communion ecclésiale* (Cogitatio Fidei,191), Paris, Cerf, 1971
- CORNET, J., *Zaïre. Terre de tous les trésors* (Grands Livres), Paris, Éditions Jeune Afrique, 1985.
- CORNEVIN, R., *Le Zaïre* (Que sais-je ?), Paris, PUF, 1972.
- DAMMAN, E., *Les religions de l'Afrique* (Les religions de l'humanité), Paris, Payot, 1964
- De HAES, R., *Les sectes, une interpellation*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1982.

- DELTEIL, G. et KELLER, P., *L'Église disséminée. Itinérance et enracinement* (Théologies Pratiques), Ottawa, Novalis, 1995.
- DENZINGER, H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996.
- De SAINT MOULIN, L., « Essai d'histoire de la population du Zaïre », dans *Z-A*, 217 (sept.1987), p. 389-407.
- DEVISCH, R., « « Le pillage de Jésus », : les Églises de guérison et la villagisation de Kinshasa », dans De VILLERS, G. (éd.), *Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique*, Numéro spécial du Cedaf-asdoc, 19-20(1996), p.91-138.
- De VILLERS, G., *Zaire 1990-1991: faits et dits de la société d'après le regard de la presse*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 1-2 (1992).
- _____, (dir.), *Économie populaire et phénomènes informels au Zaïre et en Afrique*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 3-4 (1992)
- _____, (dir.), *Belgique/ Zaïre. Une histoire en quête d'avenir. Actes des rencontres de Bruxelles(ULB 7-8-9octobre 1993)*, Bruxelles-Paris, Cedaf/Asdoc- L'Harmattan, 1994.
- DIANGENDA, K., *L'histoire du Kimbanguisme*, Kinshasa, Éditions kimbanguistes, 1984.
- DJUNGU-SIMBA, C., *Sandrumba: on démon-cratise ! Recueil de nouvelles*, Kinshasa, Les Éditions du Trottoir, 1994.
- Droits de l'homme. Défi pour la charité ?* Colloque organisé par la Fondation Jean Rodhain. Lourdes 11-13 novembre 1982, Paris, Éditions SOS, 1983
- DUMONT, F., *Le sort de la culture* (Positions Philosophiques), Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1987
- DUNGIA, E., *Mobutu et l'argent du Zaïre. Les révélations d'un diplomate ex-agent des Services Secrets*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- DURAND, A., *Pour une Église partisane*, Paris, Cerf, 1974
- D'ORMERSSON, J., *Presque rien sur presque tout*, Paris, Gallimard, 1996.
- ELA, J.-M., *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.
- ELIZONDO, V., *L'avenir est au métissage*, Paris, Mame, 1987
- ESPEJA, J., *L'Église, mémoire et prophétie* (Théologies), Paris, Cerf, 1987

- FOULQUIÉ, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF, 1962
- GRAN, G. and HULL, G. (éd.), *Zaire. The political economy of underdevelopment*, New York, Gran Guy, 1979.
- GRAWITZ, M., *Méthodes des sciences sociales*, 7e éd., Paris, Dalloz, 1986.
- GUTIÉRREZ, G., *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* (Apologue), Paris, Cerf, 1985
- JARRY, E., « La querelle des rites chinois et malabares », dans *Concilium*, 27 (septembre 1967), p. 65-77
- Jean-Paul II au Zaïre et en République du Congo. Allocutions et discours divers*, Kinshasa, Édition du Secrétariat général de l'épiscopat, 1984
- KABONGO-MBAYA, P., *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature* (Homme et Société), Paris, Karthala, 1992.
- _____, « Les Églises et la lutte pour la démocratie au Zaïre », dans De VILLERS, (dir.), *Belgique/Zaïre. Une histoire en quête d'avenir. Actes des rencontres de Bruxelles* (ULB, 7-8-9 octobre 1993), Bruxelles-Paris, Cedaf/asdoc-L'Harmattan, 1994.
- KABUYA, K., « Stabilisation économique et financière au Zaïre: limites et exigences » dans *Z-A*, 145 (1980), p. 263-274.
- KAKUNDA MADILU, S., « Réflexions d'une laïque zairoise », dans CHEZA, M. (éd.), *Le Synode africain. Histoire et textes* (Chrétiens en liberté/Questions disputées), Paris, Karthala, 1996, p. 393-404.
- KAMITATU-MASSAMBA, C., *Zaïre. Le pouvoir à la portée du peuple*, Paris, L'Harmattan, 1977.
- KANGAFU, K.G., *Discours sur l'authenticité*, Kinshasa, Les Presses Africaines, 1973.
- KAUMBA, L. S., *Dimensions de l'identité. Approche phénoménologique dans l'univers romanesque de Mudimbe*, Thèse de doctorat en philosophie, Louvain-La-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1986
- KIKASSA, M., « Les problèmes actuels de l'économie zairoise », dans *Z-A*, 124 (1978), p. 195-205.
- _____, « Conjoncture économique du Zaïre », dans *Z-A*, 193 (1985),

- p. 133-144.
- _____, « La stabilisation des entreprises zaïrianisées et radicalisées », dans *Z-A*, 102 (1976), p. 89-98.
- _____, « De la « stabilisation » au « redressement » des entreprises zaïrianisées et radicalisées », dans *Z-A*, 109 (1976), p. 517-525.
- _____, « Le phénomène « Enfants de la rue », à Kinshasa »: 4. Échange et mise en commun d'expériences », dans *Z-A*, 295 (1995), p. 279-283.
- KÜNG, H., *L'Église. I.* (Traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Evrard), 4^{éd.}, Paris, DDB, 1968.
- _____, *Qu'est-ce que l'Église ?* (Traduit de l'allemand par H. Rochais et J. Evrard), Paris, DDB, 1972.
- LANNE, D.E., « Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^e siècle) », dans *Istina*, 8 (1961-1962), p. 227-256.
- LAPLANTINE, F. et NOUSS, A., *Le métissage* (Dominos), Paris, Flammarion, 1997
- LECLERCQ, H., « L'économie populaire informelle de Kinshasa, approche macro-économique », dans *Z-A*, 271 (1993), p. 17-36.
- LEGRAND, G., *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, Bordas, 1986
- Le manifeste de la conscience noire*, Kinshasa, 1956.
- LUDIONGO, N., « Rapports sectes et pouvoirs politiques: aspects juridiques des sectes » dans *Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent. Actes du 4^e colloque international du Cera (14-21 novembre 1992)*, Kinshasa, FCK, 1994, p. 355-374.
- LUZBAK, L.J., *L'Église et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique* (Tradition et Renouveau, 4), Bruxelles, Lumen Vitae, 1968.
- MABIKA KALANDA, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, 1967.
- MAC GAFFEY, J., *Entrepreneurs and parasites. The struggle for indigenous capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MAKANZU, M., *L'Histoire de l'ÉCZ*, Kinshasa, Cedi, 1973.
- MAKWALA, M., « The trade in food Crops, manufactured goods and mineral products in the frontierzone of Luozi », dans MAC GRAFFEY, J. and others,

The real economy of Zaïre: The contribution of Smuggling and others unofficial activities of national wealth, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 97-123.

- MARINS, J. « Les communautés ecclésiales de base en Amérique latine », dans *Concilium*, 104 (1975), p. 31-40.
- MARLÉ, R., *Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères* (Christianisme en mouvement), Tournai, Castermann, 1967
- MAURIER, H., *Le paganisme* (Horizon du croyant), Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988.
- _____, *Les missions, religions et civilisations confrontées à l'Universalisme* (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 1993
- MBAYA, K. et STREIFFELER, *Zaïre. Village, ville et campagne* (Alternatives paysanne), Paris, L'Harmattan, 1992.
- MBUZE-NSOMI, L., *Aux sources d'une révolution* (Vie civique), Kinshasa, Les Presses Africaines, 1973.
- MOBUTU SESE SEKO, K.W., *Mobutu: Discours, allocutions et Messages 1965-1975. Tome 2*, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1975.
- _____, *Discours du 30 novembre 1973 devant le Conseil législatif national*, Kinshasa, Département de l'orientation nationale, 1973.
- _____, *Discours à la tribune des Nations Unies à New York jeudi 13 octobre 1973*, Kinshasa, 1973
- _____, *Mobutu. Dignité pour l'Afrique. Entretien avec Jean-Louis Remillieux*, Paris, Albin Michel, 1986.
- MUBAKE, M., « Économie souterraine et secteur informel au Zaïre: caractéristiques et fonctions », dans *Z-A*, 188 (1984), p. 263-272.
- MUDIMBE, V. Y., *Déchirures. Poèmes*, Kinshasa, Éditions du mont noir, 1972
- _____, *Réflexions sur la vie quotidienne* (Objectif 80), Kinshasa, Éditions du mont noir, 1972
- _____, *Autour de la nation. Essai*, Kinshasa, Éditions du mont noir, 1972
- _____, *Entraille, précédé de Fulgurances d'une lézarde. Poèmes*, Paris, Éditions Germain-des-Prés, 1973

- _____, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie. Essai*, Lausanne, L'âge d'homme, 1974
- _____, *Les fuseaux parfois... Poèmes*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1974
- _____, *Le bel immonde*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- _____, *Carnets d'Amérique. Journal*, Paris, Éditions Saint-Germain-des-Prés, 1976.
- _____, *L'écart. Récit*, Paris, Présence Africaine, 1979
- _____, *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982
- _____, *Shaba deux. Les carnets de Mère Gertrude*, Paris, Présence Africaine, 1989
- MULAGO, G.C.M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, PUZ, 1973.
- MUSASA, K., « Réflexions sur la prolifération des sectes à Lubumbashi », dans *Sectes, cultures et sociétés. Actes du 4e colloque du CERA (14-21 novembre 1992)*, Kinshasa, FCK, 1994, p. 303-320.
- MUTEBA-TSHITENGE, *Zaire: combat pour la deuxième indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- MWANANA, M., *Le général Mobutu Sese Seko parle du nationalisme zaïrois authentique*, Kinshasa, Okapi, s.d.
- NDAYWEL à ZIEM, I., *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 6 (1993).
- NGALULA, TSHIANDA, J., « L'expression « Églises indépendantes africaines »: un usage problématique en contexte zaïrois », dans *RAT*, 18 (1994), p. 249-260.
- NGANDU, P., « Lettre à un universitaire zaïrois », dans *Politique Africaine*, 41 (Mars 1991), p. 41-48.
- NGONDO, a P., de SAINT MOULIN, L. et TAMBASHE, O., « La population du Zaïre à la veille des élections de 1993 et 1994 », dans *Z-A.*, 268 (oct.1992), p. 487-506.
- NGUB'USIM, M.K., « Cette créativité qui fait survivre les jeunes de la rue à

- Kisangani », dans *Z-A*, 215 (1987), p. 261-272.
- NTAMBWE, K., « Le « Likelemba » et le « Moziki »: nature et problèmes socio-juridiques en droit privé zaïrois », dans *Z-A*, 177 (1983), p. 431-440.
- _____, « Le prêt usuraire: son histoire en général et sa pratique dans la société zaïroise. À propos de la pratique dite « banque Lambert », dans *Z-A*, 175 (1983), p 281- 293.
- OBENGA, T., *Le Zaïre. Civilisations traditionnelles et culture moderne* (Archives Culturelles d'Afrique Centrale), Paris, Présence Africaine, 1977.
- OMASOMBO, T., « Exclus des prêts bancaires, ils sont ailleurs », dans De VILLERS, G.(dir.), *Économie populaire et phénomènes informels au Zaïre*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 3-4 (1992), p. 81-96.
- _____, MURHEGA, M, NAGIFI, D. et SHABANZA, K., « Les kadhaf: revendeurs « non -officiels » de carburant », dans De VILLERS, G, (dir.), *Économie populaire et phénomène informels au Zaïre*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 3-4 (1992), p. 60-80.
- POUPARD, P., *Église & Cultures. Jalons pour une pastorale de l'intelligence*, Paris, Éditions SOS, 1980.
- PROANO, L., *Pour une Église libératrice*, Paris, Cerf, 1973
- QUIVY, R. et VAN CAMPENHOUDT, L., *Manuel de recherche en sciences sociales*, 2e éd., Paris, Dunod, 1995.
- RAYMAEKERS, P. et DEROCHE, H., *L'administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale(1921-1957)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 1983.
- RICOEUR, P., *Temps et récit. III. Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985
- _____, *Du texte à l'action. Essai herméneutique, II (Esprit)*, Paris, Seuil, 1986
- _____, « Le pardon peut-il guérir ? », dans *Esprit*, 210 (1994), p. 77-82
- SAKOMBI, I., *L'Authenticité à Dakar*, Numéro spécial de *Culture au Zaïre et en Afrique*, *Revue des sciences de l'homme-ONRD*, 1 (1973).
- SAMBA, K., *Phénomène d'ethnicité et conflits ethno-politiques en Afrique noire post-coloniale*, Kinshasa, PUZ, 1982

- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (Cogitatio Fidei, 166), Paris, Cerf, 1992
- SCHOLL-LATOURE, P., *Mort sur le grand fleuve. Du Congo au Zaïre. Chronique d'une indépendance* (Documents), Paris, Presses de la cité, 1988.
- Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent.* Actes du 4e colloque international du CERA (14-21 novembre 1992), Kinshasa, FCK, 1994.
- SEGERS, J., « L'économie congolaise », dans *Congo-Afrique*, 15 (1963), p.143-150.
- _____, « L'économie congolaise après cinq années d'indépendance », dans *Congo-Afrique*, 31 (1965), p. 243-251.
- SELLTIZ, C., WRIGHTMAN, S.L., COOK, W.S. et les autres, *Les méthodes de recherche en sciences sociales*, Montréal, Éditions HRW, 1977.
- SENGHOR, L.S., *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993
- SINDA, M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme, Matsouanisme-autres mouvements. Précédé de Les Christ noirs par Bastide R* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1972.
- SOULETIE, J.-L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective de Jürgen Moltmann* (Cogitatio Fidei, 201), Paris, Cerf, 1997
- TABLE DE CONCERTATION SUR LES DROITS HUMAINS AU ZAÏRE, *Zaïre 1992-1996: Chronique d'une transition inachevée* (Préface de J.-F. Ploquin et Posface de P. Rosenblum), Vol. 1 & 2, Paris, L'Harmattan, 1996.
- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue* (Traduit du néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence Africaine, 1949
- THASINDA UBA THASINDA, H., *Zaïre:les princes de l'invisible.L'Afrique bâillonnée par le parti unique*, Caen, Éditions C'est-à-dire, 1992.
- THIEL, J.F., *La situation religieuse des Mbiem* (CEEBA, II,1), Bandundu, CEEBA, 1972.
- THOMAS, L.V. et LUNEAU, R., *Terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1975
- TILLARD, J.-M.R., *Église d'Églises* (Cogitatio Fidei, 143), Paris, Cerf, 1987
- _____, *Chair d'Église, chair du Christ* (Cogitatio Fidei, 168), Paris, Cerf, 1992
- _____, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio Fidei,

- 191), Paris, Cerf, 1995.
- Traduction oecuménique de la Bible*, Paris-Pierrefitte, Cerf-Société Biblique française, 1989
- TODOROV, T., « La mémoire et ses abus », dans *Esprit*, 193 (1993), p. 34-44
- TOURAINÉ, A., *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965.
- VALADIER, P., *L'Église en procès. Catholicisme en société moderne* (Liberté de l'esprit), Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- VAN PARYS, J.-M., « Les sectes religieuses, encore... », dans *Z-A*, 247-248 (1990), p.369-374.
- VANSINA, J., *Introduction à l'ethnologie du Congo*, Bruxelles, CRISP, 1966.
- VERINAUD, J., « Locale ? Particulière ? Mais au fond: quelle Église ? », dans *Spiritus*, 65 (1976), p. 339-348
- VENETZ, H.-J., *C'est ainsi que l'Église a commencé* (Théologies), Paris, Cerf, 1986
- VON RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1965
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10e éd., Paris, PUF, 1988
- WILLAME, J.-C., *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée* (24 avril- 22 septembre 1991), Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 5-6 (1991).
- _____, *Chronique d'une opposition politique: l'UDPS (1978-1987)*, Numéro spécial du Cedaf-Asdoc, 7-8 (décembre 1987).
- WING, V., *Études Bangongo, sociologie, religion et magie*, Bruxelles, DDB, 1959.
- YOUNG, C., *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa, Éditions Universitaires du Congo-Contre de Recherche et d'information socio-politique, 1968.

ANNEXES

ANNEXE 1

QUESTIONNAIRES D'ENQUÊTES

A. Questionnaire 1

MUTEBA FULGENCE
Université de Montréal

DIOCÈSE ET PAROISSE :

FONCTION DANS L'Église :

- 1) Présenter votre diocèse, votre paroisse et votre lieu d'insertion (structures, caractéristiques du milieu...)

- 2) Quelles sont les forces, les faiblesses, les dynamismes dans votre milieu ? Que fait concrètement l'Église Catholique pour y répondre ? Connaissez-vous les leaders de votre milieu ? Qu'est-ce qu'ils disent ?

- 3) En parlant d'Église, à quoi et à qui pensez-vous ?

- 4) Avez-vous une pastorale d'ensemble dans votre diocèse ? Quels en sont les secteurs ? Quelles sont les structures qui existent dans votre diocèse et dans votre paroisse (Conseil diocésain de pastorale, Conseil financier, Commission de catéchèse,...) ?

- 5) Donnez moi les domaines de la vie ecclésiale où vous vous sentez le plus à l'aise (CEB, groupes charismatiques...). Voulez-vous me parler des difficultés que vous éprouvez en Église en tant que chrétien (ne) catholique de votre milieu d'origine (ethnie...).

- 6) - Depuis quand a-t-on érigé les CEB : a) dans votre diocèse ?
b) dans votre paroisse ?

-À quelle fréquence y célèbre-t-on le rite zaïrois de la messe ?

- 7) Dans sa manière d'être présente au monde, de s'organiser... l'Église est-elle proche des gens ? Selon vous, qu'est-ce qui lui manque ou qu'est-ce qu'elle a d'exceptionnel ?

- 8) Qu'est-ce que les non catholiques de votre milieu reprochent à l'Église ? À votre avis, pour quoi les catholiques vont dans les sectes, fréquentent les devins ou coservent (ou acquièrent) les fétiches ?
- 9) Pensez-vous que l'Église catholique du Zaïre a un rôle particulier à jouer dans la société, en cette période de démocratisation et dans l'avenir ? Lequel ?
- 10) Est-ce que l'Église catholique du Zaïre est authentiquement zaïroise ? Si oui, en quoi l'est-elle ? Si non, que doit-elle faire pour l'être ?

Merci

B. Questionnaire 2.

MUTEBA FULGENCE
Université de Montréal

DIOCÈSE ET PAROISSE :

STATUT DANS L'ÉGLISE :

- 1) En parlant d'Église, à quoi et à qui pensez-vous ?
- 2) Quels sont les progrès que l'Église catholique a connus dans sa manière d'être présente au monde, d'accomplir sa mission etc. depuis les années 1960 ? Quelles sont ses forces, ses faiblesses... ? Que souhaiteriez-vous davantage souligné ou promu en Église aujourd'hui ?
- 3) Eu égard à la conjoncture socio-politique, économique et culturelle, que devrait faire l'Église catholique pour mieux jouer son rôle dans la société zaïroise d'aujourd'hui ?
- 4) En tant que chrétien(ne) et muntu, comment vous sentez-vous dans les structures actuelles de l'Église catholique en milieu zaïrois ?
- 5) Pensez-vous qu'il y ait, dans l'Église catholique, une préoccupation vis-à-vis des questions existentielle des gens ?
- 6) De quelle manière les chrétien(ne)s de votre milieu se comportent-ils(elles) vis-à-vis de la sorcellerie, de la malédiction, du culte des ancêtres, de la polygamie... et autres phénomènes connexes ? (Donnez les faits si possibles).

- 7) Selon vous, comment les catholiques vivent-ils leur foi chrétienne devant les défis qui caractérisent la société zairois actuelle ?
- 8) À votre avis, a-t-on, au Zaïre, une Église authentiquement africaine ? Expliquez-vous ?
- 9) - Qu'est-ce qui attire certains chrétiens :
 - a) dans les sectes
 - b) dans les pratiques « païennes »- Qu'est-ce que les chrétien(ne)s reprochent à l'Église catholique ?

Merci pour la collaboration.

ANNEXE 2

Extrait de l'éditorial d'*Afrique chrétienne* faussement attribué au Cardinal Malula avant son exil à Rome (12 février-28 juin 1972)¹

« Allons-nous exhumer de la nuit du passé une « philosophie africaine originale » qui n'a pu être, si du moins elle a un jour existé, que l'expression d'une situation et d'une vie sociale à jamais périmée ? C'est dire que la redécouverte d'une telle conception de la vie ne saurait résoudre notre problème actuel, ni nous aider à vivre dans le monde moderne. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres, leur conception de la vie ne saurait non plus être la nôtre.

Il est important que nous sachions cela clairement pour que nous ne perdions pas notre temps à bavarder d'une « négritude » un peu dépassée...

L'enjeu n'est plus pour nous d'obtenir la reconnaissance d'un droit, mais bien d'exercer ce droit. Il faut passer aux actes et imposer par des réalisations de tous ordres notre dignité d'hommes africains; la question ne pas de brandir des slogans sur notre originalité, nos valeurs..., mais bien de mettre en oeuvre aux yeux du monde cette originalité et ces valeurs.

Nous ne réussirons pas cela en déterrants les vieilles conceptions de la vie qui ont fait la faiblesse de nos ancêtres devant la colonisation. Ce n'est pas en ressuscitant une philosophie que nos déroutes passées ont condamnée que nous gagnerons les batailles du monde moderne », *DIA*, 18 janvier 1972

¹ Nos enquêtes nous ont révélé que ce texte avait été rédigé par un Père scheutiste belge.

ANNEXE 3

Résolutions et recommandations de la XVIIIe Semaine théologique de Kinshasa sur le Synode africain¹

Carrefour 1 : Une Église évangélisatrice

1. Le groupe souhaite que la formation des agents pastoraux soit ouverte aux réalités du milieu dans lequel ils travaillent et aux signes des temps.
2. Que la formation des agents soit polyvalente, qu'elle intègre des questions de développement, de gestion, de santé, etc.
3. Que des agents pastoraux s'adonnent à l'apprentissage des langues et coutumes locales.
4. Que la formation dans les séminaires et les scolasticats tienne aussi compte des richesses et valeurs tirées de la tradition africaine.
5. Que l'on crée en Afrique des instituts de formation à l'évangélisation qui s'occuperaient de la formation et du recyclage des agents pastoraux.
6. Que l'on insère dans la formation des agents pastoraux une connaissance des moyens de communication moderne et traditionnelle.
7. Que les religieux (non prêtres) et les religieuses aient une formation théologique solide, selon les différents charismes.
8. Que les animateurs pastoraux laïcs aient une formation théologique et spirituelle solide.
9. Il faut une reconnaissance des charismes qui permette à chacun de retrouver sa place et d'exercer le rôle qu'on attend de lui au sein de l'Église. Pour ce faire, l'Église doit promouvoir l'ecclésiologie communionnelle.
10. Que les ministères laïcs tels qu'ils existent à Kinshasa et dans d'autres diocèses du Zaïre conformément au canon 517,2 soient développés et diversifiés dans les Églises d'Afrique.
11. Que les agents pastoraux se signalent par un esprit d'unité.
12. Le groupe souhaite que le Synode spécial des évêques pour l'Afrique réaffirme l'option préférentielle pour les pauvres sans négliger l'évangélisation des nantis.
13. Que les conférences épiscopales nationales fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour accélérer la diffusion des lineamenta et du questionnaire dans les paroisses et les communautés de base.
14. Que les théologiens prennent le temps de rencontrer les communautés locales (paroisses, communautés de base, mouvements) pour se mettre à leur écoute et les accompagner sur le chemin d'inculturation.
15. Que l'Église reconnaisse l'importance des moyens de communication dans le monde moderne et promeuve leur utilisation dans la pastorale.

¹ Cf. *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la XVIIIe Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, FCK, 1991.

16. Que l'Église développe une théologie de communication et assure une catéchèse des utilisateurs dans la pastorale.
17. Que l'Église utilise au maximum les moyens de communication sociale existants et crée, au besoin, des stations de radio au niveau des provinces ecclésiastiques même si cela exige beaucoup de moyens financiers et matériels ; que l'on songe à la création d'un organe d'expression, par exemple un journal catholique.
18. Que l'on ne néglige pas les moyens traditionnels de communication (art oratoire).
19. Que l'on crée un centre de production des médias.

Carrefour 2 : Une Église inculturée

1. Dans la recherche de notre spécificité, que soit sauvegardé le souci de l'unité et de l'universalité ecclésiale
2. Que soient créées et encouragées des commissions de recherche, d'étude et de mise en chantier des résultats de différentes recherches, et que des centres d'expérimentation soient autorisés à cette fin.
3. Que, dans le processus d'inculturation, s'installe un climat de confiance entre les évêques et les théologiens. Que ces derniers accompagnent les premiers dans les travaux du prochain synode sur l'Afrique.
4. Que soient inscrites aux préoccupations synodales la création et la promotion d'un rite africain avec sa théologie, sa liturgie, sa pastorale, sa spiritualité et son code de droit canonique.
5. Que l'Église d'Afrique stimule l'élaboration d'une sorte de « Summa Theologiae Africanae » dont le but est de repenser la totalité du message chrétien à la lumière du contexte socio-culturel africain. Cette tâche ne peut être menée à bien que par des équipes regroupant les théologiens africains.
6. Pour permettre à la base d'assimiler le processus d'inculturation en cours, que soit traduit en langues locales le fruit de recherches théologiques.
7. Qu'une place éminente soit accordée aux CEB, véritables lieux de fermentation et du vécu concret de la démarche de l'évangélisation en profondeur (option fondamentale et préférentielle de nos Églises) et que ce contact avec la base dicte les options de notre Église.
8. Que le mode d'exercice du pouvoir dans l'Église soit imprégné de l'esprit évangélique de service, vrai sens du pouvoir ecclésial.
9. Que soient mises sur pied des méthodes de collecte, de lecture et d'interprétation des traditions (orales et écrites). Qu'un travail similaire soit effectué sur les vestiges archéologiques en vue de leur actualisation. Que les Facultés et Centres de recherches encouragent la création d'une banque de données et d'un laboratoire de traitement de ces données.
10. Que nos héros traditionnels au cœur droit soient valorisés par la mise en exergue de leurs vertus dans l'éducation humaine et dans la formation catéchétique de nos jeunes. Dans le processus de l'inculturation de la liturgie en Afrique, qu'on veille à éduquer nos frères chrétiens à une compréhension en profondeur du mystère du salut célébré à travers l'apparat artistique (danse et accoutrement).
11. Qu'on développe la connaissance de la base par l'initiation de chrétiens aux méthodes de lecture des Écritures.

12. Qu'on éduque également les chrétiens à la connaissance lucide des « textes » traditionnels (légendes, proverbes, contes, récits...) afin d'y discerner ceux qui les ouvrent le mieux à la rencontre du Christ.
13. Que l'évangélisation en profondeur soit menée selon les exigences de la méthode pastorale dialogique favorisant le rencontre entre évangile et culture en visant la transfiguration de la culture par le mystère pascal.
14. Qu'en inculturation on évite les disparités et les clivages particuliers pour mettre en lumière le patrimoine culturel commun, base d'unité et de dialogue de l'Église africaine ; qu'on évalue en ce domaine les travaux antérieurs et qu'on prenne en compte les résolutions non réalisées.
15. Qu'on encourage un travail en profondeur et multidisciplinaire sur l'héritage traditionnel qui garde son entière importance.
16. Que tout effort d'inculturation reste ouvert au dialogue avec les autres Églises et religions.

Que l'inculturation développe l'esprit de générosité, de partage et de don de soi pour susciter des solidarités africaines solides et organiser la charité sociale au niveau des diocèses et des Conférences Épiscopales de toute l'Afrique (Aumône panafricaine et lutte contre l'individualisme et indifférence devant les sinistres, malheurs et misères humaines).

Carrefour 3 : Église et Monde

1. Que l'Église africaine du troisième millénaire vise le développement intégral par des actions de libération, en conscientisant les gens et en analysant les problèmes jusqu'aux racines structurelles et mentales (dans les domaines économique, politique, socio-culturel et religieux), en évitant de s'aligner sur le modèle de développement occidental.
2. Que les Églises locales fassent une étude approfondie des voies et moyens de leur autofinancement.
3. a) Que l'on prévoie pour les laïcs la possibilité d'exercer un droit de gestion au niveau des paroisses et des diocèses. Qu'on revalorise à cet effet le « conseil pour les affaires économiques » au niveau des diocèses.
- b) Qu'on désapprouve et sanctionne de façon exemplaire ceux qui détournent les biens de l'Église.
 - c) Que le clergé soit prêt à mettre en question son niveau de vie en référence au niveau de vie moyen de la population. Qu'il ait un dialogue entre le prêtre et la communauté chrétienne en ce qui concerne les aides familiales qui lui sont demandées. Et qu'au niveau de l'Église locale soit examinée et statuée la question de l'aide que le prêtre peut apporter à sa famille.
 - d) Que les agents de l'évangélisation soient plus proches des gens et plus préoccupés de leur vie quotidienne et concrète (être tout à tous, comme dit saint Paul). Qu'ils s'investissent dans les communautés ecclésiales de base pour mieux assurer la présence de l'Église dans les milieux de vie. Qu'ils favorisent les contacts personnels avec les chrétiens afin de les aider à vivre la tension entre leur foi et les croyances et pratiques traditionnelles.

4. Que les enquêtes préliminaires à la nomination des évêques et des curés soient étendues aux laïcs dans un esprit de consultation et de dialogue.
 5. Que les Églises d'Afrique se montrent plus missionnaires.
 6. Que les jeunes qui ont terminé le cycle de catéchèses soient mieux encadrés dans les paroisses.
 7. Que l'Église reconnaisse aux femmes leurs richesses spécifiques et qu'elle leur confie des responsabilités importantes au sein du peuple de Dieu.
 8. Compte tenu du grand décalage entre la formation profane et la formation spirituelle des intellectuels laïcs, que l'Église poursuive leur formation spirituelle permanente.
 9. Pour arriver à un ordre juridique propre :
 - a) Que les canonistes se mettent à l'étude des institutions et de la jurisprudence coutumière et qu'ils analysent leurs mécanismes pour d'éventuelles contributions à l'élaboration d'un droit canonique particulier.
 - b) Que chaque Conférence Épiscopale provinciale ou nationale constitue une commission ou un comité de canonistes qui exploiterait les conclusions de différentes études de la Conférence pour élaborer un droit canonique particulier.
 - c) Que chaque diocèse s'attelle à former quelques canonistes pour s'occuper des institutions juridiques diocésaines et aider l'évêque dans sa fonction judiciaire (législation).
 - d) Que les synodes diocésains ne soient pas un simple lieu de réflexion sur les problèmes pastoraux dont les conclusions iraient moisir dans les archives, mais que l'Évêque, avec l'aide des canonistes, exploite ces conclusions pour élaborer de vraies lois particulières au service de la communauté chrétienne comme un cadre juridique particulier.
 - e) Que les provinces ecclésiastiques et les conférences nationales songent à convoquer un concile provincial ou plénier qui serait le lieu par excellence de création d'un ordre juridique particulier, compte tenu des différentes situations locales de la province ou de la nation.
 10. Que la tenue du synode spécial des évêques pour l'Afrique soit considérée comme une étape préparatoire à la tenue d'un concile régional africain.
 11. Que les théologiens et les canonistes collaborent et coopèrent, spécialement durant la tenue de ces assemblées des évêques, pour promouvoir l'éclosion d'un ordre juridique particulier.
- Qu'en prenant appui sur les documents officiels du magistère, les pasteurs et les laïcs dépassent les réflexes de peur et d'hésitation et s'engagent résolument dans le processus d'inculturation en profondeur.

Fait à Kinshasa, le 27 avril 1991.

Les participants.