

BR
20.5
UL
2000
M939
1

MPIMPA FIAMBA NESTOR

L'ÉMERGENCE D'UNE ÉGLISE LOCALE AU DIOCÈSE D'IDIOFA
AU CONGO-ZAÏRE

TOME I

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

AOÛT 2000



RÉSUMÉ LONG

Après avoir retracé succinctement les origines lointaines du diocèse d'Idiofa au Congo-Zaïre, nous avons identifié aisément les nombreux défis à relever au seuil de ce nouveau millénaire. Pour ce faire, il nous a fallu nous replonger dans l'histoire de la colonisation belge pour mieux situer les enjeux fondamentaux. Car le diocèse d'Idiofa est né dans le prolongement direct de l'évangélisation du Congo-Belge par les missionnaires belges. Il est donc le fruit du savoir-faire et des limites des missionnaires Oblats de Marie Immaculée.

Aussi avons-nous eu recours à l'histoire profane et ecclésiastique, à l'anthropologie, à la sociologie, à la pastorale, au droit canon, à la catéchèse et la missiologie pour faire ressortir la continuité et la discontinuité dans l'évangélisation missionnaire. Cette évangélisation s'est faite dans la violence psychologique, morale et parfois physique.

Avec la nomination des premiers évêques autochtones, s'ouvrait une nouvelle page de la mission au Congo. Un tel mouvement recevra une nouvelle impulsion avec la tenue du Concile Vatican II entre 1962 et 1965. Malgré tout, et bien que Vatican II constitue un tournant dans l'Église catholique, le diocèse d'Idiofa fonctionne suivant le modèle du Concile Vatican I. C'est pour cela que nous posons le problème de sa revalorisation à travers l'hypothèse de la triple autonomie : décisionnelle, apostolique et financière.

Bien que la conjoncture internationale crée des disparités entre le Nord et le Sud, dorénavant, chaque Église locale est appelée à se prendre en main plutôt que de compter toujours sur l'aide financière de l'Occident. En clair, d'un côté, il y a surdéveloppement, de l'autre, on assiste au développement du sous-développement.

Bien plus, la nouvelle ecclésiologie issue du Concile Vatican II appelle désormais un nouveau rôle chez les missionnaires afin que le clergé local puisse lui-même gouverner et gérer l'Église dont il est responsable. t à ce prix seulement que la nouvelle évangélisation pourra se réaliser aussi dans sa méthode que dans ses enj

RÉSUMÉ COURT

L'émergence d'une Église locale au diocèse d'Idiofa au Congo-Zaïre pose clairement le problème de la revalorisation des Églises locales après le Concile Vatican II. Car, on sait combien la conquête de la gentilité, en passant par la fin de l'épopée missionnaire interroge les responsables des Églises locales. D'un côté, il y a surdéveloppement, de l'autre, on assiste au développement du sous-développement. Il y a désormais urgence de favoriser une triple autonomie : décisionnelle, apostolique et financière dans chaque Église. Par ailleurs, la nouvelle évangélisation sera l'oeuvre du clergé local.

AVANT-PROPOS

Lorsque j'arrivais au Canada, le 7 novembre 1992, j'étais loin d'imaginer combien mon cheminement serait à la fois rocailleux et parsemé d'embûches de tout genre. Et pourtant, je tenais à réaliser ce rêve d'enfance enfoui dans le secret de mon cœur en amorçant une spécialisation en théologie loin de la culture et de réalités socio-religieuses de l'Afrique. D'année en année, j'ai vite compris que toute victoire commence inéluctablement par un petit rêve et rien ne peut s'obtenir sans le goût de l'effort quotidien.

Avec fierté, je puis redire avec saint Jean : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » ; (bandeko), « bozala motema mpiko, nalongi banguna » ; (bampangi) « beno vanda na kikesa, mono me nunga ntoto » (Jn 16, 33).

Dans la vie, il n'est peut-être aucun devoir plus agréable que celui de savoir dire merci, ce vocable dont on abuse à force d'usages souvent anodins au point de le vider de son sens plénier. Après quasiment huit ans au Canada, j'ai pu tisser des nouvelles relations ici et là selon les contingences du temps et de lieu.

Cette dissertation doctorale n'aurait jamais abouti sans la perspicacité de Raymond Lemieux qui en a assuré la direction malgré ses nombreuses occupations. Son intérêt, sa probité intellectuelle et son ouverture d'esprit m'ont permis d'espérer réaliser pleinement ce travail de recherche. Il a su préciser mes idées en regard de son univers socio-religieux sans le moindre préjugé. Qu'il soit fier de m'avoir accompagné jusqu'à ce jour fatidique pour honorer son engagement pris depuis l'hiver 1998.

Je n'oublie pas les autres membres du jury de ma thèse, notamment Jacques Racine, André Couture et Carolyn Sharp dont les suggestions et les judicieux conseils m'ont été d'un secours inoubliable voire précieux dans l'amélioration et la confection finale de ce travail de recherche. Avec compétence, ils ont apprécié mes efforts pour que désormais l'Université Laval puisse reconnaître la valeur de cette thèse.

Ma pensée va ensuite à Mgr Eugène Biletsi, ancien évêque d'Idiofa, décédé inopinément à Kinshasa, le 2 décembre 1997. Il m'a toujours fait confiance et Dieu seul sait si je la méritais. Très tôt, il a cru à mes potentialités intellectuelles, à mon sens de responsabilité et surtout à mon engagement dans l'Église locale d'Idiofa en m'envoyant aux études.

Ma gratitude la plus profonde va droit à Mgr Charles Valois, évêque émérite du diocèse de St-Jérôme au Canada. En parrainant mon entrée au Canada, il a fait preuve du sens de l'universalité du sacerdoce et de l'Église au-delà de frontières canoniques. À sa suite, je pense également à son successeur, Mgr Gilles Cazabon.

Grâce au service pastoral de l'Université Laval, j'ai pu facilement m'intégrer à la Cité universitaire. Je voudrais souligner spécialement le rôle exceptionnel de Pierre Grégoire, ancien aumônier, qui m'a accueilli comme un frère et un confrère dans le presbytérat.

Les Soeurs du Bon-Pasteur de Québec méritent toute ma reconnaissance pour m'avoir offert un ministère régulier alors que je n'avais aucun espoir d'en trouver à Québec même. Elles m'ont fait confiance sans trop me connaître et j'espère m'être acquitté d'une si lourde tâche auprès d'elles. Je songe particulièrement aux soeurs Angéline Drouin, à Cécile Landry et à Pierrette Sirois qui, durant quelques années consécutives, m'ont renouvelé leur appréciation.

De manière spéciale, je remercie soeur Jeanne d'Arc Marcoux, missionnaire dominicaine adoratrice de Beauport qui m'a mis en contact avec les paroisses de Notre-Dame de la Nativité et Ste-Getrude où j'ai été vicaire dominical. Sa spontanéité doublée de simplicité m'a soutenu depuis 1996. À travers elle, j'évoque le souvenir de toutes les équipes sacerdotales de Ste-Getrude et de Notre-Dame de la Nativité avec lesquelles j'ai collaboré à Beauport.

À l'Université de Montréal, je garde un souvenir édifiant de Jean-Guy Nadeau en Théologie et de Gabriel Gagnon en Sociologie. C'est grâce à leurs recommandations que j'ai pu poursuivre ma spécialisation en Théologie à l'Université Laval depuis l'automne 1995.

Je n'oublierai pas les amis de St-Eustache, de St-Jérôme et de Beauport dont le réconfort et le soutien m'ont été d'un secours non négligeable. À temps et à contretemps, ils ont su m'apporter attention et chaleur humaine durant mon séjour au Canada.

C'est avec émotion que je pense à mes parents. Ils ont offert leur fils aîné à l'Église catholique. Ils m'ont toujours invité à persévérer dans le travail et à aimer l'Église malgré ses failles dues aux limites de ses responsables. Ce jour exceptionnel traduit le couronnement de tous leurs sacrifices et leurs privations. Un merci particulier à Mulolo Anne-Marie en Espagne, ma petite-soeur et Levula Chrysostome à Kinshasa, mon jeune frère pour tous leurs

encouragements constants. Grâce à eux, j'ai pu vaincre la solitude de la vie universitaire au-delà de mes propres attentes.

Un merci tout spécial au Frère Raynald Talbot des Écoles chrétiennes qui avait assuré la correction linguistique de ma thèse entre 1996 et 1997. Sa bonne disponibilité m'a beaucoup édifié pour la suite des temps.

Je me sens redevable au père Aloysius Kedl, archiviste Oblat à Rome, qui m'a envoyé à son temps toute la documentation utile pour améliorer ma recherche. Avec lui, je n'oublie pas le père Jean-Louis Arel, archiviste Oblat à Québec. Il m'a toujours réservé bon accueil.

La famille de Hugo Mayaya et Germaine m'a beaucoup soutenu même dans les circonstances les plus malencontreuses. Puisse-t-elle trouver dans ces lignes la joie d'une chaude fraternité retrouvée dans le froid canadien.

Avec l'abbé Jean-Pierre Kumpel, nous avons pu partager joies et peines à cause de notre amitié bien au-delà de nos différences essentielles. Car, il avait compris très tôt que personne ne lave le visage avec un seul doigt. J'évoque avec reconnaissance le soutien fraternel du pasteur Dieudonné Bakombo qui a été une sorte de mur de soutènement pour moi durant cette année.

Que les différents amis de la Cité universitaire se retrouvent à travers ces pages, fruit de maints sacrifices et efforts. Je ne puis les citer nommément par peur d'en oublier certains.

Je remercie de tout coeur le personnel administratif de notre faculté et de la bibliothèque générale de l'Université Laval. J'ai beaucoup apprécié leur serviabilité, leur disponibilité et leur dévouement durant tout mon séjour à Québec.

Cette thèse qui est le second défi de ma vie a été écrite par amour pour l'Église. C'est pourquoi, je la dédie à toutes les Églises locales d'Afrique soucieuses de leur avenir.

Mpimpa Fiamba Nestor

TABLE DES MATIÈRES

Résumé long	i
Résumé bref.....	ii
Avant-propos.....	iii
Table des matières.....	vi
Table des cartes.....	xv
Table des références bibliographiques.....	xvi
Table des annexes.....	xvii
Sigles et abréviations	xviii
Introduction générale.....	1
Conclusion générale.....	397
Bibliographie générale.....	403
Annexes.....	450

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION ÉVANGÉLISATRICE DU CONGO-BELGE

0. Introduction	
1. L'époque des ténèbres.....	14
1.1 La traite négrière.....	14
1.2 L'opinion européenne.....	15
1.3 L'esclavage dans l'Afrique traditionnelle.....	18
1.4 Le commerce arabe.....	19
1.5 L'expansion portugaise.....	20
2. Un renouveau pour l'Afrique.....	23
2.1 La reprise des explorations européennes.....	23
2.2 Le renouveau de l'activité missionnaire.....	24
3. L'intérêt de Léopold II pour le Congo [1878-1885].....	27
3.1 La nécessité d'une colonie pour la Belgique.....	28
3.2 La conférence géographique de Bruxelles [1876].....	30

3.2.1	L'Association Internationale Africaine [AIA].....	31
3.2.2	Le Comité d'Études du Haut-Congo.....	31
3.2.2.1	La création des stations	32
3.2.2.2	L'occupation du Katanga	32
4.	La période léopoldienne : l'état domanial [1885-1908].....	32
4.1	Le prélude à Berlin.....	33
4.2	Le partage et la conquête de l'Afrique : la Conférence de Berlin	34
4.3	La politique religieuse du roi Léopold II	37
4.3.1	Les missions protestantes.....	37
4.3.2	Le rayonnement des missions protestantes	39
4.3.3	La convention avec le roi Léopold II	42
4.3.3.1	L'apport du cardinal Lavignerie	43
4.3.3.2	La campagne antiesclavagiste	45
4.3.3.1.1	La quête de l'épiphanie.....	45
4.3.3.2.2	Les diverses tractations.....	47
4.3.3.3	L'abolition de la traite atlantique	48
4.3.4	Les efforts du Saint-Siège.....	49
4.3.5	Les missions catholiques	49
4.3.5.1	Les Spiritains [1865].....	50
4.3.5.2	Les Pères Blancs d'Afrique [1879].....	50
4.3.5.3	Les Pères Scheutistes [1888].....	51
4.3.5.4	La mission du Kwango : les Pères Jésuites [1892].....	53
5.	La nouvelle ère : la colonie belge [1908-1960].....	58
5.1	La campagne contre l'État Indépendant du Congo	58
5.1.1	Le rapport Casement	58
5.1.2	La commission d'enquête.....	59
5.2	L'annexion du Congo à la Belgique	60
5.2.1	La motivation profonde	60
5.2.2	Le testament du roi Léopold II	60
5.3	Le Kimbanguisme ou la réaction contre les missions.....	61
5.3.1	La genèse du kimbanguisme	62
5.3.1.1	La spécificité du kimbanguisme	66
5.3.1.2	L'originalité du kimbanguisme	68
5.3.2	L'évolution du kimbanguisme	69
5.3.3	Les principes doctrinaux du kimbanguisme	71
5.3.4	Les ramifications du kimbanguisme en Afrique.....	72

5.3.5 La situation matérielle du kimbanguisme	73
6.4. L'élite congolaise	75
6.4.1 L'immatriculation congolaise ou les Évolués.....	75
6.4.2 L'éveil politico-culturel au Congo-Belge	76
6.4.3 La fondation de l'Université Lovanium - la FOMULAC	77
Conclusion partielle.....	78

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONTRIBUTION DES MISSIONNAIRES OBLATS AU CONGO-BELGE

ET LA NAISSANCE DU DIOCÈSE D'IDIOFA

0. Introduction.....	80
1. Le développement de la mission du Kwango [1906].....	80
2. Les missionnaires oblats au Congo-Belge [1931]	82
2.1 Les premiers postes hérités	85
2.1.1 Le poste d'Ipamu	85
2.1.2 Le poste de Kilembe.....	87
2.1.3 Le poste de Mwilambongo.....	88
2.1.4 Le poste de Brabanta	89
2.2 La préfecture apostolique d'Ipamu [1937-1948].....	89
3. Le vicariat apostolique d'Ipamu [1948-1959]	91
4. Le diocèse d'Idiofa : des origines à 1970	94
4.1 Du vicariat d'Ipamu au diocèse d'Idiofa [1948-1960].....	94
4.2 L'érection du diocèse d'Ipamu [10 novembre 1959]	97
4.3 Le transfert du siège épiscopal à Idiofa [20 juin 1960]	98
5. Brève présentation d'Idiofa.....	101
5.1 Idiofa comme milieu social.....	101
5.1.1 Le village d'Idiofa.....	101
5.1.2 La cité d'Idiofa.....	102
5.1.3 Le territoire d'Idiofa.....	102
5.2 Idiofa comme milieu ecclésial.....	106
5.2.1 La paroisse d'Idiofa.....	107
5.2.2 Le diocèse d'Idiofa.....	108

6. La pastorale diocésaine.....	109
6.1 Le contexte général du diocèse d'Idiofa.....	110
6.2 Le plan d'action pastorale.....	111
6.2.1. L'action paroissiale.....	112
6.2.1.1 L'enseignement.....	113
6.2.1.2 Les oeuvres sociales.....	115
6.2.1.2.1 Les oeuvres d'assistance médicale.....	116
6.2.1.2.2 L'activité sociale.....	117
6.2.2 Le Savoir-Vivre de Laba Impini.....	117
7. Les différents ouvriers apostoliques.....	119
7.1 Le rôle des catéchistes.....	119
7.2 L'intégration du clergé autochtone.....	122
7.3 L'attitude régulière des Oblats envers les Congolais [1957-1964].....	124
7.4 Les vocations sacerdotales et religieuses.....	126
Conclusion partielle.....	127

CHAPITRE TROISIÈME

DE LA CRISE CONGOLAISE À UNE PASTORALE ADAPTÉE

0. Introduction.....	129
1. La crise congolaise et la rébellion muléliste.....	129
1.1 La crise congolaise.....	129
1.2 La révolution muléliste.....	140
1.2.1 Les dissensions au sein de P.S.A.....	142
1.2.2 L'éviction de Gizenga.....	143
1.2.3 Le déclenchement de la rébellion muléliste au diocèse d'Idiofa.....	145
2. La mort de l'abbé Adolphe Lankwan.....	148
3. Les leçons du mulélisme.....	150
3.1 Au niveau économique.....	150
3.2 Au niveau religieux.....	151
4. Mgr Toussaint et le Concile Vatican II.....	152
5. L'enseignement secondaire.....	153
6. Le centre catéchétique de Koshibanda.....	155
7. Le développement populaire.....	157

7.1 Le Fonds d'Aide Communautaire [FACO].....	157
7.2 Le Mouvement Progrès Populaire de Mokala.....	159
7.3 La Coopérative MANA-MANA [SEDZO]	160
7.4 Le Développement Progrès Populaire d'Idiofa [D.P.P.].....	161
Conclusion partielle.....	164

CHAPITRE QUATRIÈME

LE TEMPS DES HÉRITIERS : DU 13 SEPTEMBRE 1970 AU 5 NOVEMBRE 1994

0. Introduction.....	166
1. Les dispositions canoniques.....	167
1.1 La curie diocésaine.....	167
1.2. Le conseil presbytéral.....	168
1.3 Le collège des consultants.....	171
1.4 Le conseil pastoral.....	173
1.5 Le conseil de finance.....	175
2. La structure du diocèse d'Idiofa	176
2.1 L'évêque.....	176
2.2 Le secrétariat et la chancellerie.....	176
2.3 L'économat diocésain	177
2.3.1 Le garage et les constructions	180
2.3.2 Les sous-procures	180
2.3.3 Le conseil pour les affaires économiques.....	181
2.3.4 Le bureau de la coordination des écoles conventionnelles.....	182
2.3.4.1 L'enseignement primaire et maternel.....	182
2.3.4.2 L'enseignement secondaire.....	183
2.3.4.3 L'enseignement supérieur.....	184
3. L'organisation pastorale du diocèse d'Idiofa.....	185
3.1 Le collège des consultants ou la consulte diocésaine	185
3.2 Le conseil des doyens	187
3.3 La commission des séminaires et du clergé.....	187
3.4 La commission de pastorale et de liturgie.....	188
3.4.1 La sous-commission des adultes.....	188
3.4.2 La sous-commission des jeunes	194

3.4.2.1 La pastorale scolaire.....	194
3.4.2.2 La pastorale extra-scolaire.....	196
3.4.3 La sous-commission de liturgie.....	197
3.4.3.1 Les premières innovations.....	197
2.5.3.2 La période de 1975 à 1995.....	199
3.4.4 La messe au rite zaïrois	200
4. La relève sacerdotale et religieuse.....	203
4.1 Les vocations masculines	203
4.1.1 La rémunération des prêtres.....	206
4.1.2 La formation des prêtres.....	210
4.2 Les vocations féminines.....	212
4.2.1 Les Salésiennes de la Visitation.....	212
4.2.2 La Sainte Famille de Bordeaux.....	213
4.2.3 Les Soeurs de l'Institut Reine des Apôtres	214
4.2.4 Les Soeurs de la Compagnie missionnaire du Sacré-Coeur	215
4.2.5 Les Soeurs de Marie au Kwango	215
4.2.6 Quelques observations pertinentes.....	216
5. La place du laïcat.....	216
5.1 La promotion du laïcat au diocèse d'Idiofa	217
5.2 Le conseil pastoral	219
6. Le Combilim.....	220
6.1 L'aperçu historique	221
6.2 L'organigramme et le fonctionnement du Combilim.....	223
6.3 Le bureau diocésain des oeuvres médicales.....	225
7. La période de transition : du 5 novembre 1994 au 23 octobre 1997	227
7.1 La démission de Mgr Eugène Biletsi	227
7.2 L'élection d'un Administrateur diocésain	228
Conclusion partielle.....	228

T.2.

CHAPITRE CINQUIÈME

DE L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE À UNE ECCLÉSIOLOGIE RENOUVELÉE

0. Introduction.....	232
1. L'enseignement pontifical	232
2. Quelques réflexions sur le Synode africain.....	248
2.1 La préparation du Synode.....	249
2.2 Du Concile africain au Synode spécial.....	250
2.3 Les enjeux du synode spécial africain.....	251
2.3.1 L'enjeu ecclésiologique	252
2.3.2 L'enjeu économique	253
2.3.3 L'enjeu politique	256
2.3.4 L'enjeu culturel.....	258
2.4 La période post-synodale.....	259
3. La nouvelle évangélisation en Afrique.....	260
3.1 Quelques défis	260
3.2 La ré-évangélisation.....	260
3.3 L'auto-évangélisation.....	264
3.4 L'inter-évangélisation.....	266
4. Une nouvelle ecclésiologie pour l'Afrique.....	268
4.1 La <i>plantatio ecclesiae</i>	269
4.1.1 La finalité fondamentale.....	269
4.1.2 La mission <i>ad extra</i>	272
4.1.3 La mission <i>ad intra</i>	274
4.1.4 L'ubiquité de la mission.....	274
4.2 La nouvelle ecclésiologie en Afrique.....	276
4.2.1 L'avènement d'un clergé local.....	297
4.2.2 La floraison des vocations	279
4.2.3 La collaboration entre le clergé séculier et le clergé régulier	280
4.3 Le nouveau visage de la mission	282
4.3.1. De la sous-mission à la mission.....	282
4.3.2. La dé-mission ou la démission.....	284
4.3.3. L'urgence d'un code spécifique.....	286

5. L'inculturation : nouvelle approche.....	289
5.1 L'évangélisation des cultures.....	289
5.2 L'inculturation de l'Évangile.....	291
5.3 L'inculturation comme exigence.....	292
5.4. Quelques attitudes et écueils éventuels	293
Conclusion partielle.....	293

CHAPITRE SIXIÈME

LA VIABILITÉ FINANCIÈRE D'UNE ÉGLISE LOCALE DANS LE TIERS-MONDE

0. Introduction.....	295
1. Le contexte international	296
1.1 L'aide au développement.....	297
1.2 La dette extérieure.....	303
1.3 Les programmes d'ajustement structurel	313
2. Église locale ou Église mineure?.....	316
2.1 La contribution de l'Église au développement.....	316
2.2 Le poids de l'héritage.....	320
2.3 La dépendance financière.....	323
3. L'aide financière ou l'infantilisme entretenu?.....	326
3.1 La tutelle permanente	326
3.2 La solidarité entre les Églises	328
3.3 La présence des missionnaires occidentaux.....	332
4. De l'assistance à l'autonomie financière.....	335
4.1 L'autonomie : point d'aboutissement inévitable.....	335
4.2. La possibilité d'un moratoire	340
4.3. Quelques voies spécifiques	342
Conclusion partielle.....	343

CHAPITRE SEPTIÈME

L'ÉGLISE LOCALE DANS LA PERSPECTIVE DE VATICAN II

0. Introduction.....	345
1. L'Église locale	346
1.1 Les notions fondamentales.....	346
1.1.1 La conception paulinienne	346
1.1.2 La vision de Vatican II	352
1.1.3. La terminologie canonique.....	357
1.1.4 Le débat sémantique actuel.....	360
2. L'Église locale face l'Église universelle.....	365
2.1 Le siège pétrinien.....	365
2.1.1 L'origine et le fondement	366
2.1.2 La primauté romaine.....	371
2.1.2.1 L'Église locale de Rome.....	371
2.1.2.2 La préséance du successeur de Pierre.....	375
2.1.2.3 La complémentarité entre Jérusalem et Rome.....	379
2.1.2.4. L'autorité dans l'Église.....	379
2.2. La revalorisation des Églises locales.....	383
2.2.1 La nomination des évêques.....	386
2.2.2 Les relations entre le Saint-Siège et les Églises locales.....	390
Conclusion partielle.....	394
Conclusion générale.....	397

TABLE DES CARTES

CARTE 1 : La traite des Noirs.....	15
CARTE 2 : Les explorations européennes.....	23
CARTE 3 : Les ressources minières.....	33
CARTE 4 : L'État Indépendant du Congo en 1897.....	36
CARTE 5 : Les missions catholiques et protestantes.....	42
CARTE 6 : La traite des Noirs au XIX ^e	48
CARTE 7 : Les missions catholiques.....	50
CARTE 8 : La mission du Kwango.....	53
CARTE 9 : La mission d'Ipamu.....	82
CARTE 10 : La préfecture apostolique d'Ipamu.....	90
CARTE 11 : Le vicariat apostolique d'Ipamu.....	92
CARTE 12 : Le diocèse d'Idiofa en 1959.....	97
CARTE 13 : Le territoire d'Idiofa.....	102
CARTE 14 : Le district du Kasai.....	103
CARTE 15 : Le district du Kwango.....	103
CARTE 16 : Le district du Kwilu.....	104
CARTE 17 : Le diocèse d'Idiofa.....	108
CARTE 18: Les paroisses du diocèse d'Idiofa.....	108
CARTE 19 : Les doyennés du diocèse d'Idiofa.....	108
CARTE 20 : Les partis politiques du Congo-Belge.....	130

TABLE DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Documents ecclésiiaux.....	403
1. Documents magistraux.....	403
2. Textes romains.....	406
3. Documents de l'épiscopat africain.....	407
4. Documents de l'épiscopat non-africain.....	409
II. Socio-histoire religieuse.....	410
1. Histoire générale de l'Afrique.....	410
2.1.1 Histoire de l'Afrique.....	410
2.1.2 La traite des Noirs.....	414
2. Le Congo-Zaïre.....	415
2.1 Histoire socio-politique.....	415
2.2 Histoire religieuse.....	420
2.3 Le kimbanguisme.....	421
3. Écrits sur le diocèse d'Idiofa.....	422
3.1 Archives.....	422
3.2 Études particulières.....	424
3.3 Correspondance.....	426
III. La mission.....	426
1. Mission et missiologie.....	426
2. Évangile et culture.....	433
2.1 Problématique générale.....	433
2.2 Nouvelle évangélisation.....	435
2.3 Acculturation.....	436
3. Le christianisme et la théologie.....	437
4. Église locale.....	440
5. Église catholique et les finances.....	448
IV. Méthodologie.....	449

TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 : La bulle du pape Paul III.....	450
Annexe 2 : Le testament du roi Léopold II.....	451
Annexe 3 : La création de la mission d'Ipamu.....	452
Annexe 4 : Le décret de nomination de Mgr Bossart.....	454
Annexe 5 : La pétition sur l'érection du territoire de Kalo.....	456
Annexe 6 : Le questionnaire pour les enquêtes en Belgique et au Congo.....	461
Annexe 7 : Nakomitunaka (Je me demande).....	462
Annexe 8 : La messe au rite zaïrois.....	464
Annexe 9 : Les statuts du Combilim.....	466
Annexe 10 : La convention entre le diocèse d'Idiofa et les Oblats.....	473
Annexe 11: Audit diocésain.....	484

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AA	Décret <i>Apostolicam Actuositatem</i> sur l'apostolat des laïcs
AG	Décret <i>Ad gentes</i> sur l'activité missionnaire
CD	Décret <i>Christus Dominus</i> sur la charge des Évêques
DC	Documentation catholique
GE	Déclaration <i>Gravissimum Educationis</i> sur l'éducation chrétienne
GS	Constitution pastorale <i>Gaudium et Spes</i> sur l'Église dans le monde de ce temps
LG	Constitution dogmatique <i>Lumen Gentium</i> sur l'Église
SC	Constitution <i>Sacrosanctum Concilium</i> sur la liturgie
OR	L'Osservatore romano
PO	Décret <i>Presbyterorum Ordinis</i> sur le ministère et la vie des prêtres
OT	Décret <i>Optatam Totius</i> sur la formation des prêtres
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
BDD	Bureau diocésain de développement
BTA	Bulletin de Théologie Africaine
CAE	Conseil pour les affaires économiques
CAN	Canon
CBB	Centre Bresciano Banga-Banneux
CDD	Commission diocésaine de développement
CEV	Communautés ecclésiales vivantes
CRA	Cahiers des Religions Africaines
DPP	Développement Progrès Populaire
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
MPP	Mouvement Progrès Populaire
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OPC	Organisation des producteurs du café
OPA	Organisation des producteurs agricoles
PUF	Presses Universitaires de France
PUZ	Presses Universitaires du Zaïre
RAT	Revue Africaine de Théologie
RCA	Revue du Clergé Africain
RDC	Revue de Droit Canonique
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique

RTL	Revue de Théologie de Louvain
CAKI	Coopérative agricole de Kilembe
ARSC	Académie royale des sciences coloniales
ADEPI	Association pour le développement polyvalent d'Ipamu
BDOM	Bureau diocésain des oeuvres médicales
CRISP	Centre de recherche interdisciplinaire de sociologie et de politique
FACO	Fonds d'Aide Communautaire
IRCB	Institut royal colonial belge
RASM	Revue Africaine des Sciences de la Mission
SCEAM	Symposium des conférences épiscopales des Évêques d'Afrique et de Madagascar
CODISEC	Commission diocésaine des séminaires et du clergé
COMBILIM	Combinat d'Ilim

Introduction

Cette recherche doctorale est née de l'absence totale des écrits sur le diocèse d'Idiofa. Par ailleurs, nous avons réalisé combien les difficultés de nos diocèses en Afrique subsaharienne, particulièrement ceux du Congo-Zaïre, sont surtout d'ordre matériel et financier. Par ailleurs, plusieurs prêtres ne peuvent pas facilement se spécialiser à cause du manque de bourses d'études que les évêques sollicitent à l'étranger, spécialement à Rome ou dans d'autres villes d'Europe. Mais le problème des Églises locales est d'une brûlante actualité à la fin de ce siècle au plan ecclésiologique. En nous interrogeant sur le diocèse d'Idiofa, nous voudrions aussi poser une question éminemment théologique. Qu'est-ce qu'une Église locale? Et cette question, nous la supposons, engendre elle-même des sous-questions à la fois ecclésiologiques, sociologiques et pastorales : quelles sont les conditions d'émergence d'une Église locale? Comment de telles conditions peuvent-elles se réaliser en Afrique subsaharienne? Jusqu'à quel point le diocèse d'Idiofa les réunit-il?

1. Objet de la thèse

Notre objectif principal est de voir ou d'élucider comment le diocèse d'Idiofa peut devenir une Église locale pleinement adulte ou majeure selon l'acception actuelle du Concile Vatican II. Car malgré le nombre toujours croissant des nouveaux prêtres et des animateurs pastoraux, il vit encore sous perfusion, surtout au plan financier. Comment le sortir de son infantilisme chronique ou plutôt de cette tutelle paternaliste?

2. Les objectifs de la thèse

Dans cette dissertation, nous visons quatre objectifs : redynamiser ou questionner les pratiques pastorales du diocèse d'Idiofa, insister sur les conditions d'un fonctionnement harmonieux pour susciter des perceptions nouvelles au plan de l'organisation fonctionnelle, de même que sur les conditions d'une planification concertée et enfin suggérer quelques déplacements nécessaires dans l'organisation et les façons de penser habituelles.

De cette manière, nous pensons provoquer un choc bénéfique, par une prise de conscience tant du passé que du présent. Certes, on ne peut pas refaire l'histoire pour autant qu'elle est irréversible. Cependant, elle peut nous éclairer dans bien des domaines et sous divers aspects de la vie, voire du fonctionnement actuel du diocèse d'Idiofa. Nous croyons,

pour notre part qu'on n'hérite pas de l'avenir mais qu'on le crée selon les nécessités et parfois en réaction aux vicissitudes du temps.

3. Position du problème : l'émergence d'une Église locale

Lorsqu'on étudie l'émergence d'une Église locale, on pense toujours à la “ *plantatio ecclesiae*” [plantation de l'Église] qui est l'objectif final de toute activité missionnaire. De fait, le problème central de la missiologie ou de l'activité missionnaire est d'établir l'Église ou de la planter de manière stable dans un territoire habité par les non-chrétiens. Dans ce sens, la mission n'est pas une activité simple étant donné qu'elle inclut la grâce divine, la prière et le sacrifice des chrétiens de même que la libre acceptation des païens. On pourrait affirmer à la suite de Loffeld que « la mission est, en effet, une Église en croissance, laquelle est appelée un jour à atteindre sa pleine maturité. Bref, la mission est le problème cardinal de la missiologie¹. »

Pour notre recherche, il s'agira de réfléchir sur le processus maturatif ou évolutif qui a abouti au diocèse d'Idiofa. Ainsi, nous partirons de la question principale : « Comment peut-on réaliser l'émergence d'une Église locale au diocèse d'Idiofa? » L'implantation d'une Église locale est le résultat du processus missionnaire dans un territoire où Jésus-Christ n'est pas encore annoncé. Pour le continent africain, l'évangélisation systématique date du XIX^e siècle, soit après la Conférence de Berlin entre 1884-1885. C'est grâce à la “ *missio ad extra* ” [missions étrangères] que le christianisme a été annoncé également en Afrique. Dans ce contexte, les missionnaires européens sont allés en Afrique et ont travaillé de connivence avec les administrateurs coloniaux.

Le diocèse d'Idiofa ne reçoit plus des missionnaires européens comme avant 1970. Cependant la question centrale de notre recherche est de savoir comment réaliser l'émergence d'une Église locale au diocèse d'Idiofa en cette fin de siècle, ou si l'on veut comment arriver à établir effectivement une Église locale à Idiofa. Bien entendu, le problème que nous posons alors n'est pas nouveau mais il a une couleur particulière en regard de la situation du diocèse d'Idiofa comme tel.

Par ailleurs, on se rend compte que le nombre des prêtres séculiers a sensiblement augmenté depuis que le premier évêque autochtone gouverne le diocèse. Quelle politique de recrutement a-t-il [évêque] utilisée? Quel est le nouveau rôle que les missionnaires Oblats

¹ LOFFELD, Édouard, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen (Hollande), Éd. Spiritus, 1956, p. 8.

sont appelés à jouer dans un tel contexte? Quel a été précisément l'apport des prêtres séculiers depuis l'avènement du premier évêque autochtone en 1970? Était-ce le début ou l'éclosion d'une Église locale à Idiofa?

En outre, l'évêque a engagé plusieurs laïcs comme animateurs pastoraux. Quel est le degré de leur collaboration avec le clergé local? Comment réagit le clergé face à cette innovation pastorale au diocèse d'Idiofa ? Bien plus, depuis 1980, l'un des deux premiers prêtres du diocèse a fondé un Institut séculier où il forme des frères diocésains la Société de Marie Immaculée, en sigle : SMI. Comment intégrer ces religieux laïcs dans la pastorale d'ensemble?

Partant de toutes ces questions, nous présentons l'organisation pastorale, le soutien à la pastorale et les ressources matérielles, dans un contexte où il faut passer de l'activité missionnaire à l'activité pastorale ou encore mieux planifier et organiser la " *missio ad intra* " [mission locale].

Les diocèses d'Afrique subsaharienne ne contrôlent pas leur destin, ils ne conduisent pas leur avenir, ils ne déterminent pas leur voie. Tout leur est suggéré, proposé et parfois imposé par les Églises d'Occident par le biais de leurs divers organismes. Malgré la venue de certains prélats africains à la curie romaine et leur accès à des responsabilités importantes, l'Afrique demeure encore sous la tutelle occidentale. Par ailleurs, bien que l'on estime les Églises africaines numériquement importantes en l'an 2000, ces Églises persistent dans la dépendance financière, apostolique et l'immobilisme pastoral.

Bien plus, un « territoire de mission est celui-là où réside un peuple dans lequel une Église particulière n'est pas encore suffisamment enracinée, où elle n'a pas encore " pris corps " quant à tous ses éléments structurants². » Lorsqu'on utilise un tel critère ecclésiologique, on pense aux pays africains comme le Congo-Belge en 1959 et l'indépendance nationale devaient. Le concile Vatican II est revenu de façon poignante sur la question missionnaire. Étant donné que la plupart des missionnaires sont autochtones, quelle sera leur contribution à l'établissement d'une véritable Église locale? À quoi peuvent-ils être utiles au bon fonctionnement du diocèse? Quel sera le genre ou le type des relations entre ces missionnaires autochtones et le clergé diocésain? Face à notre question principale et à toutes ces questions subsidiaires, notre hypothèse s'énoncera de la façon suivante : « l'émergence d'une Église locale ne peut se réaliser que moyennant la triple autonomie apostolique,

² LOFFELD, Édouard, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques...* , p. 294

décisionnelle et financière». Effectivement, un diocèse qui veut devenir adulte ou encore veut atteindre l'âge de majorité est appelé à y penser.

4. État de la question

Nées d'une mission européenne puissante, les Églises d'Afrique subsaharienne ressentent encore aujourd'hui le poids d'une histoire qui dure. Cela est particulièrement remarquable au diocèse d'Idiofa qui se trouve être toujours en état de néo-colonisation. Et pourtant, le temps de l'ère tutélaire est bel et bien révolu depuis l'africanisation de la hiérarchie. Cela requiert forcément l'urgence des déplacements structurels. En clair, un sevrage sévère s'impose en vue d'une autonomie multidimensionnelle. Aussi cela nous pousse à une confrontation courageuse, selon l'expression de Sidbé Semporé.

Implanter l'Église de manière stable dans un territoire donné est et reste l'aboutissement de toute activité missionnaire. Une Église locale requiert absolument un clergé autochtone comme l'ont rappelé plusieurs pontifes romains³. À travers une communauté qui célèbre l'Eucharistie, c'est le Christ lui-même qui vient au milieu de nouveaux convertis et qui, au bout du compte, les maintient branchés sur lui comme le sont les sarments au Cep [Jn 15, 1-5]. Pour André Seumois, la triple autonomie d'une Église locale est à la fois nécessaire et souhaitable :

Ceci montre combien il serait faux de se représenter l'activité missionnaire comme consistant à former des colonies religieuses ou des Églises sous tutelle; bien au contraire, les efforts menés par l'aide missionnaire extérieure sont intrinsèquement ordonnés à implanter des Églises particulières en pleine vigueur, donc autonomes et autochtones. [...]. Cette autonomie cependant n'est pas absolue, mais relative, vu les relations intimes et nécessaires entre les diverses Églises particulières et l'ensemble de la *Catholica* [...]. L'autonomie financière est en effet, dans le conditionnement économique-social actuel, une exigence requise pour la liberté propre d'action⁴.

Il s'agit de l'autonomie constitutionnelle dans la mesure où le diocèse est déjà établi, de l'autonomie matérielle pour l'autosuffisance en personnel et en moyens financiers. Quant à l'autonomie fonctionnelle, Seumois pense que « toute Église particulière doit être une incarnation régionale de l'Église universelle, la rendant présente et agissante en perfection de

³ BENOÎT XV, « Maximum illud », dans *DC*. 47 (1919), p. 804 ; PIE XI, « Rerum ecclesiae » dans *Guide des missions catholiques* (1937), pp. 23-25 ; PIE XII, « Evangelii praecones », dans *DC*.1098 (1951), pp. 778-780; PIE XII, « Fidei donum », dans *DC*. 1251 (1957), pp. 583-585 et JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*. Lettre encyclique, Paris, Tequi, 1990, pp. 81-83.

⁴ SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire...* ,pp. 102-103.

médiations de salut [...] tant auprès des groupements catholiques [...] qu'auprès des non-catholiques⁵. »

En Afrique, plusieurs études et réflexions ont apporté aussi des éléments de solution non négligeables à la compréhension de la question de l'émergence de l'Église locale. Cependant, chaque étude a abordé un aspect de la question. Nous voulons, pour notre part, tenter d'intégrer ces différents aspects.

Ainsi, en 1973, le père Razafintsalama⁶ se demandait déjà si l'aide que les pays de mission reçoivent leur permettait de se prendre en main ou les maintenait plutôt dans une aliénation. Un an après, le père Eboussi Boulaga⁷ réveilla davantage l'opinion africaine en réclamant carrément le retour définitif des missionnaires occidentaux chez eux. Car leur présence massive en Afrique demeure à la fois encombrante et un frein à l'émergence des Églises locales. Pour arrondir les angles d'un tel discours ecclésiologique, les évêques d'Afrique et de Madagascar réagirent ouvertement⁸. Loin de chasser les missionnaires occidentaux des Églises locales, ils favorisèrent plutôt la coopération entre leurs anciens maîtres et les Églises locales du continent. Ce qui, en conséquence, implique des nouveaux rapports de collaboration ou de coopération tout en maintenant des relations privilégiées avec les Églises-soeurs d'Occident. En 1976, Mgr Kalilombe⁹ du Malawi réfléchissait sur l'urgence de s'autosuffire en Afrique sans pour autant se couper des Églises occidentales. La même année [1976], le père Meinrad Hebga¹⁰ du Cameroun publia son livre sensationnel sur les Églises sous tutelle en mettant en relief l'ère post-missionnaire en Afrique noire. Il y

⁵ SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire...*, pp. 102-103. Voir JETTÉ, Fernand, *Qu'est-ce que la missiologie? De l'unité scientifique en missiologie*, Ottawa, Éd. de l'Université, 1950, p. 36; SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire, T.2., Théologie de l'implantation*, Rome, Bureau de Presse OMI, 1980, pp. 91-94; Henry, A.M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Col. Foi vivante, Paris, Cerf, 1959, pp. 69-72 et 151-152 et CHARLES, Pierre, *Missiologie. Études. Rapports. Conférences*, Louvain- Éd. de l'Aucam - Bruxelles, L'édition universelle, 1939, pp. 66-68.

⁶ RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission. Entraide ou libération? », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 190-198.

⁷ EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La démission », dans *Spiritus*, 56 (1974), pp. 276-287.

⁸ SCÉAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité ». Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au 4^e Synode épiscopal mondial, dans *DC*. 1664 (1974), pp. 895-896.

⁹ KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'Église africaine. Un point de vue catholique », dans *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Du conformisme à l'indépendance*. Actes du colloque d'Accra (trad. de l'anglais par Renza Arrighi), Paris, L'Harmattan, 1976, pp. 49-74.

¹⁰ HEBGA, Meinrad, « Personnalité de l'Église particulière : critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence », dans *BTA* (1980), pp. 23-34 et dans « Des Églises mineures aux Églises majeures », dans *BTA*, 13-14, Vol. 27 (1985), pp. 49-59. HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, 174p.

reviendra, à grands traits, dans deux articles ultérieurs. Mgr Tshibangu Tshishiku¹¹ [Congo-Zaïre] reviendra sur la question de la maturité d'une jeune Église [africaine].

En 1981, dans un article sur l'autonomie des Églises africaines, le père Boka¹² [Congo-Zaïre] mit le doigt dans la plaie béante. Tout en reconnaissant les difficultés dues au conditionnement historique et au poids de la tradition catholique, il envisageait l'opportunité d'une juste autonomie locale. Le numéro 129 de la Revue *Spiritus*¹³ présente en 1992 quelques études approfondies tant sur l'autonomie des Églises africaines, les efforts déployés sur le continent et la coopération missionnaire au plan financier.

La veille du Synode africain, en 1994, Mgr Robert Sarah¹⁴ [Guinée] présentait ses réflexions personnelles sur les finances et le besoin d'un autofinancement local dans les Églises africaines. Dans une perspective scripturaire, il reconnaissait avec courage l'impuissance des Églises africaines à parvenir effectivement à l'autonomie financière alors qu'au début du christianisme, ce sont les nouvelles Églises qui volaient au secours de Jérusalem. Partant des Actes des Apôtres, l'abbé Buetubela¹⁵ [Congo-Zaïre] estime légitime l'aspiration des Églises africaines à l'autonomie, car chaque Église acquiert ce statut d'adulte dès sa constitution comme au début du christianisme. Dans une perspective canonique, l'abbé Ludiongo¹⁶ [Congo-Zaïre] pense que les Églises africaines peuvent atteindre leur autonomie relative avec les produits vivriers locaux et même en engageant quelques actions dans le domaine mercantile plutôt que d'attendre toujours la manne du ciel occidental. Plus récemment, en 1995, Mgr Bernard Agré¹⁷ [Côte d'Ivoire] publiait une brochure sur les voies et moyens susceptibles de sortir de la léthargie financière, structurelle et organisationnelle du moment. Il est temps, selon lui, que les laïcs soient sensibilisés aux difficultés financières de leurs Églises locales plutôt que de croire que le clergé est riche et doit plutôt aider les fidèles.

11 TSHIBANGU, Tshishiku (Mgr), " Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine ", dans *Concilium*, 164 (1981), pp. 101-108.

12 BOKA DI MPASI, Londi, " L'autonomie des Églises africaines ", dans *Spiritus*, 113 (1988), pp. 423-435.

13 MANHAEGHE, Eric, " Vivre la communauté universelle au plan financier ", dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 379-392; MATONDO KWA NZAMBI (Mgr), " Construire ensemble l'Église ". Lettre pastorale sur l'Église locale et finances, dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 393-407 et NGUEZI YA KWIZA, Hyacinthe, " Autonomie et solidarité. Questions ", dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 119-131.

14 SARAH, Robert (Mgr), " Une mission pour les conditions de son développement harmonieux », dans *DC*, 2091 (1991), pp. 337-345.

15 BUETUBELA, Balembo, " L'autonomie ds jeunes Églises et les Actes ", dans *Actes des Apôtres et Jeunes Églises*. Actes du colloque des Bibliistes africains à Ibadan [Nigeria] du 31 juillet au 3 août 1984, pp. 71-104.

16 LUDIONGO, Ndombasi, " Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du code de droit canonique ", dans *Quelle Église pour l'Afrique?*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique (1991), pp. 255-273.

17 AGRÉ, Bernard (Mgr), *Lève-toi et marche*, Abidjan, Éd. Eau vive, 1996, pp. 115-138.

Dans cette optique évangélistrice, les missions étrangères provoquent inéluctablement une rencontre entre les missionnaires et les missionnés [Africains]. Cela provoque l'acculturation propre à toute relation humaine.

En effet, les premiers contacts entre l'Afrique et l'Europe peuvent être circonscrits comme étant une rencontre à problème eu égard aux nombreuses conséquences qui en découlent et qui persistent encore aujourd'hui. Dès lors, il nous faut élucider le concept d'acculturation.

De l'avis de plusieurs auteurs, tels que Roger Bastide¹⁸, Nathan Wachtel,¹⁹ J.F. Baré²⁰, Pierre Bonte et Michel Izard²¹, et Denise Veillette, " l'acculturation désigne tous les phénomènes d'interaction qui résultent du contact de deux cultures²². " En réalité, à travers les cultures ici, ce sont des individus isolés qui se côtoient pour collaborer sans pour autant diluer leur identité spécifique.

À l'origine, le terme acculturation a été utilisé pour la première fois par les anthropologues américains pour mieux élucider les diverses relations entre les Américains de souches différentes. Par la suite, les Anglais s'en servirent pour expliquer le changement culturel qui s'opèrent lorsque les gens se rencontrent tandis que les Espagnols emploient le vocable transculturation. De leur côté, les Français utilisent plutôt la compénétration des civilisations. Tous ces termes ne traduisent que la complexité de l'acculturation²³.

Toutefois, lorsqu'on parle de l'acculturation, on se situe d'emblée dans une perspective historique, orientée vers l'étude de l'évolution et du changement. Ainsi, l'acculturation a pris diverses formes selon les nécessités des lieux et des temps. On évoque l'endoculturation ou l'enculturation en pensant à la transmission d'une culture des adultes aux jeunes, car ceux-ci se présentent encore comme un terrain vierge à défricher. Parfois, on utilise les termes intégration, assimilation ou syncrétisation selon que les adultes acceptent les apports culturels issus d'une autre culture, étrangère sans doute, ou jouent le jeu de

¹⁸ BASTIDE, Roger, " Acculturation ", dans *Encyclopaedia Universalis*, Vol.1 (1968), pp. 102-108 et dans son livre *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, pp. 6-63.

¹⁹ WACHTEL, Nathan, " L'acculturation ", dans *Faire l'histoire. T. 1. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 124-146.

²⁰ BARÉ, J.F., *Le malentendu pacifique. Des premières rencontres entre polynésiens et anglais et de ce qui s'ensuivit avec le français jusqu'à nos jours*, Paris, Hachette, 1985.

²¹ BONTE, Pierre et IZARD, Michel, " Acculturation ", dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, pp. 1-3.

²² VEILLETTE SANTERRE, Denise, *Acculturation-Conversion*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Laval, Québec, 1975, pp. 2-90.

²³ VEILLETTE SANTERRE, Denise, *Acculturation-Conversion ...*, 19-20.

cohabitation pacifique tout en conservant leur propre fonds culturel. Il arrive même qu'ils fassent un tri judicieux dans leurs contacts avec une nouvelle culture.

Certes l'acculturation peut être forcée ou imposée, planifiée ou contrôlée et spontanée. Elle est dite forcée lorsqu'elle est accompagnée de violence physique, de contrainte morale et parfois de la coercition. Ce fut le cas des Indiens de l'Amérique, des esclaves de l'Afrique transplantés en Amérique et qui embrassaient la foi chrétienne sous la menace de l'emprisonnement ou de la mort [chicotte]. C'est le groupe dominant qui dicte tout au groupe dominé. L'acculturation est à la fois planifiée et contrôlée dans le cas d'un programme dûment préparé et minutieusement étudié pour tel ou tel terroir culturel²⁴. Sous cet angle, l'acculturation sert à canaliser la conversion, aux croyances religieuses quand des valeurs sont en cause.

En définitive, Denise Veillette pense qu'il n'y a souvent que trois lieux où l'acculturation se fait avec beaucoup d'acuité : le politique, le religieux et l'ethnique. Pour elle, l'acculturation devient ainsi un phénomène qui joue pratiquement un rôle de catalyseur²⁵. Bref, une telle approche est finalement ethnocentrique, selon Roger Bastide, parce que les Occidentaux s'imposent face aux autres peuples en leur donnant le style colonial.

5. Méthode et plan de la thèse

5.1 Méthode de travail

Nous utiliserons l'analyse documentaire pour décortiquer les nombreux textes de chercheurs européens, les archives et les écrits hérités des missionnaires jésuites ou oblats eux-mêmes et les différents travaux initiés par les Oblats autochtones. Pour mener à bien cette tâche, nous utiliserons l'approche historique sur le diocèse d'Idiofa et nous ferons recours tant à la critique interne qu'à la critique externe.

Grâce aux documents écrits reçus des archives des Oblats à Rome, nous nous sommes évertué de devenir historien. Dans un premier temps, nous avons procédé à la critique d'authenticité dont le but est « de vérifier et de valider le document avant de l'utiliser. Elle consiste en un examen minutieux du document à travers une grille interrogative. En

²⁴ BASTIDE, Roger, *Anthropologie appliquée...*, p. 5-14.

²⁵ VEILLETTE SANTERRE, Denise, *Acculturation-Conversion ...*, 4.

pratique, l'opération s'apparente à un véritable détective²⁶. » Il s'agira de vérifier si le document est original, une copie, s'il fut écrit par le véritable auteur, quand il l'avait écrit, où et comment. Dans un second moment, une lecture attentive nous aidera « à noter toutes les particularités du document qui paraissent suffisamment significatives pour mériter d'être élucidées : personnages cités, lieux mentionnés, situations évoquées, expressions récurrentes, imprécisions contenues dans le texte, vagues sous-entendus, subtilités de vocabulaire, etc.²⁷ » C'est seulement après ces deux étapes que nous avons pu passer à la documentation afin de repérer ses diverses particularités, en essayant de les comprendre et en analysant les éléments qui s'y trouvent, comme le suggère encore Jocelyn Létourneau avant de constituer la bibliographie de notre recherche²⁸. Notre travail a consisté également à en tirer le maximum d'informations tout en essayant d'élucider les énigmes qui s'y trouvent.

Benoît Verhaegen parle aussi de « l'histoire immédiate ». Pour lui, « l'Histoire immédiate se présente, certes, comme une histoire du présent, du vivant, mais ses sources et ses techniques d'informations comprennent aussi bien le dépouillement classique d'archives (dans la mesure où celles-ci sont ouvertes), de documents du passé, de séries statistiques que le recueil de récits oraux ou d'autobiographies, de témoignages ou d'observations prises sur le vif, d'interviews, etc²⁹. » Il s'agira de se poser trois questions concètes « qui faut-il interroger?; comment produire une information orale féconde et significative? et comment passer du témoignage individuel du fait isolé ou de l'événement unique à la *praxis* collective du groupe³⁰? » Toutefois, il existe des limites, telles que les risques de manipulation des sources d'information aussi bien chez l'informateur que chez le chercheur. Le premier peut travestir son vécu ou l'information à fournir tandis que le chercheur peut avoir des idées préconçues³¹. Un tel travail requiert objectivité et impartialité :

L'historien ne peut s'éliminer du jeu, il est piégé par son histoire personnelle : le choix d'un sujet, d'une discipline même, reflète un tempérament, une expérience de la vie; [...]. Et on vit dans un présent qui permet de poser les bonnes questions, qui stimule l'esprit (le *va* et *vient* du présent au passé est une nécessité technique, c'est la source de la bonne histoire). [...]. On le voit que, volontairement ou involontairement, l'objectivité est un idéal impossible à atteindre, que l'on est condamné à la subjectivité, à l'erreur, à la précarité, quelles que soient les

26 LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Comment interpréter une source écrite : le commentaire de document », dans *Le coffre à outils du chercheur débutant. Guide d'initiation au travail intellectuel*, Oxford, Toronto, (1989), p. 64.

27 LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Comment interpréter une source écrite... », p. 65.

28 LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Comment interpréter une source écrite... », pp. 65-66.

29 VERHAEGEN, Benoît, « Principes et pratiques de l'Histoire immédiate en Afrique », dans *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate. Hommage à Benoît Verhaegen* (sous la dir. de Tshonda Omasombo, Jean), Paris, Karthala, 1993, p. 287.

30 VERHAEGEN, Benoît, « Principes et pratiques de l'Histoire immédiate en Afrique... », p. 287.

31 VERHAEGEN, Benoît, « Principes et pratiques de l'Histoire immédiate en Afrique... », p. 295.

apparences [...] : *toute histoire est subjective par quelque bout, et on doit bien avoir conscience des limites, des risques d'erreur qu'implique cette subjectivité*³².

Concernant l'impartialité ils recommandent : « *du courage* : on doit aller souvent contre l'avis général *commun*; [...]; *de l'habileté* : on doit bien discerner les risques que recèle le sujet, bien comprendre les enjeux dès le départ d'une recherche : il faut imaginer d'avance les reproches que l'on vous fera nécessairement, les soupçons auxquels on sera exposé; *une certaine expérience de la vie* : on a une vision différente des choses à 30 et à 60 ans; *également une certaine habitude du monde* : la partialité est souvent le fait de « solitaires »³³. Jean-Pierre Rioux aborde la même question sous le biais de « la proximité et l'intelligibilité » et de « l'actualité du temps »³⁴.

La sociologie nous fournira un cadre conceptuel complémentaire. Partant de seize interviews ou entrevues³⁵ dans une observation directe, nous compléterons les documents écrits. Grâce à un questionnaire préétabli et modifié sur place, au besoin, nous avons pu recueillir des réponses appropriées en insistant sur le caractère scientifique de notre recherche. Ensuite, nous avons choisi un échantillon qui nous paraissait représentatif des anciens missionnaires du diocèse d'Idiofa et les trois premiers prêtres autochtones. Le nombre restreint des personnes interviewées est dû à la réticence avec laquelle plusieurs missionnaires, religieux et religieuses évitent de se prononcer sur le diocèse d'Idiofa. Quant aux laïcs, nous évitions tout contresens ultérieur sur le bien-fondé de notre recherche en alimentant inutilement une polémique sur les intérêts géopolitiques. En plus, nous désirions contourner les diverses sensibilités ethniques parmi le clergé séculier. Car, à des niveaux de responsabilité différents, plusieurs ont joué un rôle non négligeable dans la situation actuelle du diocèse d'Idiofa³⁶.

32 THUILLIER, Guy et TULARD, Jean, *La morale de l'historien*, Coll. Economica, Paris, PUF, 1995, pp. 9-10. PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, pp. 283-286.

33 THUILLIER, Guy et TULARD, Jean, *La morale de l'historien...*, p. 16.

34 RIOUX, Jean-Pierre, « Peut-on faire une histoire du temps présent? » dans *Questions à l'Histoire des Temps présents* (sous la dir. Agnès Chauvreau et Philippe Tétart), Paris, Éd. Complexe, (1992), pp. 45-46 et 52-54.

35 Nous avons fait seize entrevues aussi bien en Belgique qu'au Congo-Zaïre. Cependant toutes les personnes interviewées ont joué un rôle important au diocèse d'Idiofa directement ou indirectement. Par ailleurs, nous avons exploité leurs réponses dans les deuxième, troisième et quatrième chapitres de la présente recherche. Nous donnerons le schéma des entrevues en annexe.

36 Sur ce point, on peut consulter utilement VINCENT, Diane, « Comment mener une enquête auprès d'informatateurs », dans LÉTOURNEAU, Jocelyn, *Le coffre à outils du chercheur débutant. Guide d'initiation au travail intellectuel*, Oxford, Toronto, (1989), pp. 144-145.

Il convient de souligner que les informateurs savaient dans quel but nous faisons ces entrevues à telle enseigne que leur anonymat est nécessaire pour certains aspects les plus délicats. Car ils ont travaillé environ vingt ans au diocèse d'Idiofa avant de regagner la Belgique. Toutes ces informations servent de complément à la documentation écrite que nous avons pu trouver³⁷.

La fiabilité de ces divers témoignages oraux a été complétée par les documents écrits obtenus des Archives de la Maison générale des Oblats de Marie Immaculée à Rome et de la Résidence Deschâtelets d'Ottawa. En plus, nous avons utilisé trois mémoires de licence pour appuyer notre argumentation sur les Oblats au diocèse d'Idiofa³⁸. Toutefois ces données ont été soumises « à la critique historique et à la critique d'interprétation au fait que la personne (interviewée) s'efforce, plus ou moins consciemment, de donner à ce qu'elle a vécu une cohérence et une justification qui se coulent en un récit construit³⁹. » Un tel procédé nous a permis de distinguer ce qui est original de ce qui répète parfois ou souvent [par ouï-dire] ce qu'on aura entendu ici et là.

Pour parler comme Benoît Verhaegen, nous utiliserons les sources documentaires et les sources vivantes. « Par sources documentaires, nous entendons les informations orales ou écrites déjà constituées ou recueillies en dehors de l'initiative du chercheur et qu'il doit accueillir comme telles. Il peut s'agir de documents officiels ou privés, d'archives, d'organes de presse, de résultats d'enquêtes précédentes, de témoignages déjà recueillis et même de traditions orales⁴⁰. » Pour les sources vivantes, Benoît Verhaegen pense qu'une « information vivante peut être orale (recueillie lors d'un entretien, par exemple) ou écrite (si l'informateur répond par écrit à une demande, ou suivant les directives du chercheur)⁴¹. »

Toutefois, la grosse difficulté de cette recherche est notre insertion au presbyterium d'Idiofa comme membre à part entière; ce qui, du reste, fait que nous sommes à la fois observateur et participant et exige, de surcroît, de la distanciation et de l'impartialité afin d'en

³⁷ DERROITTE, Henri et SOETENS, *Les chemins sinueux se l'inculturation. Récits de vie et témoignages oraux*, Louvain-la-Neuve, 1997, pp. 8-9.

³⁸ Il s'agit précisément de mémoires de Justin Tshipungu à Lumen Vitae (Belgique), celui de Benoît Kabongo à la Grégorienne et celui de Baudouin Mubesala à Louvain-la-Neuve (Belgique) dont les éléments sont repris dans la bibliographie générale.

³⁹ DERROITTE, Henri et SOETENS, *Les chemins sinueux se l'inculturation ...*, p. 14.

⁴⁰ VERHAEGEN, Benoît, " Les sources utilisées pour l'histoire des guerres civiles contemporaines au Zaïre ", dans *La méthodologie de l'histoire de l'Afrique contemporaine*, Coll. "Études et documents", 8 Paris, PUF, 1984, pp. 138-139.

⁴¹ VERHAEGEN, Benoît, " Les sources utilisées pour l'histoire des guerres civiles contemporaines au Zaïre... ", p. 138.

assurer l'objectivité scientifique⁴². Néanmoins, le ton parfois excessif ou sévère de notre analyse s'explique par le fait que nous avons pris le risque calculé de décrire et d'étudier ce diocèse d'Idiofa dont nous sommes premier chercheur à la fois originaire et prêtre incardiné à Idiofa.

Pour la bibliographie, nous marquerons d'un astérisque tous les livres consultés que nous n'avons pas cités dans la thèse mais qui serviront aux recherches ultérieures.

5. 2 Plan de la thèse

Nous avons divisé notre dissertation en deux grandes parties. Premièrement, de la conquête de la gentilité à la pastoration d'Idiofa et deuxièmement, de l'épopée missionnaire à l'Église locale. La première comporte quatre chapitres tandis que la seconde en compte trois.

Le premier chapitre situera le contexte historique dans lequel s'est déroulée l'évangélisation systématique de l'Afrique congolaise grâce à l'ingéniosité du roi Léopold II et au soutien du Saint-Siège. Dans le deuxième chapitre, nous analyserons la pastorale missionnaire conduite par les Oblats de Marie Immaculée en partant des documents et archives disponibles sur les Oblats de Marie Immaculée. Cela nous aidera à retracer et à souligner, à grands traits, la continuité et la discontinuité de leur pastorale depuis la préfecture d'Ipamu jusqu'à l'avènement du premier évêque autochtone au diocèse d'Idiofa. Le troisième chapitre présentera brièvement l'impact direct de la crise congolaise dans la nouvelle stratégie pastorale que les missionnaires oblats avaient adoptée entre 1965 et 1970. Tandis que le quatrième chapitre se penchera sur la contribution des prêtres autochtones et l'organisation voire le fonctionnement du diocèse d'Idiofa depuis 1970 jusqu'en 1995. Cette partie qui est profondément historique deviendra ainsi le lieu révélateur d'un discours ecclésiologique rendant nécessaire la seconde partie de notre recherche.

Cette deuxième partie débutera avec une réflexion sur les missions et la nouvelle ecclésiologie à instaurer dans les Églises locales d'Afrique en regard des encycliques missionnaires. Car la distorsion flagrante qui existe entre les directives pontificales et la pratique missionnaire influe sur la maturité ecclésiale en Afrique subsaharienne. Dans le sixième chapitre, nous aborderons l'épineux problème des finances dans une Église locale en partant du contexte international et de l'aide au développement. Ensuite, nous suggérerons

⁴² THULLIER, Guy et TULARD, Jean, *La morale de l'historien...*, pp. 13-15. On retrouvera des idées analogues chez PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire...*, pp. 283-384.

quelques pistes de réflexion ultérieures. Le dernier chapitre, enfin, développera le concept d'Église locale dans ses rapports avec l'Église universelle. Il s'agira précisément de montrer comment peuvent s'articuler le local et l'universel, l'autonomie et la catholicité, dans la perspective de Vatican II. L'avenir, nous semble-t-il, requiert solidarité et coresponsabilité ecclésiales afin que chaque Église puisse se prendre désormais en main.

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION ÉVANGÉLISATRICE AU CONGO-BELGE

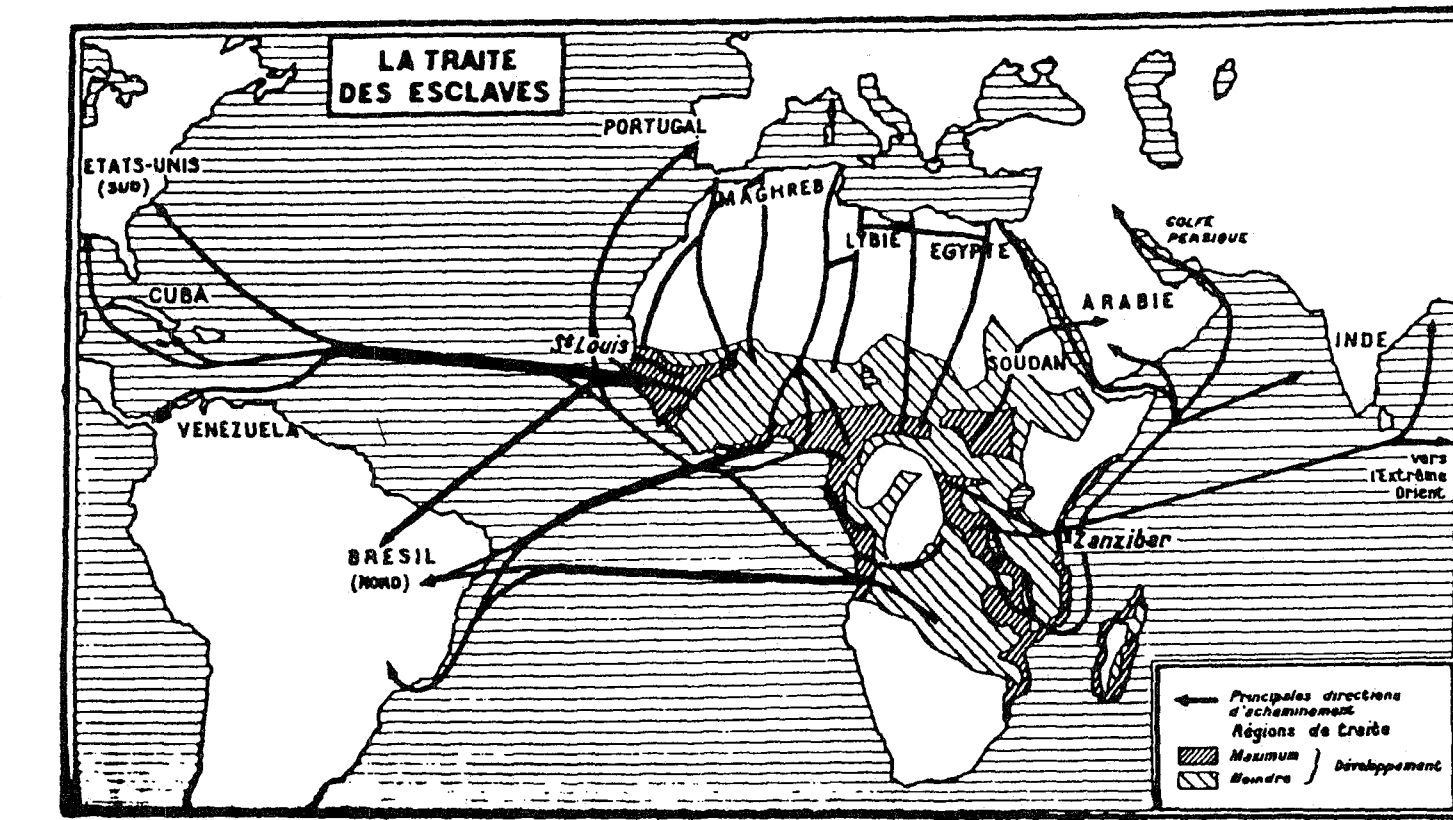
On ne peut mieux comprendre la mission évangélisatrice du Congo que dans la droite ligne de l'évangélisation de l'Afrique au XIX^e siècle. Mais déjà, au XV^e siècle, les Européens étaient entrés en contact avec l'Afrique. Un tel mouvement s'inscrit dans les efforts des Européens à découvrir le nouveau monde. Pour la commodité de ce chapitre, nous parlerons de l'époque des ténèbres, du nouvel intérêt pour toute l'Afrique, l'intérêt de Léopold II pour le Congo, la période léopoldienne, la nouvelle ère, le kimbanguisme et l'élite congolaise.

1. L'époque des ténèbres

1.1 La traite négrière

L'esclavage a toujours existé depuis l'Antiquité gréco-romaine jusqu'au Moyen-Âge en passant par les pays asiatiques et africains. Mais la traite des Noirs africains par les Européens constitue le point de départ de leur intervention humanitaire et commerciale en Afrique subsaharienne. Ce commerce qui a débuté depuis le contact entre les Portugais et les Noirs au XV^e siècle a continué jusqu'au XIX^e siècle. Dans cette recherche, la traite des Noirs nous éclaire sur la perception que les autres races ont des Noirs, car tous les préjugés, le mépris et le racisme anti-noir en sont des séquelles directes. À ce titre, l'Église catholique n'a pas échappé à l'influence du milieu ambiant. Avec tous les bouleversements techniques et surtout le renouveau religieux, les chercheurs européens voulaient percer le mystère de plusieurs régions, telles que l'Afrique subsaharienne, l'Amérique du Sud et l'Asie. Voilà qui attisa leur désir d'aller ainsi à

CARTE 1 La traite des Noirs



Source : Luraghi Raimondo, *Histoire du colonialisme...*, 1964, p. 162.

l'aventure. Cependant cette page sombre de l'histoire africaine mérite toute notre attention ici afin de souligner finalement tout l'intérêt que les pays européens porteront aux Africains. De fait, la pigmentation de la peau des Noirs et tout ce qui se racontait sur l'Afrique subsaharienne étonnaient et attiraient en même temps. Cependant les négriers étaient eux aussi européens, ce qui explique sans doute que l'opinion semblait les approuver dans le silence.

Dans le cadre de nos réflexions, nous donnerons brièvement l'état de la question avant le XIX^e siècle, notamment l'opinion européenne, l'esclavage dans l'Afrique traditionnelle, l'esclavage arabe, l'expansion portugaise et finalement la traite négrière [Carte 1].

1.2 L'opinion européenne

Un mythe circulait en Europe sur l'infériorité congénitale des Noirs face aux autres races humaines. Il était connu qu'un anathème frappait les Noirs à cause de la malédiction de Dieu sur Canaan. Ce qui créa malentendus et mystère sur la race noire, car pour plusieurs chercheurs européens, la couleur noire traduisait inévitablement l'infériorité ontologique et la médiocrité de l'homme noir. Selon une certaine interprétation tirée de Gn 9, 18-26, l'homme noir est condamné et même prédestiné à la servitude perpétuelle pour se sauver :

Les Fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet; Cham était le père de Canaan. Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre. Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune. Et il dit : " Maudit soit Canaan! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves! " Il dit aussi : " Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave! "

Il est vrai que la malédiction de Noé à son fils fait de lui le dernier des esclaves comparativement à Sem et Japhet. Pour les Européens, pays du Sud, Nègres, Nubie, Égypte, Éthiopie, couleur noire sont autant de termes pour signifier cette infamie originelle. Quel lien peut-on établir avec la race noire alors que Dieu aurait maudit un fils de Noé, asiatique de surcroît? Bimweny Kweshi a sur cette question une réflexion lumineuse :

Cette opinion semble s'être transmise ainsi comme allant de soi. C'est ainsi par exemple qu'on la trouve chez Origène, le grand exégète d'Alexandrie (185-254), comme une donnée admise alors couramment. Commentant un passage du livre des *Nombres* (Nb 12, 1ss) relatif au mariage de Moïse et d'une " Kushiste " (Éthiopienne, Africaine), et aux critiques qu'à propos Miryam et Aaron avaient élevées contre lui, Origène observe d'abord que cette épouse était bien

une " Éthiopienne noire "; [...]. On vient de voir que Noé maudit Canaan et non pas Cham. D'autre part, Cham (Kémi) est un des noms de l'Égypte (" pays de Cham "), parfois aussi appelée Mirçayim (nom biblique d'un autre fils de Cham). Certains historiens et égyptologues africains confirment également ce point, à partir d'études sur l'égyptien ancien, l'hébreu et certaines langues africaines actuelles. C'est le cas notamment de Cheik Anta Diop (Sénégal) qui estime que Moïse (compris comme auteur du Pentateuque) aurait puisé ce nom de Cham « en Égypte même où il est né, a grandi et a vieilli jusqu'à l'Exode¹.

En effet, Exode 2, 21 nous présente un épisode assez probant sur ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui la discrimination raciale parce que Miryam et Aaron s'étaient opposés au mariage de Moïse avec une Éthiopienne. Cela déconcerte en regard de relations qui existaient entre les divers peuples voisins aux Juifs. Pour Bimweny, le mauvais sort que les Égyptiens avaient infligé aux Hébreux durant l'esclavage en Égypte serait à l'origine d'une telle opinion dégradante sur la race noire². De son côté, Cheik Anta Diop note que la littérature juive est tout à fait postérieure à leur séjour en Égypte, ce qui pourrait mieux expliquer le symbole de la couleur noire que l'on méprise :

En effet, nous savons que les Égyptiens appelaient leur pays *Kemi* qui veut dire : noir, en langue égyptienne. L'interprétation selon laquelle " Kemi " désignerait la terre noire d'Égypte, et non le noir tout court et, par extension la race noire et le pays des Noirs, découle d'une imagination gratuite d'esprits qui sont conscients de ce qu'impliquerait une interprétation exacte de ce terme. Aussi est-il naturel de retrouver en hébreu : " Kam=chaleur, noir, brûlé ". Dès lors, toutes les contradictions apparentes s'estompent et la logique des faits apparaît dans toute sa nudité. Les habitants de l'Égypte symbolisés par leur couleur noire, Kemi=Cham de la Bible, seront maudits dans la littérature du peuple qu'ils ont opprimé. Nous voyons donc que cette malédiction biblique de la descendance de Cham a une tout autre origine que celle qu'on lui donne aujourd'hui ostensiblement et sans le moindre fondement historique³.

On le voit, la naissance du mythe de l'infériorité du nègre est une falsification des données historiques pour justifier pleinement les diverses et nombreuses tribulations ou vexations que les Européens vont infliger aux Noirs Africains. De cette manière, la bestialité morale, l'animalité des Noirs et la noirceur de leur peau mettent le monogénisme biblique à l'épreuve : « FAISONS L'HOMME À NOTRE RESSEMBLANCE », dit Yahvé dans Gn 1, 26. Par conséquent, cette opinion européenne contredit foncièrement le schéma adamique qui affirme l'unité même du genre humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

¹ BIMWENY-KWESHI, Oscar, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 120-121.

² BIMWENY-KWESHI, Oscar, *Discours théologique négro-africain...*, p. 121.

³ ANTA DIOP, Cheik, *Nations nègres et culture*, 2^e éd., Paris, Présence Africaine, 1955, p. 36. On lira aussi chez le même auteur dans *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 241-243.

S'étonner de la peau noire et affirmer que la race noire est une espèce dégénérée nous apparaît comme une aberration déconcertante. Car certains se demandent même si les Noirs ont une âme comme les Blancs. Comble d'absurdité, l'esclavagisme et le racisme anti-noir y trouveront désormais leur fondement et leur légitimation outrancière. À ce sujet, Sala-Molins reprend un constat plus exact :

Le Kouch des Hébreux et des Égyptiens, l'Éthiopie des Grecs, la Nubie des Romains, derechef l'Éthiopie des médiévaux, enfin l'Afrique des Arabes et de tout le monde est le lieu de toutes les désolations et de quelques délices. Les êtres qui le peuplent divaguent aux frontières de l'humanité et de la bestialité. On les soupçonne d'avoir des affinités de sang avec les grands singes. On ne les soupçonne pas, on en est sûr. Des affinités qui autoriseraient le mélange sexuel, si elles ne l'exigeaient. Les privautés des Noirs avec les primates ne sont à la limite, chez eux, qu'un souvenir enluminé en mythe ou en fable. C'est égal : il n'y a pas de fumée sans feu ni de mythe sans socle historique⁴.

Une telle imagerie populaire représentera le diable sous la couleur noire afin de mieux traduire son infamie originelle. En plus, la malédiction de Canaan en lieu et place de son père nous semble une généralisation non fondée. Par ailleurs, la distance géographique qui sépare la Palestine de l'Afrique noire ajoute un glissement herméneutique trop osé. De là entre la couleur noire et la traite des Noirs, il n'y a qu'un pas. C'est ici que le récit mythique de la création perd à nos yeux toute sa pertinence, car il soutient et camoufle la supériorité d'une race sur les autres. Dieu aurait-il été injuste face aux Noirs ou les aurait-il reniés après les avoir créés?

Pour Cheik Anta Diop, il est clair que les Égyptiens descendent de l'Éthiopie, voilà qui explique ce mythe. Car il reflète la vengeance des Juifs sur la race noire après tant de souffrance en Égypte. Or, ce sont les Abyssins qui avaient maltraité les Juifs⁵. Toutefois, on se demande comment a-t-on pu fonder la servitude des Noirs sur un châtement d'un Dieu providence? En quoi l'attitude d'un fils irrespectueux va-t-elle conduire à la malédiction de la race noire? Et pourtant les théologies chrétienne et judaïque l'ont propagé dans leurs écoles de sorte que le sort est désormais jeté⁶.

⁴ SALA-MOLINS, Louis, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Col. Pratiques théoriques, Paris, PUF, 1987, p. 30.

⁵ ANTA DIOP, Cheik, *Nations nègres et culture...*, pp. 35-36.

⁶ BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Vol.6. La traite négrière*, Paris, ABC, 1977, pp. 17-18.

1.3 L'esclavage dans l'Afrique traditionnelle

L'Afrique ancienne a connu plusieurs sortes d'esclavage. Évoquer la traite des Noirs revient à prendre en compte l'existence de cet esclavage dans les sociétés africaines traditionnelles. Car chaque chef pouvait avoir des esclaves; ceux-ci, en effet, provenaient de la guerre, des conflits interethniques, d'une dette non remboursée, etc. Toutefois, les esclaves méritaient le respect et conservaient leur dignité selon la conception des liens sociaux. C'est ce que décrit précisément Hubert Deschamps :

L'esclavage existait dans un grand nombre de sociétés africaines, surtout les sociétés hiérarchisées, chefferies et royaumes. Devenaient esclaves les enfants des esclaves, les débiteurs insolvables, les asociaux incorrigibles (adultères, voleurs, criminels, sorciers), les enfants vendus pendant la famine, et surtout les prisonniers de guerre épargnés par leurs vainqueurs. Nombre de sociétés africaines utilisaient des esclaves pour les plantations, les transports, les services domestiques, pour le prestige, pour la guerre. La traite intérieure s'étendait dans les périodes de conflits⁷.

En Afrique subsaharienne, ce genre d'esclavage était toléré et accepté dans les relations sociales, car il pouvait conduire un jour à l'affranchissement total. En tant qu'institution traditionnelle, l'esclavage ne posait aucun problème. Parfois aussi, il servait à différencier des classes antagonistes : la classe exploiteuse et la classe exploitée. Néanmoins, sa proportion exacte est difficile à établir étant donné l'absence de l'écriture en Afrique traditionnelle :

Les formes de l'esclavage propres à l'Afrique étaient embryonnaires : l'esclavage « de case », encore proche de la simple adoption, à la différence de l'esclavage antique gréco-romain était prépondérant. L'esclavage de traite ne portait que sur les condamnés, les éléments asociaux qui étaient vendus, afin que la société s'en débarrasse, ou sur les prisonniers de guerre qui jadis étaient tués. D'ailleurs dans un cas comme dans l'autre la vente a été le substitut de la mort, qui était le châtiment des uns ou le sort des autres⁸.

Une telle situation deviendra un atout important pour les Arabes et surtout pour les Portugais. Car l'esclavage sera le premier genre de commerce rentable en Afrique subsaharienne divisant ainsi les royaumes et les empires déjà très centralisés. Il décimera des populations

⁷ DESCHAMPS, Hubert, « Les Européens sur les côtes atlantiques aux XVIIe et XVIIIe siècles », dans *Histoire générale de l'Afrique noire de Madagascar et des Archipels, T.1 : Des origines à 1800*, Paris, PUF (1970), pp; 229-230.

⁸ SURET-CANALE, Jean, *Essais d'histoire africains (de la traite des Noirs au néocolonialisme)*, Paris, éd. sociales, 1980, p. 76. Lire également LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*, Verviers (Belgique), Éd. Gérard & Turin, 1964, p. 179 et RINCHON, Dieudonné, *La Traite et l'Esclavage des Congolais par les Européens*, Bruxelles, Presses de J. De Meester et Fils Wetteren, 1929, p. 79.

entières et fera perdre le prestige de plusieurs chefs locaux. Ce qui, au bout du compte, contribuera *ipso facto* au déclin de l'Afrique ancienne.

1.4 Le commerce arabe

Dans l'état actuel des recherches, il est difficile de préciser la date à laquelle les Arabes avaient inauguré ce commerce humain. Cependant, on sait qu'il a existé avec l'Afrique du Nord, le Moyen-Orient, surtout la Mésopotamie [Irak] et avec l'Italie. Ce fut une traite des Noirs à petite échelle parce que les chefs noirs vendaient leurs esclaves ou les échangeaient avec des marchandises étrangères. Certes « la traite extérieure était depuis longtemps pratiquée par les Arabes à travers le Sahara, vers l'Afrique du Nord ou l'Égypte. Les rois féodaux islamisés du Soudan opéraient des razzias chez les populations païennes du Sud⁹. »

Les Arabes provoquaient des guerres fratricides entre les clans ou entre les peuples pour obtenir plus d'esclaves. Ainsi le commerce des Noirs devenait plus prospère que n'importe quel autre commerce. Malgré quelques oppositions isolées, il faut observer que les chefs africains s'y complaisaient parce qu'eux aussi tiraient profit de ce bétail humain. À vrai dire, ce commerce permettait à d'autres responsables d'asseoir leur autorité sur leurs sujets; ce qui aboutissait à une sorte de despotisme. Le commentaire de Morton Stanley le souligne bien :

Ces esclaves sont le résultat profitable d'une guerre systématique faite par des bandits à tous les districts de la populeuse contrée de Maroungou, guerre entretenue directement et indirectement par des ressources arabes. Directement, parce que les Arabes achètent les esclaves pris dans ces guerres et les payent en poudre et fusils qui servent à continuer ce brigandage; et indirectement, parce qu'il n'existe point d'autres marchés que ceux arabes où les bandits puissent se défaire de leurs milliers de captifs, autrement il leur faudrait les relâcher faute de nourriture à leur donner¹⁰.

Deux marchés abondaient ainsi de marchandise humaine : Oudjidji [Uzizi] et Zanzibar. C'est là que les nombreux acheteurs venaient s'approvisionner aussi en divers objets de valeur. Mais les esclaves arrivaient en piteux état soit dans des conditions effrayantes à cause de la famine ou de nombreuses vexations subies en cours de route. Toute la région des grands Lacs africains était le terrain privilégié du commerce humain ou de la vente des esclaves. En outre, les Arabes les utilisaient pour transporter leur ivoire ou autres biens d'importance relative¹¹.

⁹ DESCHAMPS, Hubert, « Les Européens sur les côtes atlantiques... », p. 230.

¹⁰ STANLEY, H.M., *La découverte du Congo*, Paris, Maurice Dreyfois et M. Dalsage, 1884, p. 200.

¹¹ STANLEY, H.M., *La découverte du Congo...*, p. 211.



1.5 L'expansion portugaise

En arrivant, les Portugais et les Espagnols s'informaient de la qualité des Noirs auprès des Arabes qui les connaissaient mieux. Dans le même temps, les Arabes tueront tout ce qui bouge autour d'eux aux alentours des villages pour effrayer leurs concurrents. De cette façon, les Portugais et d'autres Européens plus tard s'inspireront de la méthode arabe pour apprivoiser et terroriser les populations noires d'Afrique. Ainsi débuta la traite négrière transatlantique qui décima des jeunes gens et des jeunes filles capables de produire en Afrique :

Le malheur est que les Arabes, chassés de la péninsule ibérique, avaient appris aux Espagnols et aux Portugais à se servir d'esclaves noirs. Les Noirs étaient de caractère doux, robustes, facilement disciplinaires et prêts à apprendre, par conséquent assez adaptables à la servitude. Les Portugais n'oublièrent pas cet usage et, vers la moitié du XV^e siècle, commencèrent à pratiquer eux-mêmes la traite, mais par voie maritime¹².

Cette expansion portugaise fut encouragée par la bulle *Preclare devotionis* du pape Nicolas V [1447-1455] qui voulait combattre les musulmans au Maroc, en Mauritanie, en Hongrie et en Orient. En accordant le privilège à l'infans Henrique, le pape Nicolas V a, pour ainsi dire, cautionné sans le vouloir les abus des Portugais et des Espagnols sur les peuples noirs¹³. Ce pape de croisade sera suivi par le pape Calixte III [1455-1458] avec sa bulle *Inter cetera*. Plus tard, le pape Alexandre VI les imitera en confirmant ces concessions espagnoles dans sa bulle *Dudum sidquidem* malgré la vente effrénée des Noirs en Europe¹⁴.

De fait, la venue des Portugais et des Espagnols provoqua la décadence de plusieurs empires tels que la Cité de Meroé, l'empire du Ghana [300 Av.J.C.], l'empire du Mali, la grande civilisation du Bornou, la civilisation nubienne, les ruines d'Engaruka au Kenya et en Ouganda, le royaume du Prêtre-Jean, le royaume d'Axoum, les ruines du Zimbabwe¹⁵, etc. Il faut dire pourtant que ces empires échangeaient déjà avec des marchands chinois, arabes, indonésiens. En fait, dès les premiers contacts, les Portugais achetèrent ou capturèrent de force les Noirs qu'ils ramenèrent en Europe comme l'affirme De White :

¹² LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme...* , p. 179.

¹³ DE WHITE, Ch., « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle », dans *RHE*, 5 (1956), pp. 422-423.

¹⁴ DE WHITE, Ch., « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle », dans *RHE*, 1 (1958), pp. 447-449.

¹⁵ LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme...* , pp. 168-174.

Dès 1444 au moins, l'infans cherchait à entrer en contact direct avec la Guinée, " le pays des nègres ". Or, dix ans après que les marins portugais ont atteint le Sénégal, on ne peut encore enregistrer qu'un seul cas de relations amicales entre Blancs et Noirs : celui du roi ouolof " Budomel ". Les tentatives pour entrer en rapports pacifiques avec les tribus du cap Vert se terminent mal. Le voyage d'exploration de Diogo Gomes et ses traités avec les chefs des deux rives de Gambie ne datent que de 1456. La chronique de Guinée se termine par le récit de plusieurs expéditions malheureuses au Sud du cap Vert, où les Blancs sont reçus à coups de flèches empoisonnées¹⁶.

Pour sa part, Louis Sala-Molins situe l'arrivée des premiers Noirs en Europe depuis 1525, ce qui inaugurerait déjà la traite atlantique¹⁷. Toutefois cette traite des Noirs prendra des proportions insoupçonnées au point que Las Casas [1484-1566], défenseur des Indiens d'Amérique devant le roi d'Espagne, se fit plus ou moins consciemment le promoteur de cette traite¹⁸. Pour Las Casas comme pour la plupart des Européens de son temps, les Noirs sont très forts aux travaux forcés et résistent mieux que les Indiens.

En Afrique subsaharienne, les négriers européens avaient trouvé un terrain disposé à leur fournir la marchandise humaine pour les travaux outre-atlantique. Grâce à sa fameuse suggestion, Las Casas devient, sans le vouloir, complice d'une situation foncièrement malheureuse. C'est dire qu'il n'est pas à l'origine de la traite atlantique telle que la littérature nous la présente habituellement. Cependant le pape Paul III a essayé d'endiguer l'esclavage des Indiens dans sa Bulle *Sublimis Deus* en 1537. On sait combien plusieurs chercheurs ont présenté le regret de Las Casas au soir de vie concernant la vente des Noirs africains en Amérique¹⁹.

Le rapprochement entre les Portugais et les Espagnols, en 1688 va essayer de soutenir davantage les traitants dans leur commerce atlantique. Malgré le contrat passé entre une compagnie espagnole et une compagnie portugaise, les difficultés qui naîtront à partir de fraudes enregistrées vont annuler la transaction du 18 juin 1701, à Lisbonne. Pendant ce temps, des enfants congolais âgés de six à dix-huit ans, de vingt à vingt cinq ans et surtout de trente-cinq

¹⁶ DE WHITE, Ch., « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise... », pp. 432-433. On peut consulter aussi CHEZA, Maurice, « Colonisation et évangélisation. Quelques débats du seizième siècle », dans *Telema*, 3-4 (1992), p. 85.

¹⁷ SALA-MOLINS, Louis, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan...*, p. 60.

¹⁸ HEBGA, Meinrad, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans *BTA*, 13-14 (1985), p. 58.

¹⁹ CHEZA, Maurice, « Colonisation et évangélisation... », p. 85. Voir aussi BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Vol.6. La traite négrière...*, p. 19.

ans à quarante ans seront vendus en Amérique et en Europe. Parmi eux, on comptait également des enfants mulâtres, fruit de la sensualité des négriers²⁰.

Soulignons au passage que les esclaves congolais étaient très appréciés à Saint Domingue tandis que les Angolais, eux, en Martinique et en Guadeloupe. Mais, en général, la main-d'oeuvre noire sortira de tous les ports de l'Afrique subsaharienne de l'Ouest à l'Est, du Centre au Sud-Est. Poursuivant ses réflexions, Dieudonné Rinchon écrit justement :

Pendant que la traite des Noirs progresse au cours du XVIII^e siècle, l'opinion publique commence à s'émouvoir sur le sort des Africains asservis aux travaux forcés. Des esprits généreux et passionnés s'efforcent de prouver, en France et en Angleterre, en s'appuyant sur le droit naturel et l'économie politique, ou en faisant appel à la religion, que l'esclavage des Nègres est injuste, nuisible et anti-chrétien. Mais la demande toujours croissante des denrées coloniales imprime au commerce de la main-d'oeuvre un accroissement extraordinaire et, au XIX^e siècle, la traite atteindra son apogée suivie d'un déclin rapide et irrésistible sous la pression de l'essor économique prodigieux des nations commerçantes et industrielles, incompatible avec ce mode lent et coûteux de production : le travail des esclaves²¹.

On comprend dès lors que plusieurs villes européennes et américaines doivent leur prospérité au commerce des Noirs, car chaque année, elles bénéficiaient gratuitement de services des esclaves. On citera volontiers Liverpool, Bristol en Grande-Bretagne et Nantes en France. À ce niveau, la responsabilité de l'Église demeure un problème fort complexe à cause de son long silence qui frise une complicité tacite.

Disons avec Anne Stamm que l'on peut retenir désormais trois grands types de traite concernant l'Afrique subsaharienne, en l'occurrence : la traite transaharienne, la traite zanzibarienne et la traite transatlantique²². En regard des événements locaux, ces trois types se complètent à merveille à cause de la complicité des chefs locaux.

Au demeurant, force est de reconnaître sans complaisance que les négriers européens avaient trouvé un terrain non seulement prédisposé à la traite des humains mais aussi des coopérateurs locaux parmi les chefs africains²³. Sous cet angle, les explorateurs européens se

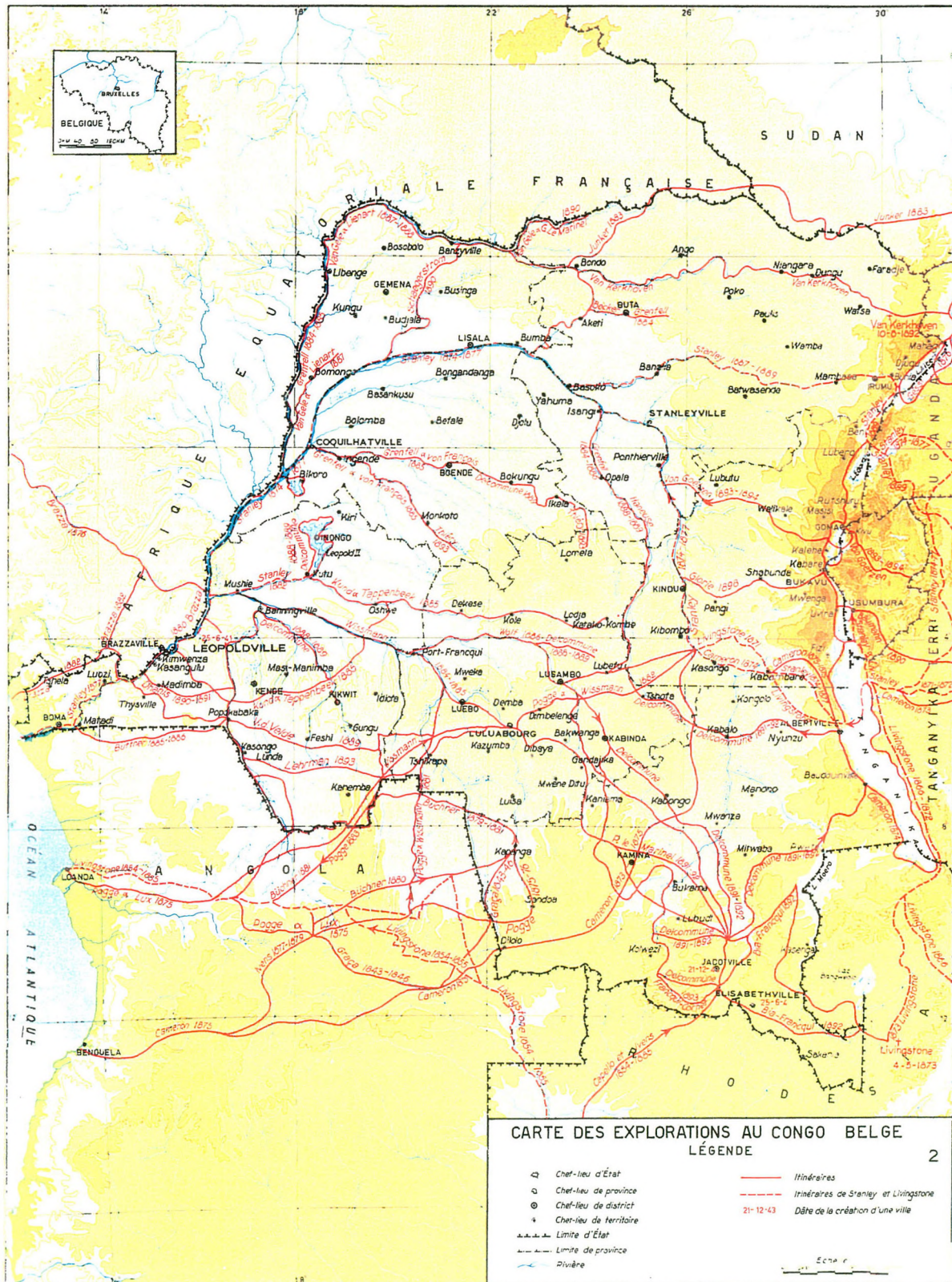
20 RINCHON, Dieudonné, *La Traite et l'Esclavage des Congolais...*, pp. 79-83.

21 RINCHON, Dieudonné, *La Traite et l'Esclavage des Congolais...*, pp. 98-99.

22 STAMM, Anne, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, Col. Que sais-je?, Paris, PUF, 1997, pp. 116.

23 BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Vol.6. La traite négrière...*, p. 15.

CARTE 2 Les explorations européennes



Source : Gaston Derkinderen, *Atlas du Congo Belg...e*, 1955, p.46.

lanceront à la conquête du continent mystérieux par compassion envers les Noirs et le désir d'abolir également la traite atlantique²⁴.

2. Un intérêt nouveau pour l'Afrique

Nous tâcherons de montrer pourquoi les Européens, missionnaires et autres se sont lancés à la découverte de ce continent inconnu au XIX^e siècle. D'une part, ce regain d'intérêt peut surprendre et, de l'autre, mieux expliquer leur engouement vis-à-vis des Noirs. Ce qui, du reste, contrastait avec les préjugés de l'époque. Pour élucider cet intérêt, nous développerons la reprise des explorations européennes et le renouveau de l'activité missionnaire.

2.1 La reprise des explorations européennes

Lorsque l'on évoque les explorations, on pense toujours aux nombreux contacts noués entre Européens et Africains au XIX^e siècle. Car plusieurs Européens : navigateurs, aventuriers, humanistes, historiens, géologues, négociants s'y étaient engagés²⁵. Comme il fallait s'y attendre, on distingue deux groupes parmi ces nombreux explorateurs. Ainsi on rencontre des *Africaphiles* ou des *Nérophiles* d'un côté, tandis que les *Africaphobes* ou les *Nérophobes* exploitaient les Africains²⁶. Entre le XV^e et le XVII^e siècles, les Arabes et certains explorateurs européens avaient décrit l'Afrique comme un refuge des anthropophages et un monde des cannibales. C'est ainsi que plusieurs spécialistes européens décidèrent d'aller à la découverte de ce continent mystérieux²⁷.

Malgré les diverses découvertes [Carte 2], le fleuve Congo demeurait encore inconnu tout comme le fleuve Zambèze. Voilà qui va attirer davantage ces nombreux explorateurs. Stanley sera le grand explorateur du Congo pour l'avoir parcouru de part en part et surtout pour

24 KALULAMBI PONGO, Martin, *Production et signification de l'Identité Kasaienne au Zaïre. La revue Nkuruse en tant qu'instrument d'action et témoin, 1890-1990*, Thèse de doctorat en Histoire, Université Laval, Québec, 1993, pp. 75-83.

25 LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme ...*, pp. 165-166.

26 Les Africaphiles ou les Nérophiles sont des Européens qui ont apprécié les valeurs africaines, ont réussi à créer des relations fraternelles avec les Négro-Africains malgré tous les préjugés ambiants. À l'opposé, les Africaphobes ou les Nérophobes se sont comportés comme des maîtres face aux Africains, ils ont agi dans la logique des préjugés véhiculés sur les Noirs d'Afrique. Bref, ce sont les bourreaux des Négro-Africains qui ont favorisé le mépris des Noirs soit y ont contribué par leurs écrits ou par leurs témoignages.

27 CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique. Des origines à la 2e guerre mondiale*, 3^e éd., Paris, Payot, 1970, p. 274. Voir aussi LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme...*, p. 184 et ROEYKENS, Auguste, *Les débuts de l'oeuvre africaine de Léopold II (1875-1879)*, Bruxelles, ARSC, 1955, 447. Du même auteur, on lira volontiers *L'initiative africaine et l'opinion belge*, T.1, Bruxelles, ARSC, 1961, 672p.

avoir su distinguer le fleuve Congo du Niger²⁸. Néanmoins, c'est à Livingstone que l'Europe doit plusieurs découvertes du XIX^e siècle. En outre, sa rencontre avec Stanley se situe à Ujiji [Oudjidji], le 4 novembre 1871²⁹. Bien plus, la traite des Noirs se faisait sans aucune forme de procès, comme le soulignent plusieurs auteurs³⁰. Par ailleurs, la conscience de la richesse économique possible en Afrique coïncidait avec la surproduction de l'industrie européenne. Or, il fallait trouver des débouchés en dehors de l'Europe. Aussi chaque pays européen cherchera par tous les moyens à partager le "gâteau africain", pour utiliser l'expression du roi Léopold II.

2.2 Le renouveau de l'activité missionnaire

L'éveil missionnaire constitue une chance extraordinaire pour l'Afrique subsaharienne. De fait, il a fallu attendre le XIX^e siècle pour voir apparaître les premières sociétés missionnaires destinées à l'Afrique. Ce sont les renseignements que les explorateurs donnaient sur ce continent qui attirèrent la compassion des missionnaires européens. Ce sont notamment les Spiritains fondés par François-Marie-Paul Libermann [1802-1852], la Société des Missions Africaines fondée par Melchior-Marie-Joseph de Marion Brésiliac [1813-1859] et les Pères Blancs d'Afrique du cardinal Lavigerie [1825-1892]. En effet, les renseignements donnés faisaient état de la traite des Noirs et la situation "sauvage" dans laquelle ils se trouvaient. À cela s'ajoute l'arrière-fond d'une race vouée à la servitude. Tout cela attira tout l'intérêt des missionnaires européens, tandis que la visée commerciale s'y ajoutait pour les gouvernements occidentaux. De fait, pour Jean-Marc Ela :

[...] il faut situer l'activité missionnaire de l'Église au XIX^e siècle dans cette relation de l'Europe avec les peuples d'Afrique Noire. Car elle s'inscrit dans une expansion multiforme dont les causes premières sont économiques, politiques et culturelles. La relance de la mission s'opère dans une conjoncture spécifique, celle de l'expansion d'une économie renouvelée par la révolution scientifique et technique; la mission entretient avec cette expansion des relations complexes dont il faut reconnaître l'existence et mesurer les conséquences pour l'expansion des Églises elles-mêmes. [...] tout se passe comme si les administrations métropolitaines ne voulaient que des missions "nationales". Et l'on voit même apparaître une sorte de religion d'État dans les colonies d'une Europe pourtant largement déchristianisée³¹.

28 CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique...*, p. 276.

29 BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges*, Bruxelles, A. De Boeck, 1955, p. 12.

30 BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. La traite négrière*, Vol. 6, Paris, ABC, 1977, pp. 30-64. On note également HURBON, Laënnec, " La traite des Noirs en Amérique ", dans *Concilium*, 232 (1990), pp. 114-117.

31 ELA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, pp. 25-26. On peut se référer également à NDAYWEL à NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République du Congo*, Paris-Bruxelles, De Broeck & Larcier, 1998, pp. 345-348

Ces nouvelles congrégations destinées spécialement à l'Afrique joueront désormais un rôle de premier ordre dans l'évangélisation du continent africain³². Car, il existait beaucoup de méfiance en Europe à cause de reportages assez sombres sur les populations africaines. Ainsi, les Noirs étaient considérés comme des anthropophages, des cannibales ou carrément des sous-humains. S'y intéresser traduisait la grandeur d'âme de chaque fondateur de congrégation :

Entre 1840 et 1920 s'accomplissent une reprise remarquable des missions chrétiennes sur les côtes de l'Afrique, ainsi que la fondation de nouvelles missions plus à l'intérieur et jusqu'au cœur du continent. Le 8 décembre 1840, David Livingstone s'embarque pour l'Afrique du Sud. En 1841, le Père Libermann fonde la Congrégation du Saint Coeur de Marie qui, deux ans plus tard, envoie un premier contingent de missionnaires sur les côtes de la Guinée. Cette congrégation fusionne en 1848 avec la Société du Saint-Esprit pour former la Congrégation des Pères du Saint-Esprit ou Spiritains. En 1858, naissent les Missions Africaines de Lyon de Mgr De Marion Brésiliac et, en 1868, les Pères Blancs du Cardinal Lavigerie³³.

À ce niveau, on est en droit de s'interroger sur les objectifs de ces nouvelles missions en Afrique. En effet, elles visaient l'évangélisation des plus pauvres, des plus abandonnés, spécialement des gens de race noire, pour paraphraser Lucien Laverdière. Pour elles, il s'agissait de porter la lumière et la foi aux peuples africains encore courbés sous le joug de Satan. Or, fils de leur époque, les missionnaires évoquaient l'évangélisation comme partie intégrante de la civilisation européenne. La première déclaration de Mgr Lavigerie à Alger le 15 mai 1867 est à ce propos expressive : « [...] répandre les vraies lumières d'une civilisation dont l'Évangile est la source et la loi, les porter au-delà du désert, avec des flottes terrestres qui les traversent, jusqu'au centre du continent encore plongé dans la Barbarie, relier ainsi l'Afrique du Nord et l'Afrique Centrale à la vie des peuples chrétiens³⁴ ». Pendant que Mgr Lavigerie évangélisait les Africains par compassion ou plutôt dans l'espoir de les civiliser à la manière européenne, le père Libermann visait, quant à lui, une sorte d'adaptation à la culture africaine. Cela jouera énormément dans les relations entre les Pères Blancs d'Afrique et les jeunes Africains, désireux de se faire prêtres, d'une part, et, de l'autre, entre l'attitude beaucoup plus ouverte des Spiritains. Du paternalisme au respect, ces deux congrégations ont essayé d'évangéliser le continent africain avec tous les préjugés de l'époque. Les recommandations de Libermann tranchent avec la mentalité de son temps :

32 BONFILS, Jean et DOUAU, Noël, *Marion Brésiliac. Fondateur de la Société des Missions Africaines. Documents de mission et de fondation*, Paris, Médiaspaul, 1985, p. 123.

33 LAVERDIÈRE, Lucien, *L'africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987, p. 57.

34 PROST, A., *Les missions des Pères Blancs en Afrique Occidentale avant 1939*, Paris, Ouagadougou, 1939, p. 5 cité par LAVERDIÈRE, Lucien, *L'africain et le missionnaire...*, p. 61. Lire également SEMPORÉ, Sidbe, « Théophile l'Africain. Les chrétiens d'Afrique devant leur avenir », dans *Études*, T. 380 (1994), pp. 19-20.

Dépouillez-vous de l'Europe, de ses mœurs, de son esprit, faites-vous nègres avec les nègres, pour les former comme ils doivent l'être, non à la façon de l'Europe, mais leur laissant ce qui leur est propre; faites-vous à eux comme des serviteurs doivent se faire à leurs maîtres, aux usages, au genre et aux habitudes de leurs maîtres, et cela pour les perfectionner, les sanctifier, les relever de leur bassesse, et en faire, peu à peu, à la longue, un peuple de Dieu³⁵.

Dans le même temps, Libermann envisageait déjà l'avènement d'un clergé local de sorte que les trois premiers prêtres sénégalais furent ordonnés le 19 septembre 1840. Il s'agit de David Boilat, André Fridoil et Jean-Pierre Moussa³⁶. En invitant ses missionnaires à être "nègres avec les nègres", Libermann faisait ainsi oeuvre de pionnier en théorie missionnaire. Mais, en Afrique, personne n'ignore l'étroite collaboration entre les colons et les missionnaires catholiques. Soutenus et aidés par leurs pays d'origine, la plupart des missionnaires servaient les intérêts patriotiques. De cette façon, l'exploration d'un pays et l'installation d'une mission se faisaient sous la protection de l'administration publique. En retour, l'Église rendait des précieux services à l'administration coloniale. C'est cette ambiguïté que Lucien Laverdière résume :

On peut se demander si ces conseils ont été compris et mis en pratique par les missionnaires-pionniers! En lisant et en étudiant les récits de fondations de missions, on constate parfois un décalage impressionnant entre les fins poursuivies sur place par les premiers missionnaires. Ces derniers sont mêlés de près à la conquête coloniale, à la libération des esclaves, à l'oeuvre civilisatrice [...] ils se heurtent au paganisme, à l'Islam et au protestantisme [...] ils sont tiraillés par la double fidélité à leur patrie et à leur religion [...] autant d'activités ou d'options qui constituent en elles-mêmes des fins³⁷.

De fait, une telle attitude dénote un certain paradoxe dans le comportement de certains missionnaires. C'est ainsi qu'à la première guerre mondiale, les missionnaires-pionniers touchaient quasiment à la fin de leurs réalisations, ouvrant du même coup la seconde étape en installant et en exploitant sous la bannière coloniale :

Les missionnaires participent donc à une opération militaire avec le même enthousiasme qu'à l'évangélisation des Noirs! Fréquemment, les administrateurs trouvent dans la personne des missionnaires des collaborateurs hors pair; ainsi le Père Dorgère facilite la pacification du Dahomey d'ailleurs conquis grâce aux renseignements fournis par des missionnaires [...]. Par patriotisme et par reconnaissance, les missionnaires collaborent naturellement et de tout coeur avec l'administration qui leur rend aussi des fiers services³⁸.

35 LIBERMANN, *Notes et Documents*, T.IX, p. 158 et 330 cité par LAVERDIÈRE, Lucien, *L'Africain et le missionnaire...*, pp. 61-62. On peut se référer aussi à COULON, Paul; BRASSEUR, Paule et al., *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaires*, Paris, Cerf, 1988, pp. 489-492.

36 COULON, Paul; BRASSEUR, Paule et al., *Libermann 1802-1852...*, pp. 547-550.

37 LAVERDIÈRE, Lucien, *L'Africain et le missionnaire...*, p. 62.

38 LAVERDIÈRE, Lucien, *L'Africain et le missionnaire...*, p. 65.

Pour bien des missionnaires, quels que soient les crimes et les excès de la conquête, celle-ci n'en était pas moins providentielle, car elle contribuait à la gloire de Dieu. Ils prennent en considération surtout ses effets bénéfiques. C'est dire que l'on pouvait tolérer le mal pour en tirer le bien, selon une vision adoptée à l'époque. Il en fut de même pour la libération et le rachat des esclaves, particulièrement des filles dont on faisait à la fois un trafic honteux et incessant. En effet, elles servaient de marchandise destinée aussi bien à la prospérité qu'aux jouissances des Européens. Ce qui provoqua la réaction des Arabes esclavagistes du Haut-Congo contre les missionnaires catholiques. Bien que certains "villages de liberté" furent fondés pour les Noirs, rien n'excluait les diverses atrocités :

Plus discutée - et plus discutable sans doute - est l'opportunité de la conquête européenne. Est-elle un bien, s'interroge Mgr Leroy? Est-elle un mal? - Messieurs, elle est un fait, et un fait nécessaire, et un fait providentiel. Essayons, dans la mesure de nos forces, d'atténuer les inévitables dommages qu'elle apporte, en mettant à profit les facilités évidentes qu'elle donne pour pousser en avant nos pacifiques conquêtes, c'est tout ce que nous pouvons faire de mieux. Un torrent ne roule pas dans les plaines qu'il arrose sans entraîner avec lui beaucoup de sable et, souvent, beaucoup de boue. [...]. Et malgré les accidents, les imperfections, les ignorances, les erreurs, les fautes et parfois les crimes, tout cela, ce sont les assises de la civilisation chrétienne, c'est le champ largement défriché où passeront les ouvriers de l'Évangile, semant dans les larmes et dans les joies la bonne semence de la parole de Dieu³⁹.

En définitive, l'éveil missionnaire pour l'Afrique marque la relance de l'évangélisation du continent africain. Car, non seulement, les missionnaires iront à la rencontre des Africains, mais les Africains sauront qu'ils sont appelés aussi à la foi au même titre que les autres peuples. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les premières ordinations en Afrique dès 1840 au Sénégal, par exemple. Ces nombreux efforts seront redynamisés au fil des années malgré la traite des Noirs.

3. L'intérêt de Léopold II pour le Congo [1878-1885]

Le roi Léopold II [17 décembre 1865 - 17 décembre 1909]⁴⁰, le duc de Brabant, était épris très tôt de rêves de politique lointaine. Il effectua des voyages en Égypte et en Palestine en 1854, visita la Turquie en 1860, les Indes et la Chine en 1864. Avant son accession au trône, il avait déjà tracé un programme économique pour la Belgique dans la séance du Sénat, le 17 février 1860. Il succéda à son père, le 17 décembre 1865. En Belgique, seul le roi Léopold II

³⁹ LEROY, A. (Mgr), *L'Évangélisation de l'Afrique (1822-1911)*, Lyon, Oeuvre de la Propagation de la Foi, 1991 cité par LAVERDIÈRE, Lucien, *L'africain et le missionnaire...*, p. 66.

⁴⁰ Léopold II est le second fils de Léopold de Cobourg, premier roi de Belgique [1831-1865] et de Marie-Louise d'Orléans, son épouse, qui est la fille de Louis-Philippe, roi de France. Il mourut de l'embolie, le 17 décembre 1909.

comprenait mieux l'enjeu de son entreprise africaine⁴¹. Aussi ne ménagea-t-il aucun effort pour que rien n'arrête ses visées expansionnistes. Sous cet angle, il sera un véritable précurseur de l'action coloniale en Afrique en vue d'assurer aussi bien les débouchés à son royaume de Belgique que pour sa gloire personnelle.

3.1 La nécessité d'une colonie pour la Belgique

Face à la réticence du gouvernement belge et l'amertume de l'opinion publique en Belgique, le roi Léopold II engagera des frais personnels pour l'oeuvre grandiose du Congo convaincu que ce sera une des solutions aux difficultés locales en Belgique⁴². En plus, le roi pensait devancer d'autres pays européens, désireux d'ouvrir des nouveaux comptoirs dans cette terre inconnue. La réalité ne donne-t-elle pas raison au roi Léopold II :

"Embellir la Belgique", oeuvre suprême de patriotisme aux yeux du roi, voilà le motif principal de la dilapidation du patrimoine du Congo, encore invoqué de nos jours par des historiens au crédit du roi. Ces monuments évoquent pourtant le pillage de l'Afrique par un despote aveugle. Ils sont toujours là, sans que les Belges soient conscients de leur caractère insolite. Les plus connus sont à l'arcade du cinquantenaire à Bruxelles; le palais-musée à Tervuren; les serres royales, le pavillon chinois, la tour japonaise et le château royal agrandi à Laeken; le portique promenoir à Ostende; le chalet de Raversijde⁴³.

On ne pourrait nier les bonnes intentions qui animaient Léopold II en ouvrant une colonie en Afrique Noire, tant il est vrai que les richesses du Congo ont beaucoup aidé la Belgique pendant quatre-vingts ans. De fait, la politique d'exploitation sera maintenue au Congo pendant longtemps pour servir les intérêts belges. Mais cela ne signifie pas forcément que la prospérité belge ait dépendu avant tout de ressources dilapidées au Congo. Car bien avant cette incursion léopoldienne en Afrique centrale, la Belgique était bien cotée au plan européen, tant il est vrai que sa croissance et des exportations laissaient présager un avenir radieux. Ce qui n'exclut en rien tout l'impact que l'oeuvre du Congo a pu apporter au crédit belge comme le note si bien Jules Marchal :

⁴¹ WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo Belge*, Bruxelles, Pierre Van Fleteren, 1911, p. 8. On pourra consulter avec profit KI-ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique noire. D'Hier à aujourd'hui*, Paris, Hatier, 1978, pp. 456-457.

⁴² COMITÉ ZAÏRE, *Zaire. Le dossier de la recolonisation*, Paris, L'Harmattan-Bruxelles, Éd. Vie Ouvrière, 1978, p. 24.

⁴³ MARCHAL, Jules, *E.D. Morel contre Léopold II. L'histoire du Congo 1900-1910*, T.1, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 38. Voir également BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaire de Mobutu*, Paris, Fayard, 1992, p. 112 et KI-ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique. D'Hier à aujourd'hui...*, pp. 457-459.

Le commerce extérieur de la Belgique était de 200 millions en 1831 [...]. Il était arrivé au chiffre de 6 milliards avant qu'on songeât à nous offrir de prétendus débouchés nouveaux [...]. Longtemps avant qu'on eût jamais songé au Congo, les entreprises belges avaient débordé sur la France, sur l'Italie, où, il y a trente ans déjà, tous les chemins de fer, depuis lors tous les tramways [...] étaient dus à l'initiative belge; il en est de même en Russie, en Espagne [...]44.

Toutefois, pour comprendre tout l'intérêt du roi Léopold II pour l'oeuvre du Congo, il faut remonter aux explorations de Stanley. Aussi partant des écrits de Livingstone, le roi utilisera toute son intelligence pour s'engager à corps perdu en Afrique45. Geste à la fois prodigieux et rayonnant de grandeur, l'oeuvre du Congo donne au roi Léopold II une figure de légende et de visionnaire. En outre, sans l'intrépide Stanley, les Belges n'auraient pas pu s'insérer dans le cadre de fécondes activités coloniales au coeur de l'Afrique. Avec une population dense en Belgique, il fallait s'ouvrir au continent comme toutes les autres nations d'Europe. Par conséquent, en créant des nouveaux débouchés au Congo pour écouler le trop-plein de la production locale, la Belgique offrait des emplois à ses ressortissants :

En supposant que tous les marchés américains, australiens et asiatiques lui soient fermés, que deviendrait alors la Belgique, si elle ne possédait la Colonie du Congo où elle pourra, petit à petit, écouler d'une façon régulière l'excès de ses produits ou bien y établir ses enfants? Ce problème angoissant, notre roi Léopold II se l'est posé. Sa vaste intelligence, sa clairvoyance peu commune, sa générosité en ont trouvé la solution; il a créé l'oeuvre du Congo46.

En dépit de tous les avantages que la Belgique a pu retirer de la colonisation du Congo, plusieurs Belges estimaient que la colonisation elle-même était un acte de bravoure exceptionnel. Non seulement elle permettait aux Belges de s'élever face aux peuples africains, mais surtout, parce que la colonisation honorait et glorifiait la Belgique. Bien plus, la colonisation visait également les intérêts économiques. En clair, la colonisation marquait, pour ainsi dire, la supériorité des Belges sur les Congolais. Ainsi que le souligne Louis Verlainé :

La colonisation est le plus grand acte moral qu'un peuple puisse commettre. Elle élève la nation qui l'accomplit au rang d'un être raisonnable, prévoyant, et elle peut en faire, par surcroît, un puissant instrument de civilisation. Elle est l'expression la plus haute de la virilité nationale. Le peuple qui renonce à coloniser, lorsqu'il en a le pouvoir, affiche aux yeux du monde entier l'indécence honteuse de sa médiocrité, une nature de vaincu, d'esclave satisfait de son sort. L'acte de la colonisation ne doit pas être justifié, mais glorifié. Il n'est pas immoral, mais hautement moral. [...] L'immoralité réside dans la justification mensongère qu'on a donnée de la colonisation et dans

44 MARCHAL, Jules E.D., *Morel contre Léopold II* T. 1... , p. 34.

45 CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique...* , p. 277.

46 BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges...* , p. 11.

les méthodes antiscientifiques qu'on lui a trop souvent appliquées. Le but de la colonisation est essentiellement d'ordre économique⁴⁷.

Pour mener à bien son entreprise, le roi Léopold II dut supporter seul des énormes dépenses, en dépit de critiques et de prédictions malveillantes de ses compatriotes en Belgique. Fort de ses convictions personnelles, il réussira à créer une colonie et ouvrira un vaste champ à l'activité coloniale en Afrique centrale.

3.2 La conférence géographique de Bruxelles [1876]

Cette assemblée fut inaugurée le 12 septembre 1876 et réunissait plusieurs spécialistes et responsables politiques des pays européens. Au départ, Léopold II voulait confier cette importante prospection à Cameron, un explorateur anglais, mais à cause de descriptions apportées par Stanley, le souverain belge le choisit. Car celui-ci avait préconisé la pénétration du Congo par l'ancien port négrier de Boma. Voici en substance, quelques idées généreuses que le roi Léopold II avait exprimées à l'ouverture :

Le sujet qui nous réunit aujourd'hui est de ceux méritent au premier chef d'occuper les amis de l'humanité. Ouvrir à la civilisation la seule partie de notre globe où elle n'ait point pénétré, percer les ténèbres qui enveloppent des populations entières, c'est, si j'ose dire, une croisade digne de ce siècle de progrès. Il m'a paru que la Belgique, État central et neutre, serait un terrain bien choisi pour une semblable réunion et c'est ce qui m'a enhardi à vous appeler tous [...]⁴⁸.

Les participants reconnurent l'importance d'un tel projet et promirent de l'aider. Ils résolurent d'établir rapidement en Afrique centrale des stations scientifiques et hospitalières ayant un caractère international. Pour ce faire, les explorations seront organisées et la lutte contre les esclavagistes sera engagée en y substituant un commerce libre et régulier. Après trois jours de délibérations, un programme fut voté. Malgré ce plan ambitieux, les Belges demeurèrent indifférents à l'appel du roi au point que les souscriptions ne donnèrent pas le résultat escompté.

⁴⁷ VERLAINE, Louis, *Notre colonie. Contribution à la recherche de la méthode de colonisation. Vol. 1. La méthode d'évaluation des virtualités individuelles et sociales des Nègres*, Bruxelles, Eugène DENIS, 1923, pp. 42-43. On peut lire aussi STENGERS, Jean, *Congo. Mythes et réalités. 100 ans d'histoire*, Paris-Louvain-la-Neuve, Duclot, 1989, pp. 179-194.

⁴⁸ BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges...*, pp. 15-16.

3.2.1 L'Association Internationale Africaine [AIA]

Cette association fut créée à l'issue de la conférence de Bruxelles. Elle avait, en effet, obtenu des informations livrées par David Livingstone tant au plan humanitaire que géographique. En plus, ce dernier relatait les richesses de l'Afrique centrale, les souffrances des Noirs à cause de la traite. Conséquence directe de l'initiative belge, le roi Léopold II s'engageait désormais à la civilisation du Centre africain, à l'abolition de la traite des Noirs et à l'exploitation de cette contrée si riche en productions diverses⁴⁹. Il convient de relever clairement que l'AIA fut simplement une couverture internationale et morale des ambitions personnelles du roi Léopold II. Il lui fallait éviter de froisser le peuple anglais et prévenir toute attitude hostile face à la propagation de la foi.

3.2.2 Le Comité d'Études du Haut-Congo

À son retour en Belgique en janvier 1878, Stanley fut abordé par deux émissaires de Léopold II. C'est ainsi qu'en décembre 1878, le Comité d'études du Haut-Congo [CEHC] fut mis sur pied avec un capital de 500 000 francs. En plus de sa fortune personnelle, estimée à 15 millions de francs-or, le roi recourait également aux banques privées tant en Belgique qu'en Angleterre. Bien que section de l'AIA, le comité s'engagea à organiser cette deuxième expédition. Stanley réussit à fonder les stations de Vivi et Isangila. Vivi deviendra la première capitale du Congo, selon François Bontinck⁵⁰. Le 7 novembre 1881, Stanley réussit à signer un traité avec le chef teke et fonda le site de Léopoldville, la capitale actuelle du Congo. Pendant ce temps, Léopold II changea de position en demandant dorénavant au comité d'occuper des territoires en Afrique centrale :

Léopold II décida d'accélérer et de mieux asseoir son action. À l'insu de Stanley, il résolut de dissoudre le Comité d'études du haut Congo le 17 novembre 1879 et de le remplacer par l'AIC (Association internationale du Congo). Contrairement au Comité, l'AIC avait pouvoir d'occuper des territoires. Stanley n'en fut informé qu'à son retour en 1882. Lorsqu'il repartit pour l'Afrique centrale en 1883, sa mission d'explorateur était officiellement complétée par une tâche plus lourde : occuper le plus de territoires possible⁵¹.

⁴⁹ BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges...*, pp. 13-14.

⁵⁰ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1980, p. 52.

⁵¹ BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. La traite négrière...*, p. 65. Voir M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations*, Paris, Hatier-Aupelf, 1992, pp. 282-284.

Dans un document suggestif, le roi Léopold II et ses partenaires s'engageaient à construire un chemin de fer et des bateaux afin de relier les Bas-Congo et le Haut-Congo. Après quoi, les fondateurs dudit chemin de fer arrêteront les bases d'une société de commerce à ériger pour le Haut-Congo. C'est à son retour du second voyage que Stanley accepta de s'engager définitivement pour cette nouvelle orientation commerciale en fondant des stations. Ainsi commença l'épopée congolaise grâce à l'intrépide Stanley.

3.2.2.1 La création des stations

Après avoir signé cinq cents traités avec des chefs locaux, le Comité d'études du Haut-Congo créa environ quarante stations. Parmi les plus importantes, on note Vivi, Isangila, Léopoldville, Banana, Boma, Coquilhatville, Luluabourg. Partout son drapeau bleu à étoile d'or flottait afin de prévenir toute intrusion, surtout celle de la France.

3.2.2.2 L'occupation du Katanga

Depuis le début des explorations, plusieurs récits soulignaient les fabuleuses richesses minières du Katanga. C'est ainsi que les Belges, les Anglais Livingstone, Cameron et Cecil Rhodes, les Allemands Böhm et Richard pénétrèrent au Katanga entre 1883 et 1885 tandis que les Portugais Capello et Ivens, en 1890. Tous furent reçus par le roi M'Siri, ce qui créa un conflit potentiel⁵². Selon le couple Cornevin, le roi Léopold II a occupé le Katanga après avoir perdu le Kouilou-Niari⁵³, région confisquée par la France. Mais, en principe, Cecil Rhodes avait pris contact avec le roi M'Siri du Katanga bien avant les envoyés de Léopold II. On se rappelle le cas de la Compagnie du Katanga qui fut créée avec un droit d'exploitation de 99 ans au profit tant de la Belgique que du roi Léopold II⁵⁴.

4. La période léopoldienne : l'état domanial [1885-1908]

Par période léopoldienne, nous sous-entendons la période qui a précédé la conférence de Berlin et celle qui a consacré le partage de l'Afrique par l'Europe occidentale à Berlin le 26 février 1885. En effet, le partage que les grandes puissances européennes avaient entrepris en

⁵² WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo Belge ...*, pp. 78-84. On se référera avec profit à BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Résistances et messianismes*, Vol. 10, Paris, ABC, 1977, pp. 60-61.

⁵³ CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique...*, pp. 298-299.

⁵⁴ COMITÉ ZAÏRE, *Zaire. Le dossier de la recolonisation...*, p. 25.

CARTE 3 : Les ressources minières du Congo



Sources : *Le Soir*, Juillet et août 1999, Bruxelles ; *Atlas du continent africain*, groupe Jeune Afrique et les éditions du Jaguar, Paris, 1993 ; *Atlas de la République du Zaïre*, éditions Jeune Afrique, Paris, 1978 ; The Library of Congress Map Collection, Washington ; United Nations Department of Public Information, Cartographic Section, New York.

PHILIPPE REKACEWICZ

1885 fut particulièrement spectaculaire en Afrique. Le Portugal, l'Angleterre, la France, la Belgique et l'Allemagne se partageront le gâteau africain sans le propre consentement des pays africains. Ainsi les difficultés économiques [Carte 3]. inciteront plusieurs gouvernements européens à trouver des solutions outre-mer. En clair, le roi Léopold II visait un double but apostolique et humanitaire ou civilisateur dans la mesure où tout en voulant consolider sa conception politique, il cherchait également à civiliser, à défendre les Noirs face aux divers négriers⁵⁵.

4.1 Le prélude à Berlin

Au départ, le Portugal revendiquait ses "droits historiques" sur l'Afrique congolaise. L'Angleterre avait des tendances à la fois commerciales et missionnaires tandis que la France était plus politique et sentimentale. Quant à l'Allemagne, elle avait une visée économique et militaire. Pendant ce temps, le roi Léopold II avait plutôt des visées expansionnistes en Afrique centrale sous le couvert humanitaire ou civilisateur :

Le premier en date (13 septembre 1882) est l'installation "provisoire" des Anglais en Égypte. Conserver l'Égypte et la conserver pour elle seule deviendra un impératif de la politique de l'Angleterre [...]. La réaction de l'opinion publique française cherchant à prendre une revanche de "l'affaire égyptienne" sera d'ailleurs très rapide; le 22 novembre, entraîné par une campagne de presse qui oppose le "brutal" Stanley au "bon" Brazza, le Parlement français approuve le traité signé le 10 septembre 1880 entre Brazza et Makoko, roi des Batéké [...] sur la rive droite du Stanley Pool. Mais Léopold II s'inquiète aussitôt de l'avenir de postes que des explorateurs [...] ont fondés dans la vallée du Kouilou Niari⁵⁶.

Lutte entre la France et la Belgique, d'une part et de l'autre, coalition entre l'Angleterre et le Portugal pour se soutenir dans leur entreprise africaine. Pendant ce temps, l'Allemagne vit dans l'expectative concernant la pénétration en Afrique. Ayant reconnu les frontières tracées par Stanley, le chancelier Bismark prend désormais fait et cause pour la Belgique face à la France. Toutes ces divergences vont provoquer une intrusion interminable en Afrique malgré l'usage des drapeaux nationaux pour indiquer l'occupation de chaque contrée :

[...] compétition entre Savorgan de Brazza et Stanley au Congo, frictions entre Portugais, Britanniques et Allemands aux confins de l'Angola et du Mozambique, heurts entre Français et Anglais en Afrique occidentale, tensions entre Anglais et Italiens dans la corne de l'Afrique [...]. Ce sera l'occasion de nombreux marchandages qui feront peu de cas des entités culturelles et ethniques autochtones. Pour organiser ce partage, les nations européennes jugent nécessaire

⁵⁵ ROEYKENS, A., " Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse ", dans *Zaire* (1956), p. 12. Consulter KIZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique noire. D'Hier à aujourd'hui...* , pp. 457-459.

⁵⁶ CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique...* , p. 297.

d'organiser une nouvelle conférence. L'idée est suggérée par le roi des Belges Léopold II qui conteste la validité de l'accord anglo-portugais du 26 février 1884, accord définissant les zones d'influence des deux pays en Afrique centrale⁵⁷.

C'est donc sur cette toile de fond que les pays européens se partagent l'Afrique à Berlin en 1885 décidant ainsi de l'avenir de ce continent sans les Africains eux-mêmes. Une telle conception guidera toujours les relations entre l'Europe et l'Afrique au mépris élémentaire d'humanité tout comme du droit au respect. Car, les Européens vont abuser de l'hospitalité de certains chefs locaux. À la vérité, les traités d'occupation se faisaient parfois sans heurts entre les Européens et certains chefs africains, notamment avec les Anglais et les Allemands⁵⁸, tandis que d'autres chefs refusaient carrément cette forme rusée d'intrusion européenne. Ce fut le cas pour les Français et les Belges avant et après Berlin 1885⁵⁹.

4.2 Le partage et la conquête de l'Afrique : la Conférence de Berlin

Le Portugal revendiquait son patronat sur l'Afrique congolaise⁶⁰. Ayant reçu le réquisitoire contre la politique du Portugal, le chancelier Bismark soumit l'idée d'une conférence internationale autour de la question. Ce qui leur permettrait de régler tous les problèmes dans un esprit de bonne entente et de favoriser le commerce tout comme la civilisation de certaines régions de l'Afrique. En tant qu'arbitre de la destinée européenne, Bismark convoqua la conférence de Berlin pour le 15 novembre 1884 :

L'empire allemand, suivant l'exemple des États-Unis, reconnut l'Association internationale du Congo comme puissance souveraine, le 3 novembre, et, son chancelier inaugura la Conférence de Berlin, le 15. Dans son discours d'ouverture, il insista sur le principe de la liberté commerciale comme véhicule de la civilisation chez les peuples primitifs; il en fit la pierre angulaire du programme de la Conférence⁶¹.

-
- 57 JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain (des origines à nos jours)*, T.2., Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 28-29.
- 58 BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Résistances et messianismes...* , pp. 62-63.
- 59 BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Résistances et messianismes...* , pp. 67-68.
- 60 Par Afrique congolaise, nous sous-entendons l'Angola, le Congo-Brazzaville actuel et le Congo-Zaïre. Car ces pays sont constitués de mêmes peuples ou ethnies au point qu'à l'époque des premiers contacts avec l'Europe, ce fut un vaste empire au coeur de l'Afrique noire.
- 61 WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo Belge ...* , p. 47. On lira des détails plus éclairants chez BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique, Vol.7, Des missionnaires aux explorateurs. Les Européens en Afrique*, Paris, ABC, 1977, pp. 47-96 et M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations...* , pp. 278-282.

En tant que réunion la plus marquante pour l'avenir du continent africain, la conférence de Berlin visait un triple but : l'avenir du bassin du Congo, la liberté de commerce et de navigation sur le fleuve Congo et les annexions territoriales à venir⁶². Participèrent à cette conférence quatorze pays européens, sauf la Suisse et les États-Unis⁶³. On cite notamment : l'Allemagne, l'Angleterre, l'Autriche-Hongrie, la Belgique, le Danemark, l'Espagne, la France, l'Italie, la Suède, la Norvège, le Pays-Bas, le Portugal, la Russie et la Turquie⁶⁴.

Plusieurs discussions eurent lieu autour du traité anglo-portugais et sur les demandes insistantes du roi Léopold II. Ainsi pour éviter les affrontements entre les puissances européennes, l'AIA obtint désormais la majeure partie de la région récemment explorée par Stanley. De là naquit l'État Indépendant du Congo [EIC]. Pendant ce temps, la France obtenait la reconnaissance de l'autre rive du fleuve Congo devenu Congo-Brazza et que chaque pays est autorisé à occuper l'arrière-pays de la côte conquise. Mais il faut avouer que seule la déclaration du baron Lambertont [Belgique] impressionna l'assemblée :

Le régime à appliquer doit reconnaître aux indigènes le droit de disposer librement d'eux-mêmes et de leur sol héréditaire. Il doit tendre à stimuler chez eux le goût du travail, afin de hâter leur marche vers un meilleur état social. Le commerce doit avoir au Congo une grande liberté d'allures et pouvoir s'y développer à la faveur d'un large système de tolérance et de garanties. Chacun doit y avoir la liberté illimitée de vendre et d'acheter. La carrière doit rester ouverte, sans restrictions, à la libre concurrence. Il ne peut être créé aucune situation privilégiée, aucun monopole, quels qu'ils soient⁶⁵.

La concorde et la paix étaient presque assurées en Afrique centrale en partant de l'Acte de Berlin. Celui-ci, en effet, fut signé le 23 février 1885 et reconnaissait la liberté de navigation sur le Niger et le Congo. La liberté de commerce dans le "bassin conventionnel du Congo" était garantie parce que le commerce s'étendait entre l'océan Atlantique et l'océan indien. En plus, la doctrine allemande de l'*Hinterland* [arrière-pays] était admise pour tous les pays qui conquéraient la côte d'un territoire africain⁶⁶. Tout en reconnaissant officiellement l'AIC, on y

62 JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain. Des origines à nos jours...*, p. 29.

63 JULY, Robert.W., *Histoire des peuples d'Afrique*, Col. Nouveaux Horizons, Paris [Vanves], Gagnault, 1977, p. 223.

64 CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique ...*, p. 300 et voir aussi JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain...*, p. 29. On lira avec intérêt STENGERS, Jean, *Congo. Mythes et réalités. 100 ans d'histoire...*, pp. 79-90.

65 WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo Belge...*, p. 49.

66 CORNEVIN, Robert et Marianne, *Histoire de l'Afrique...*, p. 300.

joint souvent la protection des indigènes, la lutte contre l'esclavage et la neutralité de l'EIC en temps de guerre⁶⁷.

De façon implicite, on peut affirmer que ces quatorze pays européens soutenaient ainsi la priorité de la "force sur le droit". Même si tous ces pays n'ont pas participé à la colonisation de l'Afrique, leur responsabilité n'est pas pour autant moindre car ils avaient approuvé l'Acte de Berlin en 1885 [Carte 4]. Le moins qu'on puisse constater est qu'une réunion si importante sur l'avenir de l'Afrique s'est tenue en dehors de l'Afrique et sans l'Afrique. En seconde instance, le partage du continent africain a attisé les convoitises les plus multidimensionnelles qui continuent encore aujourd'hui à hypothéquer le destin des nombreux pays africains. À ce sujet, Raymondo Luraghi résume bien le processus dûment étudié en Belgique :

En 1883, l'Association internationale africaine se transforma en association internationale du Congo, prétendant à la souveraineté sur le bassin du fleuve. [...]. Stanley avait fixé ses idées sur la colonisation et l'exploitation de l'Afrique. Animé d'intentions plus pures, d'autres explorateurs avaient fait la lumière sur de nombreux territoires. À l'initiative du chancelier allemand Bismark, la conférence africaine de Berlin fut convoquée en 1884 dans la louable intention de combiner les appétits, anciens et nouveaux, de sorte que les grandes et petites puissances coloniales puissent se tailler chacune sa part sans trop se marcher mutuellement⁶⁸.

En ouvrant ainsi cette période coloniale, « toutes les forces vives des nations européennes : hommes d'affaires, militaires, explorateurs, aventuriers étaient engagées dans cette aventure. Leurs actions seront facilitées et encouragées par des organisations privées ou publiques selon les lieux⁶⁹. » En définitive, la double force du nationalisme et de l'industrialisation soutenait ainsi le véritable enjeu qu'était le difficile équilibre entre les puissances européennes, l'extension de leurs intérêts commerciaux à travers le monde. Sous cet angle, toute l'expansion européenne en Afrique visait le prestige national et la recherche effrénée du profit⁷⁰.

Le morcellement du continent africain qui fut décidé sous la gouverne de l'Allemagne de Bismark n'a tenu compte d'aucune considération culturelle ni des affinités ethniques. C'est l'une des causes des frottements incessants en Afrique noire. Car on retrouve une même ethnie dans trois pays différents, parfois aussi dans deux régions voisines, c'est le cas des Touareg au Mali, en Guinée Conakry et au Niger. Il en va de même pour les Kongo en Angola, au Congo-

⁶⁷ BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges...*, p. 15.

⁶⁸ LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme...*, p. 197.

⁶⁹ JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain...*, pp. 29-30.

⁷⁰ JULY, Robert.W., *Histoire des peuples d'Afrique...*, pp. 224-225.

Brazzaville et au Congo-Zaïre. Les Tshokwe se retrouvent en Zambie, au Zimbabwe et au Congo-Zaïre. On a également les Tutsi au Rwanda, au Burundi et en Ouganda avec des colonies au Kenya, en Tanzanie et au Congo-Zaïre. Cheikh Ibrahima Niang souligne ces divisions politico-administratives héritées de la colonisation en parlant de l'unité culturelle en Afrique post-coloniale⁷¹.

En clair, la relation entre l'Afrique, le Congo-Zaïre et le diocèse d'Idiofa est évidente. Car, à cause de ses nombreuses ressources minières, le Congo a attiré la convoitise de plusieurs Européens. Face au Portugal qui revendiquait son *padroado*, c'est-à-dire ses droits historiques sur le royaume Kongo, Léopold II devait se défendre. C'est alors que le roi Léopold II obtint la tenue de la conférence de Berlin qui sanctionna le partage de l'Afrique en pays. Ce qui octroie dorénavant au roi Léopold II la souveraineté sur le bassin du Congo. En outre, celui-ci sera évangélisé exclusivement par les missionnaires catholiques d'origine belge, et le diocèse d'Idiofa est né dans ce prolongement missionnaire.

4.3 La politique religieuse du roi Léopold II

Nous montrerons ici comment et pourquoi le roi des Belges a cherché à obtenir à tout prix l'exclusivité de la mission au Congo. En fait, au départ, avec l'aide de l'Angleterre, le Portugal voulait revendiquer ses anciens droits de patronat sur le Congo. Pour y parvenir, Léopold II va signer une convention avec le Saint-Siège en 1906. Comme le roi Léopold II tenait à s'octroyer le monopole du travail apostolique au Congo, il eut recours seulement aux missionnaires d'origine belge. La véritable évangélisation du Congo est l'oeuvre personnelle du roi Léopold II, et découle directement de l'Acte de Berlin. Celui-ci est l'aboutissement d'un long processus des consensus et des accords entre les puissances européennes. C'est dans cette perspective que Léopold II voulut, à tout prix, fonder une mission nationale au Congo, laquelle serait confiée aux missionnaires belges. Ce qui, par voie de conséquence, excluait la présence des protestants, à la fois en tant que tels et anglo-saxons. Pour y parvenir, Léopold II signera un concordat avec le Saint-Siège afin que les Spiritains quittent le Congo.

⁷¹ NIANG, Cheikh Ibrahima, " Sur la libération culturelle de l'Afrique ", dans *La décolonisation de l'Afrique vue par des Africains*, (sous la direction du Centre culturel africain) Paris, L'Harmattan, 1987, p. 145 .

4.3.1 Les missions protestantes

Il est intéressant de noter que les protestants étaient arrivés au Congo bien avant les catholiques. On pense à tous les explorateurs anglo-saxons qui avaient sillonné le Congo à travers le fleuve Congo. Du reste, c'est grâce aux nombreux reportages des missionnaires protestants que l'Europe occidentale prit conscience de problèmes qui assaillaient le continent africain. Nous développerons la chronologie des arrivées au Congo, le rayonnement et l'extension des missions.

Comparativement aux catholiques, les missionnaires protestants n'ont pas pu fonder plusieurs postes de mission au Congo, car le roi Léopold II souhaitait bâtir un pays catholique à l'instar de la Belgique. Or les missionnaires protestants étaient des Anglo-Saxons. En plus, le roi Léopold II était soutenu par le Saint-Siège alors que les protestants sont des initiatives éparses. Pour Ndaywel, plusieurs facteurs ont contribué à la stagnation des missions protestantes :

L'implantation du protestantisme au XIX^e, plus ancienne que celle du catholicisme, a connu un tout autre rythme. Non seulement elle n'a pas bénéficié de l'appui politique du souverain de l'EIC, mais elle a même été combattue, tout en n'étant pas à l'abri de dissensions internes. En effet, la diversité de charismes religieux venait s'ajouter à la diversité des nationalités des missionnaires en présence. Ce qui favorisait l'émiettement des Églises existantes. Mais cette situation présentait aussi des avantages. L'évangélisation, dénuée de toute prise en charge politique, serait moins ambiguë, tout comme l'abnégation des missionnaires⁷².

Ainsi, on peut noter l'ordre suivant pour les missions protestantes : la London Missionary Society en 1795, l'Evangeliska Fosterlandsstiftelsen [EFS] en 1856, la Baptist Missionary Society [BMS] et la Livingstone Inland Mission [LIM] en 1878. Ces quatre grandes missions protestantes s'étaient établies avant l'État indépendant du Congo [EIC] tandis que les autres sont leurs ramifications. On signale également la présence de l'American Baptist Missionary Union [ABMU] en 1884 et de la Svenka Missionsförbundet [SMF] en 1885.

Malgré tout, au Congo, on compte également quelques missions de moindre importance telles que Congo Balolo Mission [CBM], American Presbyterian Congo Mission [APCM], American Baptist Foreign Mission Society [ABFMS], Disciples of Christ Congo Mission [DCCM], Church Missionary Society [CMS], Christian and Missionary Alliance [CMA]. Comme susmentionné, elles ne bénéficieront pas de mêmes avantages que les missionnaires

⁷² NDAYWEL à NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique...*, p. 348.

catholiques parce que le protestantisme était considéré comme une "religion suspecte"⁷³ par l'ordre colonial.

4.1.2 Le rayonnement et l'extension des missions protestantes

Les écrits de David Livingstone avaient beaucoup sensibilisé l'opinion européenne à la situation des Africains : la traite des Noirs et leur situation. Ainsi une impressionnante mobilisation philanthropique fut organisée. Ce qui, dans certains cas, suscitait des vocations missionnaires pour l'Afrique noire. Il s'agit principalement de missions suédoises, américaines et anglaises qui avaient fourni des pionniers au Congo :

Les voyages de Stanley en Afrique ont incité diverses sociétés de missions protestantes à s'établir à l'intérieur du Congo. Deux sociétés de missions anglaises, la Baptist Missionary Society (BMS) et la Livingstone Inland Mission (LIM) furent les premières. Des 1878, leurs missionnaires arrivèrent à Banana, situé à l'embouchure du fleuve Congo. En 1884, la mission américaine, American Baptist Missionary Union (ABMU), reprit l'activité de la LIM. En 1885, la Svenka Missionsförbundet (SMF) décida d'ouvrir sa propre station. Lorsque l'État Indépendant du Congo fut proclamé en 1885, il existait donc encore trois sociétés de missions protestantes au Congo⁷⁴.

Entre 1878 et 1886, vingt stations de missions protestantes furent fondées au Congo. Centre de grande attraction missionnaire, celui-ci suscita plusieurs gestes de compassion surtout chez les protestants. Parmi les plus connus, on nomme Carl Fredrik Johnsson [1848-1913], Nils Westling [1854-1895], Carl Johan Engval [1858-1936], et Karl Johan Pettersson [1855-1921] :

À la conférence de la SMF en 1885, les délégués décidèrent de fonder une mission suédoise au Congo. Les pourparlers avec la LIM et l'ABMU avaient abouti à la reprise de la station de Mukimbungu, où Westling avait travaillé toute sa première période. En août 1885, Westling y retourna, accompagné de Mavusi et de trois nouveaux missionnaires suédois. Six mois plus tard, Pettersson arrivait. Telle était la situation de la SMF à l'époque de la proclamation de l'État Indépendant du Congo⁷⁵.

⁷³ KABONGO-MBAYA, Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre...*, pp. 21-28. Voir PIROTTE, Jean, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité (1889-1940)*. Recueil de travaux d'histoire et de philosophie, 6e série, fascicule 2, Louvain, Bibliothèque de l'Université-Publications Universitaires, 1973, pp. 99-123.

⁷⁴ YRLID, Joel, " L'oeuvre des premiers missionnaires suédois au Congo ", dans *Le Centenaire de l'État Indépendant du Congo*. Recueil d'études, Bruxelles (1988), p. 519. Lire également ZALA IN'Kanza, *Les origines sociales du sous-développement politique au Congo-Belge. De padroado à la loi fondamentale (1480-1960)*, Kinshasa, 1985, p. 187.

⁷⁵ YRLID, Joel, " L'oeuvre des premiers missionnaires suédois au Congo ... ", p. 531.

L'anti-protestantisme de Léopold II va ralentir le zèle apostolique des missionnaires protestants de sorte qu'ils feront du surplace. Les relations vont se détériorer davantage au fil des années entre les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants. Car la politique religieuse du roi Léopold II encouragera longtemps une telle atmosphère conflictuelle au Congo. Kabongo-Mbaya l'explique avec beaucoup de netteté. Pour les deux camps, la consommation d'alcool fut le terrain privilégié de dénigrement mutuel en pastorale missionnaire :

Mais la détérioration des rapports entre les missions protestantes et l'État léopoldien s'aggrava quand les missionnaires protestants dénonceront les cruautés perpétrées contre les populations noires par les agents de l'État au sujet de la récolte de caoutchouc. Cette crise contribua à l'annexion du Congo par la Belgique. Mais celle-ci continua la même politique religieuse qui privilégiait les missions nationales. Désormais, le protestantisme au Congo va durablement souffrir d'une discrimination peu à peu institutionnalisée : "missions nationales" - "missions étrangères". [...]. Au plan de l'administration coloniale, le parti catholique, en Belgique, monopolisait le ministère des Colonies. De 1908 à 1960, parmi les 29 ministres des Colonies qui se succédèrent, 23 sortaient du parti catholique. Sur 10 gouverneurs généraux qui se suivirent à Léopoldville, 7 appartenaient au parti catholique⁷⁶.

Cela attisa l'antagonisme entre les protestants et les catholiques à la fois sur leur lutte de propagande et sur leur crédibilité morale auprès de populations noires. Une telle politique persistera longtemps encore comme l'indique le tableau⁷⁷ ci-après, entre les missions catholiques et les missions protestantes. Car les écarts étaient très prononcés entre les efforts catholiques et ceux des protestants à partir de l'administration coloniale

Années	Missions protestantes		Missions catholiques	
	Missionnaires	postes	Missionnaires	postes
1891	79	19	11	5
1898	180	41	115	18
1908	200	43	403	58
1931	740	168	1870	232

Outre leur anticolonialisme, les missions protestantes ne pouvaient pas rivaliser avec les missions catholiques parce qu'elles n'étaient pas aussi coordonnées. Entreprises dispersées, elles ne recevaient ni encouragement ni directives d'aucune organisation supranationale,

⁷⁶ KABONGO-MBAYA, Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre...*, pp. 17-18.

⁷⁷ DE JONGHE, Ed., "Les missions religieuses au Congo belge", dans *Congo*, 1 (1933), pp. 10-11.

contrairement aux catholiques. En plus, le roi Léopold II leur accordait moins d'importance qu'aux catholiques déjà soutenus par le Saint-Siège :

[...] les Protestants, au niveau international, n'ont pas l'équivalent du gouvernement mondial des catholiques : l'État du Vatican. Aucun concordat ou autre accord ne fut signé entre Léopold II et les missions-mères des missions protestantes d'Amérique ou d'Europe. En général, les protestants étaient moins favorisés par le régime léopoldien et belge, qui accordait le monopole de la "civilisation chrétienne" aux catholiques⁷⁸.

Dès lors, le paradoxe devint très saisissant entre un missionnaire catholique et un missionnaire protestant. L'un collaborait intimement avec l'administration coloniale et par conséquent, aux dépens des Africains, tandis que l'autre comptait sur les Congolais dans son apostolat. Eu égard à toutes ces vicissitudes pastorales, les missionnaires prendront plus de temps à s'implanter que les catholiques. En outre, les protestants cherchaient surtout à s'intégrer à la vie des Noirs avant de les évangéliser. Ainsi s'explique l'énorme disparité entre les missions catholiques et protestantes au Kwango-Kwilu :

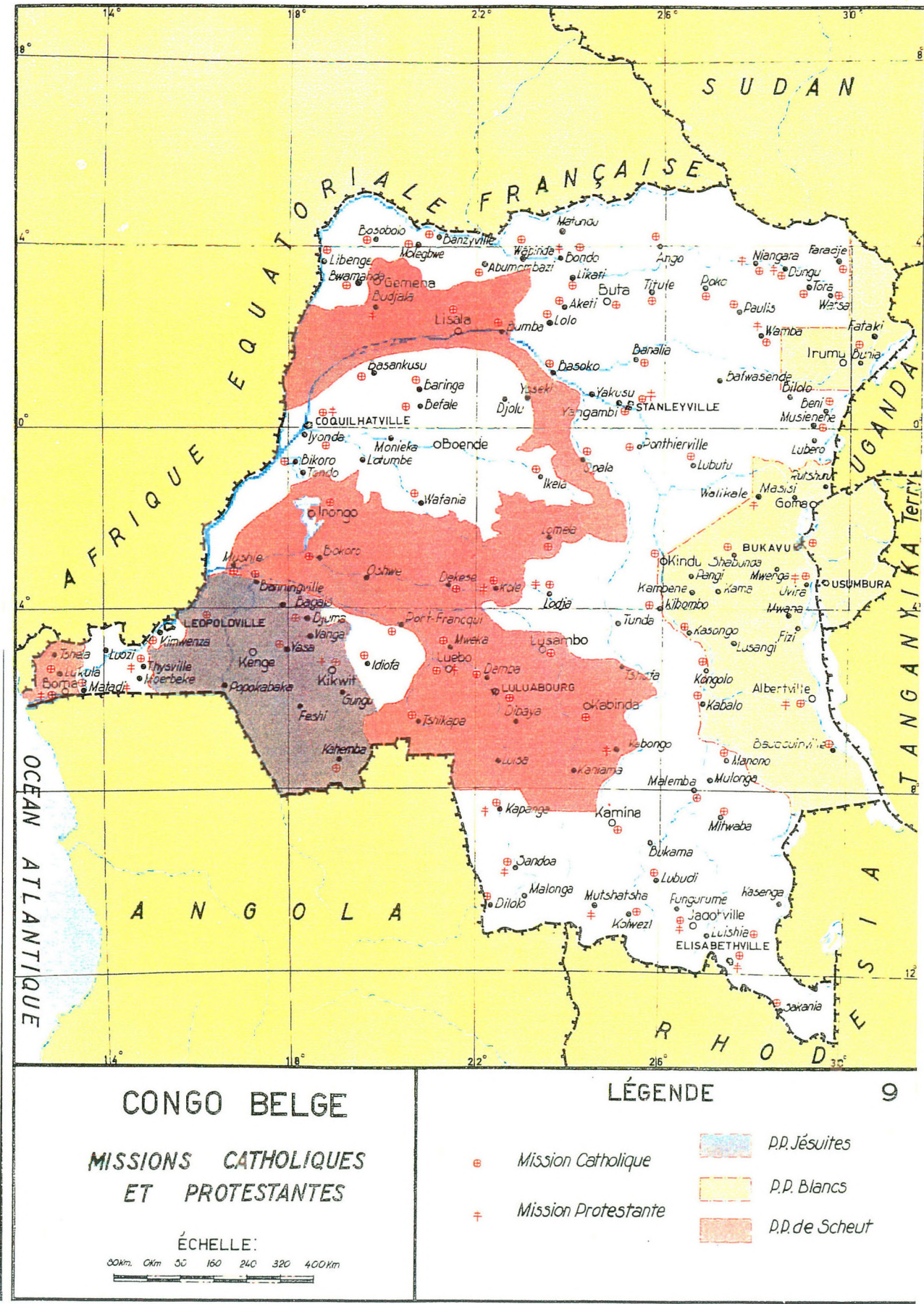
Le souci de la mission (protestante) est unique : révéler au païen sa dignité d'enfant de Dieu et, en même temps, l'élever à la manifestation de cette dignité. Les moyens sont multiples, parce qu'ils doivent être adaptés aux conditions particulières de chaque pays évangélisé. Mais il y a des "constantes". [...]. La création d'écoles et d'hôpitaux à côté des églises. [...]; le souci de la langue indigène, qui est pour l'évangélisé le véhicule de la Parole de Dieu. Posséder la Bible en langue indigène, posséder les livres de classe et posséder une trousse médicale sont les trois soucis missionnaires permanents. [...]⁷⁹.

Cette évocation, bien que rapide, de l'oeuvre protestante au Congo-Belge nous permettra de mieux comprendre plus tard l'attitude des Jésuites et des Oblats envers les missions protestantes. Pour l'essentiel, on peut retenir que les protestants étaient entrés au Congo bien avant les catholiques mais à cause de la politique imposée par Léopold II, ils n'ont pas pu fonder autant de stations que les catholiques. En outre, au départ, ces missionnaires protestants étaient d'abord des explorateurs plutôt que des évangélistes, spécialement au Kwilu.

⁷⁸ ZALA I.N'Kanza, *Les origines sociales du sous-développement politique au Congo-Belge...* , p. 187.

⁷⁹ BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique*, Vol. 7. *Des missionnaires aux explorateurs...* , p. 99 cite Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, 1950. et lire également PIROTTE, Jean, *Périodiques missionnaires belges d'expression française...* , p. 108.

CARTE 5 Les missions catholiques et protestantes



CONGO BELGE
MISSIONS CATHOLIQUES
ET PROTESTANTES

ÉCHELLE:
 00km, 0km 50 160 240 320 400km

LÉGENDE 9

- ⊕ Mission Catholique
- ⊕ Mission Protestante
- P.P. Jésuites
- P.P. Blancs
- P.P. de Scheut

Source : Gaston Derkinderen, Atlas du Congo Belge, 1955, p.3.

À Léopoldville, en 1946, les protestants congolais avaient créé un mouvement appelé "Amis des Missions protestantes du Congo" [AMI-PRO] dont l'objectif était de regrouper les croyants sans aucune considération géopolitique⁸⁰.

4.3.2 La convention du Saint-Siège avec le roi Léopold II

Le concordat entre le Saint-Siège et le roi Léopold fut motivé par trois faits complémentaires, en l'occurrence : la campagne de dénigrement orchestré en Angleterre sur les vexations commises sur les Congolais, la poussée des missionnaires protestants et la traite des Noirs. Curieusement cette convention n'avait rien à voir avec la protection des Congolais tant il est vrai que Léopold II avait un but inavoué [Carte 5]. En plus, Léopold II voulait obtenir l'appui du Saint-Siège contre les protestants américains, ce qui lui octroierait aussi le soutien des catholiques américains. Pendant ce temps, Mgr Vico était nonce apostolique :

Vico profita de cette requête, exaucée avec empressement, pour demander à l'État de régler par une convention avec le Vatican les problèmes temporels des missions catholiques au Congo. Le nonce précisa qu'une des bases d'une telle convention consisterait à charger l'État de subvenir aux frais du culte catholique et au traitement des évêques et des missionnaires. Il suggéra notamment que de grandes propriétés terriennes soient allouées par l'État aux évêchés et aux missions, de manière à ce que leurs revenus en assurent la subsistance et l'entretien⁸¹.

Une telle cessation des propriétés allait à l'encontre de la politique de l'EIC inaugurée depuis 1899, laquelle consistait seulement à octroyer des terrains par location. Pour le roi, ce sera une occasion de contrecarrer l'avancée des missionnaires protestants. Malgré les nombreuses directives des supérieurs belges des missions au Congo et les conseils de ses collaborateurs, le roi Léopold II prit du temps pour ratifier ce concordat. Comme il fallait éviter les missionnaires protestants, le roi imposa des conditions telles que la donation des terres leur devint inaccessible :

[...] la création d'écoles où les missionnaires enseignaient, d'une part, divers métiers et plus spécialement la plantation et la récolte du caoutchouc, et des notions relatives à l'entretien des forêts de l'État, d'autre part le français, inconnu des protestants anglo-saxons et suédois. Le roi pria de Cuvelier d'aller voir sans délai le nonce en vue d'une convention combinant donation de terres et création d'écoles. [...]. Le mois suivant déjà, le 26 mai, fut signée la convention Saint - Siège - EIC prévoyant l'octroi de 100 à 200 ha, à titre gratuit et

⁸⁰ KABONGO-MBAYA, Philippe B. , *L'Église du Christ...* , pp. 95-102.

⁸¹ MARCHAL, Jules, *E.D. Morel contre Léopold II. L'Histoire du Congo 1900-1910*, T.2., Paris, L'Harmattan, 1996, p. 200.

en propriété perpétuelle, à chaque nouveau poste de mission catholique qui créerait une école⁸².

Partant de cette convention, un double constat s'impose : si le concordat exigeait l'achat des terrains, les missionnaires protestants auraient pu ouvrir assez facilement des postes de mission au Congo. Par ailleurs, au cas où l'EIC aurait confisqué ces terrains, une telle attitude aurait causé grand préjudice tant à la réputation de l'EIC qu'à celle du roi Léopold II à l'étranger. Cependant, au Congo même, les missionnaires catholiques, de connivence avec l'administration coloniale, empêcheront toujours les protestants de fonder des postes de mission. D'une part, ce sont des protestants, d'autre part, ce sont des étrangers, c'est-à-dire des non Belges, alors que le roi Léopold II veut bâtir une mission nationale au Congo.

4.3.2.1 L'apport du cardinal Lavigerie

Prélat d'origine française, le cardinal Lavigerie voulait contribuer également à la christianisation de l'Afrique équatoriale. Avec le soutien du pape Léon XIII, il obtint l'accord du Saint-Siège. Or, ses missionnaires étaient aussi tous français, ce qui allait à l'encontre de la volonté du roi Léopold II, désireux de confier son entreprise congolaise seulement aux missionnaires belges. Pour cela, le cardinal accepta de contribuer autrement avec le roi des Belges en combattant les esclavagistes :

[...] le Pape Léon XIII donne en 1878 à Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger, la mission d'évangéliser l'Afrique équatoriale. Léopold II prit contact avec les représentants de Mgr Lavigerie à Bruxelles, pour demander la création d'un hospice en Afrique, qui serait dirigé par des prêtres belges de la Congrégation des Pères Blancs (branche belge de la société missionnaire de Mgr Lavigerie). Tous les frais afférents au voyage et au fonctionnement de l'hospice seraient assumés par la couronne belge⁸³.

Désormais, le cardinal Lavigerie engagea une croisade ouverte contre l'esclavage des Noirs en Afrique en sensibilisant aussi l'opinion européenne. Pour ce faire, il ne ménagea aucun effort en vue de réaliser ce noble rêve au nom de ses convictions religieuses. Alors que le Haut-Congo devenait le théâtre d'horreurs indescriptibles, le cardinal Lavigerie obtint du roi Léopold II l'autorisation de prêcher dans plusieurs églises belges. Les résultats d'une telle campagne furent probants au point de mobiliser beaucoup de pays européens contre cette pratique sordide :

⁸² MARCHAL, Jules, *E.D. Morel contre Léopold II. L'Histoire du Congo 1900-1910...* , pp. 201-202.

⁸³ ZALA I. N'Kanza, *Les origines sociales du sous-développement politique au Congo-Belge...* , p. 186.

[...] L'enthousiasme produit par ce discours fut considérable et ses chocs se répercutèrent à travers tout le pays. Mais la mise sur pied des Comités antiesclavagistes fut assez laborieuse. Sans doute, Mgr Lavigerie avait pris soin de stipuler que ces Associations conserveraient chacune leur autonomie nationale et agiraient dans les régions d'Afrique dépendant de leur propre pays. Cela éliminerait maintes difficultés mais laissait subsister les divisions profondes qui existaient, en Belgique, entre Catholiques et libéraux⁸⁴.

C'est donc à la fin du XIX^e siècle que l'Église catholique verra éclore des initiatives en faveur de cette campagne antiesclavagiste. Plusieurs congrégations seront fondées dans la seule visée d'évangéliser les Noirs, ces sauvages oubliés par le destin et voués au mépris. Cependant, tous ces missionnaires européens venaient avec le préjugé de leur temps, à savoir, la malédiction de la race noire en partant de Cham. Effectivement, certains missionnaires ont traité ainsi les Noirs jusqu'à tout récemment encore. Le mérite du cardinal Lavigerie est d'avoir sensibilisé l'opinion européenne elle-même complice de la traite atlantique depuis le XV^e siècle :

Le Pierre l'Hermitte de la croisade antiesclavagiste fut le cardinal Lavigerie, et si quelque chose a été fait pour la défense de la civilisation en Afrique et pour le salut des noirs, c'est surtout à lui qu'on le doit. Nous n'avons pas à rappeler ici les travaux admirables de cet apôtre revêtu de la pourpre romaine. Disons seulement que c'est auprès de Léon XIII qu'il allait chercher l'inspiration et la force. "Nous vous avons chargé, lui écrivait le Pontife, à la date du 17 octobre 1888, d'une oeuvre grande et ardue : de tenter avec courage tout ce qui est en votre pouvoir pour vous opposer à la servitude de tant de malheureux sur le sol de l'Afrique. Vous avez entrepris cette oeuvre où le salut des hommes est en jeu avec une ardeur qui montre votre grandeur d'âme". Léon XIII exprime dans cette lettre la confiance que lui inspirent les promesses des souverains qui, au congrès de Berlin (1885), se sont engagés à s'opposer à l'esclavage⁸⁵.

Par le biais du cardinal Lavigerie, le pape Léon XIII faisait également appel à toutes les nations européennes. Pour le pape, il fallait agir sans délai afin de paraître agréable à Dieu. On le voit, la campagne antiesclavagiste avait un caractère propre à une oeuvre catholique et on comprend mieux la complicité entre le pape Léon XIII et le cardinal Lavigerie. De là sera créé le Vicariat du Haut-Congo⁸⁶ à l'Est du Congo-Zaïre actuel pour les Pères Blancs d'Afrique du cardinal Lavigerie avec, bien entendu, le consentement de Léopold II. Comme l'observe Perraudin :

[...] après la reconnaissance de l'AIC par les États-Unis, le Cardinal Lavigerie craignit que l'influence protestante, déjà très forte, ne devint prédominante dans le bassin du Congo. Il partageait sans doute l'erreur de ceux, fort nombreux, qui voyaient en Stanley davantage un

84 PERRAUDIN, Jean, " Le cardinal Lavigerie et le roi Léopold II " , dans Zaïre (1957), p. 169.

85 DE T'SERCLAES (Mgr), *Le Pape Léon XIII...* , pp. 2-3.

86 STORME, M. " Du Congrès de Berlin au Vicariat apostolique du Congo Belge ou indépendant " , dans *Le Centenaire de l'État indépendant du Congo* (1988), pp. 497-498.

agent des anglo-saxons qu'un serviteur de Léopold II. Cette opinion prenait d'autant plus de consistance que le Roi, en fin politique, ne se pressait nullement de dissiper l'équivoque⁸⁷.

En revanche, les missionnaires protestants n'ont pas cautionné l'esclavage des Noirs comme les catholiques l'ont fait. Pour les pays anglo-saxons, l'organisation des missions protestantes allait de pair avec la lutte antiesclavagiste⁸⁸. Face à l'intransigeance léopoldienne, l'antiesclavagisme et l'organisation des missions nous paraissent deux phénomènes intimement liés. Une même mission a connu deux facettes nettement différentes chez les missionnaires protestants et chez les missionnaires catholiques⁸⁹.

4.3.2.2 La campagne antiesclavagiste

Avec l'Acte de Berlin, l'EIC devenait la propriété privée du roi Léopold II. Cependant la traite des Noirs qui avait débuté au XV^e siècle s'est poursuivie jusqu'après le partage de l'Afrique. Les Arabes la pratiquaient spécialement dans les régions occidentales et orientales. À ce titre, la région des Grands Lacs africains était la plus touchée. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la campagne menée conjointement par le roi Léopold II et le cardinal Lavignerie. Sous prétexte de chasser les négriers, les Européens ont installé une nouvelle forme de domination allant parfois jusqu'à l'oppression appelée "colonisation"⁹⁰.

4.3.2.2.1 La quête de l'Épiphanie

Au Vatican, le pape Léon XIII [20 février 1878-30 juillet 1903] avait déjà les yeux sur l'Afrique et tenait à mobiliser les puissances européennes contre les esclavagistes. C'est ainsi que le pape Léon XIII adressa l'Encyclique *In plurimis* aux évêques du Brésil, lettre dans laquelle il soulignait avec force la valeur et la dignité de chaque être humain. Pour cela, il faut absolument briser les chaînes de la servitude parce que l'attitude des esclavagistes détruit l'ordre

87 PERRAUDIN, Jean, " Le cardinal Lavignerie et le roi Léopold II ... ", p. 52.

88 LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme...* , p. 186. Nous pensons spécialement à l'attitude des Capucins italiens au XV^e siècle sur la traite des Noirs.

89 KALULAMBI PONGO, Martin, *Production et signification de l'identité kasaienne au Zaïre. La revue Nkuruse en tant qu'instrument d'action et témoin, 1890-1990*, Thèse de doctorat en Histoire, Québec, Université Laval, 1993, pp. 85-93.

90 VERLAINE, Louis, *Notre colonie. Contribution à la recherche de la méthode de colonisation. Vol. 1. La méthode d'évaluation des virtualités individuelles...* , pp. 43-45.

établi par Dieu depuis la genèse. Selon Léon XIII, c'est une iniquité monstrueuse à combattre avec détermination :

[...] le Souverain Pontife constate que si la traite est abolie sur mer, elle subsiste encore dans toute son horreur sur terre, spécialement en Afrique. Il décrit les pratiques abominables des traitants, basées sur la doctrine de Mahomet qui prescrit la servitude et considère les nègres comme à peine au-dessus de la brute. De là ces attaques improvisées de villages pacifiques, ces dévastations, ces massacres, cet enlèvement de populations entières, que l'on emmène pour être vendues sur d'infâmes marchés, après de longues marches poursuivies sous le poids des chaînes et sous les coups, tandis que le chemin de ces horribles caravanes demeure marqué par les ossements des malheureux qui ont succombé en route⁹¹.

Nous voulons souligner particulièrement la contribution du pape Léon XIII en faveur de l'Afrique. En effet, dans une lettre appelée *Catholicae Ecclesiae* du 20 novembre 1890 aux Évêques du monde entier, il instituait une quête spéciale chaque Épiphanie durant son pontificat, quête dont le but était « d'aider à la libération des indigènes du joug de l'esclavage et de les amener à la lumière de l'Évangile par l'institution d'œuvres d'apostolat missionnaire dans leurs régions abandonnées⁹². »

Pour le pape Léon XIII, il faut absolument éliminer l'esclavage parce qu'il est contraire à l'esprit de l'Évangile qui a consacré le principe de la fraternité de tous les humains. Cette sollicitude lui est un héritage reçu de ses prédécesseurs au point qu'il tient à louer et à encourager toutes les initiatives afin d'effacer de la vie des peuples une tache aussi dégradante. Il souligne, en particulier, le mandat accordé au cardinal Lavigerie pour mener la campagne contre l'esclavage. En passant, le pape loue tous les princes européens qui contribuent à éliminer ce commerce humain. En outre, il s'engage personnellement à propager la foi catholique en Afrique. Car, éclairés par l'Évangile, les Noirs pourront eux-mêmes se libérer du joug de l'esclavage humain. Pour cela, le pape tendait la main à tous les humains de bonne volonté pour contribuer aux voyages et constructions des missionnaires destinés à l'Afrique⁹³. Voici dans quels termes précis le pape Léon XIII s'exprima :

C'est pourquoi Nous décidons que, chaque année, au jour et dans tous les lieux où l'on célèbre la fête de l'Épiphanie, une quête soit faite pour venir en aide à l'œuvre dont Nous venons de parler. [...] c'est en ce jour que le Fils de Dieu s'est tout d'abord révélé aux nations en se faisant voir aux Mages [...]. C'est à celui-ci qu'il appartient de partager ces offrandes

91 DE T'SERCLAES (Mgr), *Le Pape Léon XIII...*, pp. 9-10.

92 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Guide des missions catholiques*, T.1., Rome, Œuvres pontificales de la propagation de la foi, 1936, p. 95.

93 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Guide des missions catholiques...*, pp. 95-96.

entre les missions qui sont ou seront installées dans les régions de l'Afrique, spécialement pour y détruire l'esclavage [...]. De plus, Nous avons confiance que ce secours temporaire et particulier, donné par les fidèles pour effacer la tache d'un trafic inhumain [...], n'amènera aucune diminution dans la libéralité avec laquelle ils ont coutume d'aider les missions catholiques [...] ⁹⁴.

Par la suite, le pape démontre avec pertinence qu'en dépit des arguments de certains philosophes et juristes païens pour affirmer la supériorité des maîtres sur leurs esclaves, la traite des Noirs va à l'encontre de la volonté divine. Seuls la liberté et l'affranchissement total plaisent à Dieu pour qui, les Noirs aussi, ont du prix à ses yeux.

4.3.2.2 Les diverses tractations européennes

Plusieurs pays envisagèrent de combattre les négriers après la Conférence de Berlin. Une conférence antiesclavagiste fut organisée à Bruxelles en 1890 qui donna, du reste, une caution morale aux conquérants de l'Afrique ⁹⁵. Leurs premiers contacts avec les Européens, délégués du Comité d'Études du Haut-Congo eurent lieu en 1883 et diverses tractations se poursuivirent longtemps avec de nombreux explorateurs. Au Congo, les délégués du roi Léopold II firent la paix avec eux de sorte que la sécurité fut assurée grâce aux accords avec les Arabes et les Arabisés. Mais l'abolition de la traite eut lieu en 1815 au congrès de Vienne lorsque les puissances européennes adoptèrent la "déclaration" commune sur l'abolition de la traite des Nègres. Ce mouvement sera suivi par la France en 1818 mais en réalité, dans les possessions françaises, l'abolition se fera seulement en 1848. Ce qui conduira à la fondation de Libreville au Gabon comme "village chrétien et français" pour accueillir les esclaves libérés des bateaux négriers. Chez les Anglais, l'esclavage sera aboli en 1833 et plusieurs traités seront signés avec des chefs africains en 1851.

La France organisa aussi une Assemblée antiesclavagiste à Paris pour montrer que « la cause des Noirs sera défendue avec tant de force et tant de constance que l'avalanche des maux qui oppriment les esclaves en sera finalement endiguée ⁹⁶ » :

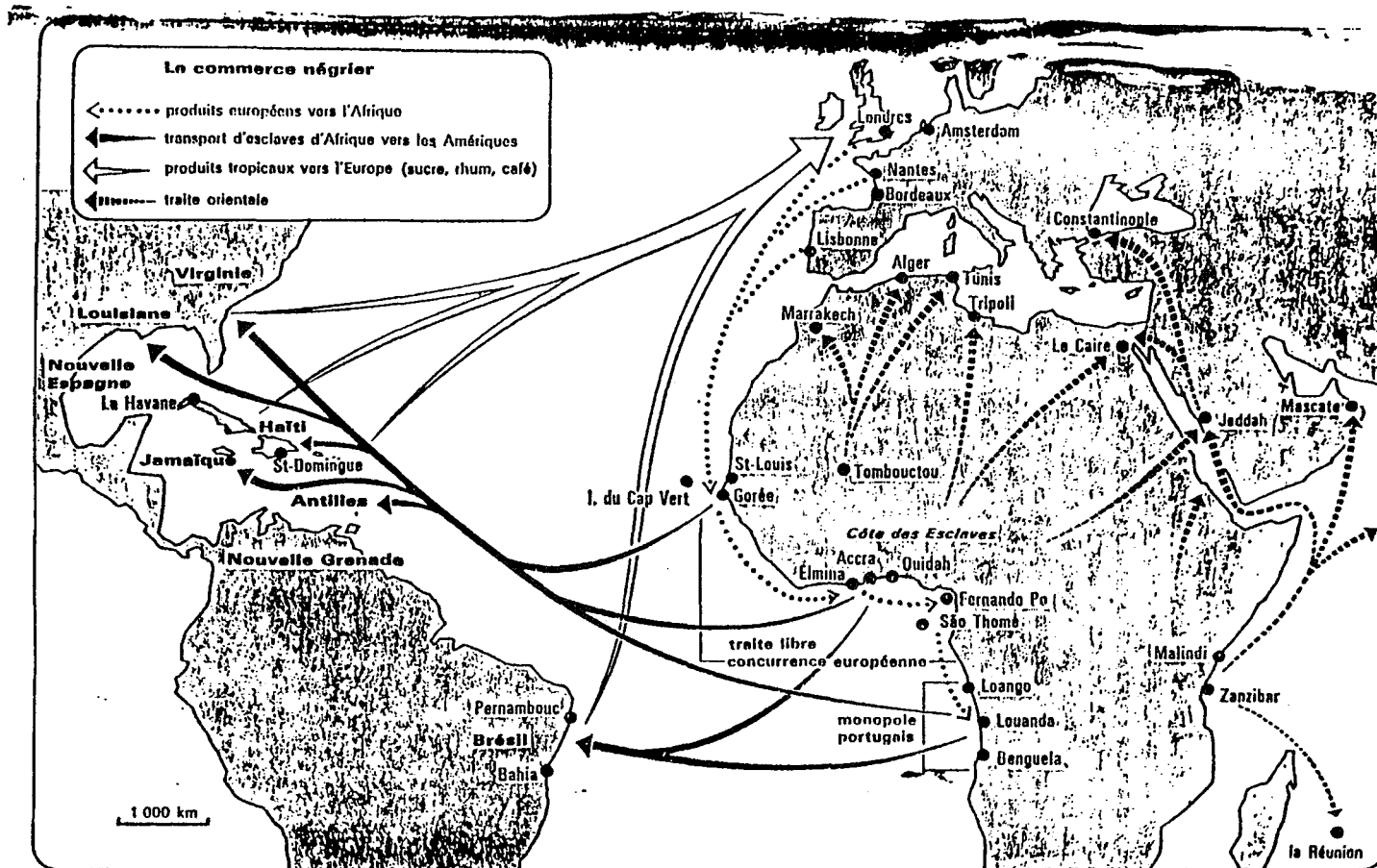
La guerre fut ouvertement déclarée aux Arabes à partir de 1891. Les troupes indigènes commandées par d'intrépides officiers belges : Dhanis, Ponthier, Lothaire, Chaltin, etc., bataillèrent courageusement pendant trois ans. [...]. Enfin beaucoup de chefs arabes firent leur

94 Sacrée Congrégation de la Propagande, *Guide des missions catholiques...* , p. 96.

95 JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain...* , p. 30.

96 Sacrée Congrégation de la propagande, *Guide des missions catholiques...* , p. 95.

CARTE 6 La traite des Noirs au XIX^e siècle



Source : Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire...*, 1972, p. 209.

soumission, les autres s'enfuirent à l'est des grands lacs africains. L'occupation militaire du nord et de l'est, l'établissement, dans ces régions, de camps, de stations, de juridictions régulières; [...], la construction du chemin de fer du Maniema, contribuèrent à faire disparaître peu à peu le régime esclavagiste⁹⁷.

Bien que champion de la liberté des peuples africains, le roi Léopold II masquait ses objectifs commerciaux et politiques sous un voile humanitaire ou civilisateur. En réalité, entre le discours officiel et la pratique quotidienne, il y a un fossé énorme car les Français et les Anglais⁹⁸ ont continué la traite des Noirs jusqu'au XX^e siècle. En occupant les territoires africains par la violence et par la force, ils ont institué une nouvelle forme de l'esclavage des Noirs. En pillant les matières premières des pays africains, ils ont opprimé foncièrement ces territoires promis pourtant à la prospérité si le but humanitaire était respecté. Or, tout compte fait, ce sont leurs intérêts que les Européens ont visé à travers leur pénétration en Afrique.

4.3.3.3 L'abolition de la traite atlantique

Bien que l'opinion européenne fut suffisamment sensibilisée aux horreurs provoquées par la vente des Noirs et surtout par les razzias des Arabes, il fallut du temps pour la convaincre. En effet, on se rappelle que plusieurs villes anglaises et françaises avaient prospéré grâce à ce commerce de sorte que sa suppression contribuerait inévitablement à leur décadence. C'est ici qu'il faut situer l'opportunité d'avoir seulement des missionnaires belges pour le Congo afin de respecter les consignes de Léopold II dans la région des Grands Lacs africains, car pour lui, la campagne antiesclavagiste [Carte 6] était liée à l'entreprise apostolique, les Arabes cependant s'y opposaient farouchement :

Partout où ils arrivaient pour razzier des esclaves, les Arabes prenaient femme. Il existait donc, au moment de l'arrivée des nouveaux conquérants européens, vers 1890, deux générations de métis d'Arabes qui avaient en général repris le "métier" de leur père et s'étaient imposés comme une caste dirigeante au sein des tribus noires. Non moins que les vrais Arabes, adversaires farouches du blanc qui prétendait venir leur enlever leur "gagne-pain", ces "Arabisés" allaient résister vigoureusement à l'avance des blancs dans lesquels ils pressentaient une menace plus totale pour leur mode de vie. De cette lutte à mort des impérialistes européens contre les esclavagistes arabes, les populations noires n'intervenaient que comme victimes des deux camps⁹⁹.

⁹⁷ BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges...*, p. 16. Sur cette politique vicieuse de Léopold II, on peut lire JULY, Robert.W., *Histoire des peuples d'Afrique...*, pp. 245-246.

⁹⁸ BABA KAKÉ, Ibrahima et MBOKOLO, Elikia, *L'Afrique coloniale. De la conférence de Berlin (1885) aux indépendances*, Paris, ABC, 1977, pp. 30-32.

⁹⁹ ROEYKENS, A., " Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse ", dans *Zaire* (1956), p. 12.

Les plus célèbres de ces chefs arabes furent Tippo-Tippo, Mwinyi Mohara et Hamed ben Ali ou Kibonghé. Ils occupaient une zone importante du nord du pays allant jusqu'au Tanganyka. Tandis qu'au Brésil, la traite des Noirs prendra fin en 1888, soit un an avant la tenue de la conférence antiesclavagiste de Bruxelles. C'est ainsi que l'esclavage prit fin dans tout l'Empire musulman¹⁰⁰.

4.3.4 Les efforts du Saint-Siège

Comme nous l'avons indiqué tantôt, le Saint-Siège était préoccupé non seulement par l'esclavage des Noirs mais aussi par l'évangélisation du continent africain. Aussi, le pape Léon XIII n'hésita pas d'accepter l'offre du roi Léopold II d'envoyer des missionnaires belges en Afrique centrale. Plusieurs tractations seront menées entre les envoyés du pape et ceux du roi des Belges afin que la mission de l'Afrique centrale, précisément au Congo, soit nationale. Dans le même temps, le pape Léon XIII accordait au cardinal Lavigerie, l'autorisation de combattre les négriers et de christianiser l'Afrique.

Au demeurant, les succès de la politique religieuse du roi Léopold II étaient dus à cinq facteurs, notamment : le fait que le Saint - Siège se penchait déjà sur le problème de l'évangélisation du monde noir; la présence des missionnaires catholiques s'avérait nécessaire en Afrique; la position sociale du roi face au pape Léon XIII; l'intérêt et l'ingéniosité du roi Léopold II pour les œuvres missionnaires et la demande croissante des missionnaires en Afrique¹⁰¹. En revanche, le roi Léopold II dut affronter deux difficultés face au Portugal à cause de ses droits historiques en Afrique et face à la France pour des problèmes frontaliers¹⁰².

4.3.5 Les missions catholiques

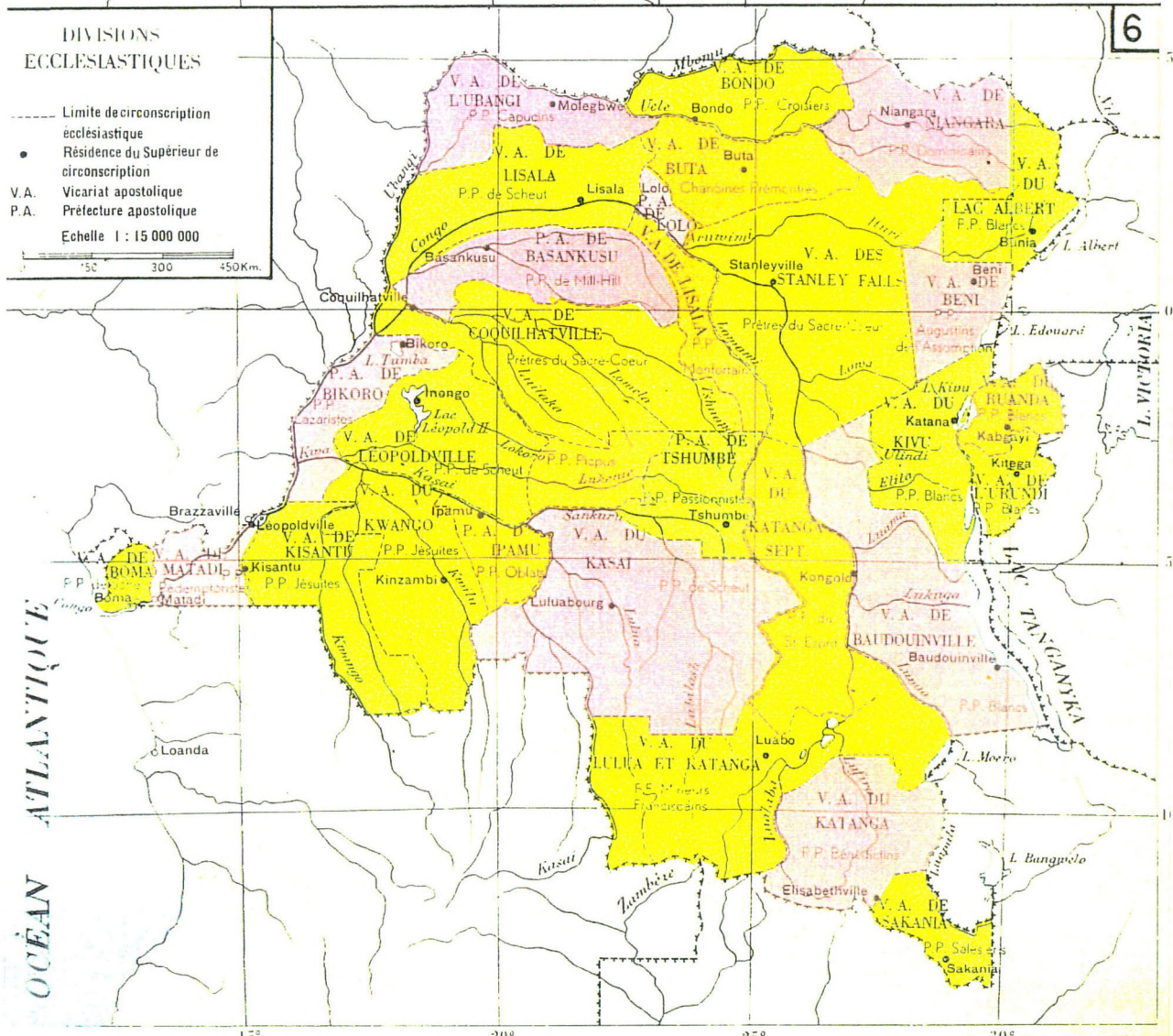
Nous distinguerons et décrirons successivement les entreprises des Spiritains, des Pères Blancs d'Afrique, des Scheutistes et des Jésuites. Quatre générations de missionnaires se succéderont au Congo, soit de 1880 à 1905, de 1905 à 1930, de 1930 à 1955 et la dernière

¹⁰⁰ M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et civilisations...* , p. 97.

¹⁰¹ KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques actuelles du bassin conventionnel du Congo, de 1885 à 1965. Cas du Congo Belge*, Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, 26 novembre 1977, pp. 71-72.

¹⁰² KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II ...* , pp. 85-91.

CARTE 7 Les missions catholiques



Source : René de Rouck, *Atlas du Congo Belge...*, p. 2

jusqu'à l'indépendance en 1960¹⁰³. Comme la préfecture apostolique du Kongo érigée en 1640 existait juridiquement, le roi Léopold II en profita pour obtenir un nouvel accord du Saint-Siège. Mais auparavant, seuls les Spiritains et les Pères Blancs évangélisaient l'Afrique [Carte 7].

4.3.5.1 Les Spiritains [1865]

De tous les missionnaires catholiques au Congo, les Spiritains sont arrivés les premiers, car un décret du Saint-Siège leur avait attribué la mission du Congo depuis le 9 septembre 1865. Selon François Bontinck, les Spiritains étaient déjà arrivés au Congo depuis 1865 soit avant le début de l'entreprise léopoldienne et même la Conférence de Berlin. Ils s'installèrent à la partie Ouest du Congo, soit dans la région de Boma avant de remonter le fleuve Congo. Ils fondèrent plusieurs stations avant la conférence de Berlin au point que la grande partie du pays, soit l'Ouest, le Nord et Centre était presque occupée. En effet, ces Spiritains étaient désignés pour continuer le travail laissé par les Capucins comme le rappelle Bontinck :

En réalité, il n'y avait plus de missionnaires pour la desservir. C'est pourquoi, en 1865, la Propagande la confia aux Spiritains, une Congrégation française, fondée vers le milieu du XIX^e siècle par le vénérable Libermann, un juif converti. Chargés de l'ancienne préfecture du Kongo, les missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit essayèrent de pénétrer dans leur champ d'apostolat à partir de la province portugaise de l'Angola, mais sans succès. Finalement, en 1873, ils fondèrent la mission de Landana, en dehors de la sphère d'influence portugaise et c'est de cette base d'opérations qu'ils comptaient entrer au Kongo, par le fleuve Zaïre ¹⁰⁴.

En général, les Spiritains avaient fondé plusieurs missions, telles que Boma, le 12 mai 1880, Linzolo, en 1883, Kwamouth, le 17 mai 1886, San Antonio toujours en 1886 et Nemlao non loin de la ville de Banana.

4.3.5.2 Les Pères Blancs d'Afrique [1879]

D'origine française, les Pères Blancs sont arrivés au Congo bien après les Spiritains. Ils auraient bien voulu pénétrer le pays par le désert du Sahara, mais en vain. Cependant Mgr Lavigerie décida d'exploiter finalement la région-Est de l'Afrique, c'est-à-dire la région des

¹⁰³ LORY, Marie-Joseph, *Face à l'avenir. L'Église au Congo Belge et au Rwanda-Urundi*, Tournai-Paris, Casterman, 1958, p. 24. On peut lire également KABASELE-LUMBALA, François, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, pp. 44-51.

¹⁰⁴ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...*, p. 39.

Grands Lacs. Ainsi, depuis le 25 mars 1878, ils furent associés à la mission de cette partie de l'Afrique suivant le voeu du Saint-Siège. À ce sujet, François Bontinck a le mot juste :

Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger et fondateur des Pères Blancs, espérait que ses missionnaires pourraient atteindre les peuples Noirs à travers le Sahara; cette tentative ayant échoué, il envoya une première caravane aux Grands Lacs à partir d'Ujiji, sur la rive orientale du lac Tanganyka où les Pères arrivèrent en janvier 1879, que fut fondée la mission de Rumonge (sud du Burundi) et ensuite celle de Mulewa¹⁰⁵.

Pour leur part, les Pères Blancs fonderont successivement Mulweba, le 28 novembre 1880, Kibanga, le 11 juin 1883 et Mpakwi, le 12 septembre 1883. Pour demeurer au Congo, ils durent appeler les missionnaires d'origine belge; telle fut la condition imposée par le roi Léopold II. C'est dans cette région que l'Afrique subsaharienne va saluer son premier évêque autochtone, en la personne de Mgr Kiwanuka de l'Ouganda et, au Congo, l'ordination de l'abbé Stafano Kaoze comme premier prêtre. Cette région appelée aussi le bassin conventionnel du Congo renfermait l'Ouganda, le Burundi, le Rwanda, la Tanzanie et le Congo¹⁰⁶. C'est ainsi que les Pères Blancs vont y demeurer malgré les accords ultérieurs entre le roi Léopold II et le Saint-Siège.

4.3.5.3 Les Pères Scheutistes [1888]

Pour Léopold II, il fallait confier le monopole de cette mission du Congo aux Belges seulement. Il abordera d'abord le père Vranck, Supérieur Général des Pères de Scheut. Peu après, il demanda au cardinal Goossens, Archevêque de Malines de susciter des vocations pour le Congo. C'est ainsi que les évêques belges annoncèrent la création d'un séminaire africain à Louvain, le 16 novembre 1886¹⁰⁷. L'année suivante, sur l'intervention du cardinal Goossens à Rome, le séminaire africain fut fusionné avec la Congrégation de Scheut en vue de former le clergé destiné au Congo. Le roi Léopold II contactera aussi les Jésuites belges, les Prémontrés et les Prêtres Séculars de St Joseph, de la Congrégation de Mill-Hill pour le Congo.

Lui faisant écho, Zala I. N'Kanza écrit, le « 2 mai 1888, sous l'insistance de Léopold II, le Pape Léon XIII institua le Vicariat apostolique de l'État Indépendant du Congo, pour le

¹⁰⁵ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...* , pp. 41-42.

¹⁰⁶ KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II ...* , p. 12.

¹⁰⁷ DE WIART, Carton, " L'Appel Missionnaire d'un grand Roi", dans *L'Église au Congo et au Rwanda-Urundi*, Bruxelles, 1958, pp. 2-3. Sur la période coloniale qui oriente toute la politique religieuse au Congo, on lira avec fruit ROUSSEL, Jean, *Déontologie coloniale. Consignes de vie et d'action pour l'élite*, Namur (Belgique), Éd. Wesmael-Charlier, 1956, pp. 27-56.

bénéfice de la congrégation belge des Pères de Scheut¹⁰⁸. » Kabongo-Mbaya abonde dans le même sens :

[...] La ténacité du roi aura cependant raison des méfiances et hésitations des milieux politiques belges. Léopold II s'appuiera sur les libéraux, tout en ménageant les catholiques, afin d'assurer un caractère laïc au projet. [...]. En 1876 et 1879, Léopold II sollicita les missionnaires auprès des Pères de Scheut et des Jésuites; mais en vain. Entre-temps, suite à d'innombrables négociations, le souverain belge avait reçu du Saint-Siège le droit de rattacher le territoire ecclésiastique du Congo à l'autorité belge. [...]. Un arrangement spécial fut néanmoins trouvé pour les missions des Pères Blancs de Lavigerie [...]. En 1887, Léopold II renouvela ses instances auprès des Pères de Scheut. Il eut enfin gain de cause, grâce à l'appui du pape Léon XIII. En 1888, le Saint-Siège reconnaissait le vicariat du Congo sous l'instance de la Congrégation de Scheut¹⁰⁹.

Désormais, le roi Léopold II pouvait compter sur ses propres compatriotes pour évangéliser le Congo. Bien que l'opinion belge ne fut pas favorable à son initiative, il s'y engagea avec détermination. On imagine volontiers sa satisfaction après tant de démarches auprès de congrégations établies en Belgique. Jean Perraudin souligne mieux son exclamation historique :

Voilà la Congrégation de Scheut à l'avant-garde de la civilisation chrétienne et belge dans ce vaste empire du Congo. Elle nous tient doublement à cœur. Tous ceux qui aiment Dieu et la patrie, l'humanité et l'avenir commercial de notre jeune nationalité ne sauraient demeurer indifférents à la vue de ces pionniers anonymes dont le dévouement est d'autant plus haut qu'il n'attend rien des hommes¹¹⁰.

Avec l'arrivée des missionnaires de Scheut au Congo, les Spiritains allaient au Congo-Brazzaville après avoir fondé Boma en 1880 tandis que les pères Blancs ouvraient Mulewa la même année à l'Est du pays¹¹¹. Et pourtant, ce ne fut pas une concertation préalable entre les deux congrégations. Néanmoins, on peut soutenir que le XIX^e siècle devenait ainsi celui de la découverte de l'intérieur du continent africain. Ceux-ci y demeurèrent jusqu'à l'avènement du Congo-Belge :

[...] le 25 août 1888, les premiers pères de Scheut arrivaient au Congo, suivis en 1893 par les pères jésuites, et en 1899 par les pères rédemptoristes. Parallèlement arrivaient au Congo les religieuses : les Soeurs de Charité de Gand en 1891, suivies en 1894, 1895, 1896

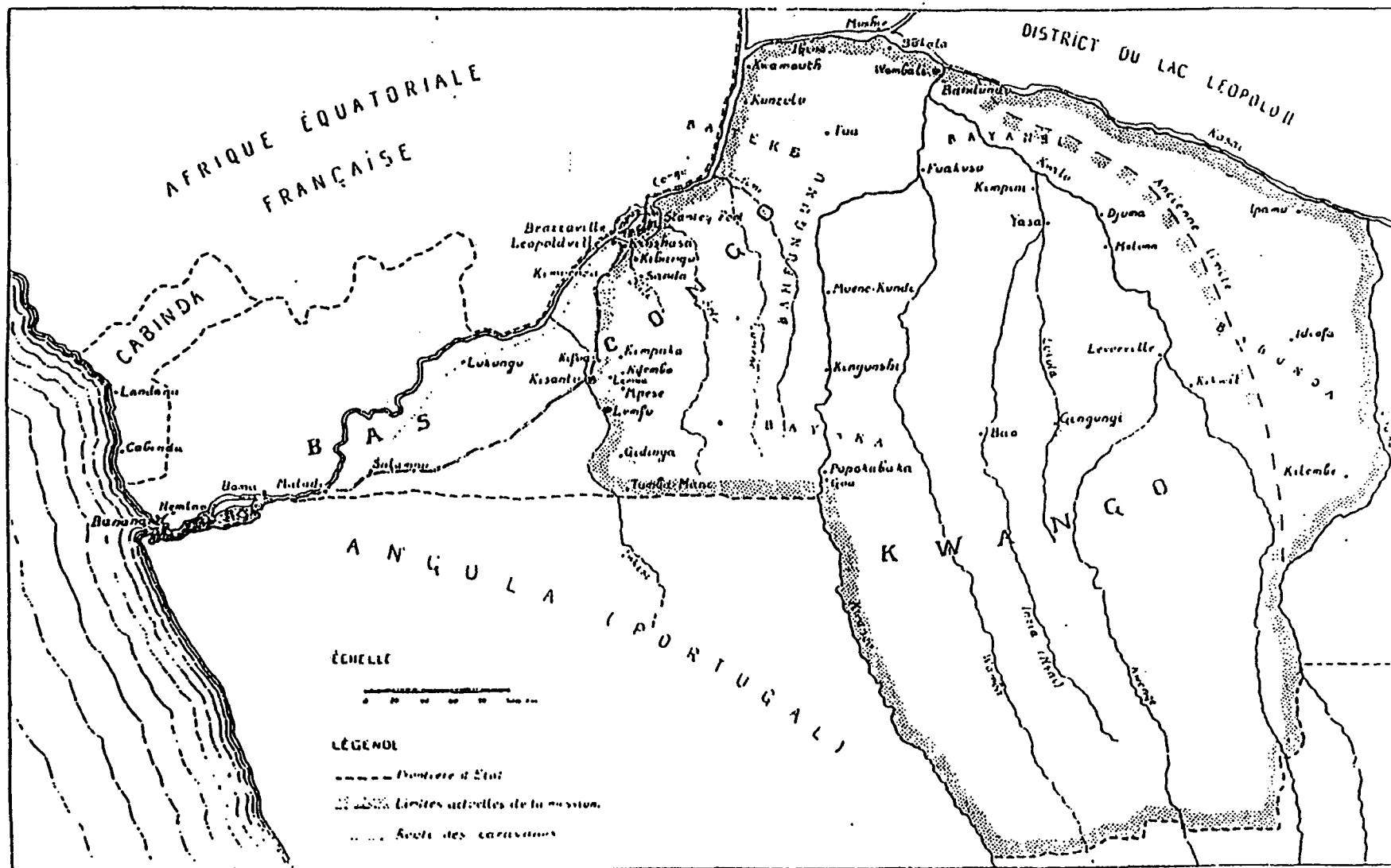
¹⁰⁸ ZALA I. N'Kanza, *Les origines du sous-développement politique au Congo-Belge...* , p. 186. On peut consulter aussi PERRAUDIN, Jean , « Le cardinal Lavigerie et le roi Léopold II... », p. 66.

¹⁰⁹ KABONGO-MBAYA, Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre...* , pp. 14-15.

¹¹⁰ PERRAUDIN, Jean, " Le cardinal Lavigerie et le roi Léopold II... ", p. 68.

¹¹¹ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...* , p. 41.

CARTE 8 La mission du Kwango



PRÉFECTURE APOSTOLIQUE DU KWANGO

vers 1925

Source : (carte tirée de E. LAVEILLE, L'évangile au centre de l'Afrique...)

par les Soeurs Blanches et les Soeurs Franciscaines de Marie. À la fin du XIXe siècle, la majorité des missionnaires catholiques travaillant au Congo étaient de nationalité belge¹¹².

Pour justifier sa politique religieuse, le roi Léopold II écrivit au cardinal Lavigerie dans un style empreint de convictions profondes : « Je voudrais pouvoir, du moins, offrir à Dieu une oeuvre qui sorte de l'ordinaire et qui appelle sur moi sa miséricorde. Si je réussis, malgré les obstacles, c'est celle-là que je lui offrirai¹¹³. »

4.3.5.4 La mission du Kwango : les Pères Jésuites [1892]

Les premiers Jésuites étaient arrivés au Congo-Belge en 1893 à la demande du roi Léopold II qui leur assigna, du reste, un apostolat spécifique. Par la suite, ils implantèrent des stations de missions jusqu'à l'étendue actuelle de la province de Bandundu. De cet énorme travail de pionniers sont nés les diocèses de Kisantu, Kikwit, Idiofa, Kenge et Popokabaka. Dans le cadre limité de cette étude, nous évoquerons les implantations pastorales des Jésuites avec une attention particulière sur ce qui deviendra plus tard le diocèse d'Idiofa. Nous soulignerons la présence des Jésuites au Kwango [Carte 8] jusqu'à l'érection de la préfecture d'Ipamu et du vicariat d'Ipamu.

On a parfois la nette impression que les Jésuites¹¹⁴ sont arrivés en Afrique centrale seulement au XIX^e siècle. Et pourtant, ils prirent déjà part à la première évangélisation de ce continent. Cette fois, cependant ils étaient sollicités par le roi Léopold II lui-même et par les Pères de Scheut. N'ayant pas eu des jeunes ou nouveaux missionnaires pour le Congo-Belge, les Pères de Scheut n'en pouvaient plus, aussi le roi Léopold II fit alors appel aux Jésuites. Ceux-ci, après maintes hésitations, finirent par accepter de participer à l'évangélisation du Congo-Belge.

Leur action sera encouragée par l'érection de la Mission du Kwango le 8 avril 1892 et un an plus tard, les premiers jésuites arrivaient déjà au Congo soit le 27 juillet 1893. Le contrat qui

¹¹² ZALA I.N'Kanza, *Les origines du sous-développement politique au Congo-Belge...*, p. 187.

¹¹³ ROEYKENS, A., « *Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse...* », p. 24. On trouvera des amples détails chez KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II ...*, 187p et chez ROEYKENS, Auguste, « *Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse de Léopold II en Afrique* », dans *Zaire* (1956), pp. 3-68.

¹¹⁴ Il est intéressant de se référer à MUKOSO, Ng'Ekieb, *Aux origines de la mission du Kwango (1879-1914). Tractations et premiers jalons de l'oeuvre missionnaire des Jésuites belges au Zaïre*, thèse de doctorat en Histoire Ecclésiastique, Rome, Grégorienne, 1981, 712p.

fut signé entre le roi et les Jésuites le 16 janvier 1893 leur accordait spécialement la charge des orphelins qui étaient victimes de la traite arabe. En effet, l'État avait ouvert et créé des orphelinats pour les former dans ce qu'on a appelé des colonies scolaires, notamment à Léopoldville, à Boma au Bas-Congo et dans d'autres régions du pays. Pour cela, les Jésuites accordèrent beaucoup d'importance aux conditions de salubrité. Léon de Saint Moulin le dit à propos :

La première oeuvre pour laquelle les Jésuites revinrent au Zaïre en 1893 était la prise en charge d'une colonie scolaire fondée par l'État, dans le but d'y former les orphelins et les enfants libérés dans les campagnes dites anti-esclavagistes de 1892-1894. Les premiers bâtiments de cette colonie avaient été construits sur la rive gauche de la Ndjili, au sud de Kingabwa, sur des terres relevant alors du village de Kimbangu. Le Père Van Hencxthoven, supérieur, y arriva seul le 1er juin 1893, suivi bientôt par le Père Liagre, le scolastique De Meulemeester et les Frères Gillet, De Sadeleer et Lombary, ainsi que par deux aides-laïcs, Charles Petit et Auguste Van Houtte. Impressionnés par l'abondance des moustiques et des djiques, les Pères déplacèrent la colonie scolaire à Kimwenza le mois suivant¹¹⁵.

Étant donné que les protestants cherchaient à ouvrir leurs stations, ayant obtenu l'autorisation du Commissaire de district, le père Hencxthoven [1893-1902] fonda le poste de Kisantu où il s'y installa immédiatement. Durant cette période, soit de 1893 à 1902 à la fin de son mandat, il ouvrit plusieurs autres postes tels que Ndembo en 1896, Lemfu en 1898, N'Sanda en 1900, Kimpako et Wombali en 1901 et Mpese en 1902. Pendant ce temps, Kimwenza était fermé en 1901 à cause de la maladie de sommeil qui sévissait parmi les jeunes et les difficultés de ravitaillement. En plus, on signale environ 250 fermes-chapelles¹¹⁶ bien fournies et constituées autour de ces postes principaux. En tant que Supérieur, le père Van Hencxthoven enverra plusieurs prêtres faire la prospection dans les environs de Tumba, de Kingudi et de Popokabaka. Voici en quels termes Léopold Denis situe le terrain d'apostolat confié aux Jésuites :

[...] à l'ouest par la rivière Inkisi depuis son entrée dans le Congo Belge jusqu'à son point d'insertion avec le chemin de fer près du village de Kisantu, la voie ferrée jusqu'au fleuve Congo, le fleuve Congo jusqu'au confluent du Kasai; au nord, le Kasai jusqu'à la ligne de partage entre les eaux du Kwilu et du Kasai; à l'est, cette même ligne de partage jusqu'au 8è

¹¹⁵ DE SAINT MOULIN, Léon, " Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale ", dans *Zaïre-Afrique*, 279 (1993), p. 545. Se référer à BONTINCK, François, " La genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'état indépendant du Congo et la convention elle-même », dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Vol.1, Kinshasa-Gombe (1980), pp. 261-302.

¹¹⁶ Par *fermes-chapelles*, on entendait des villages modèles que les pères jésuites plaçaient sous la direction immédiate d'un ou de plusieurs catéchistes ayant été formés dans une colonie scolaire. Cependant le père itinérant contrôlait et encourageait ce travail lors de ses tournées.

degré de latitude méridionale; au sud, la colonie portugaise de l'Angola. La superficie enfermée dans ces bornes est d'environ six fois la Belgique¹¹⁷.

Le père De Vos, quant à lui, s'illustra par ses initiatives apostoliques indescriptibles. Aussi obtint-il une concession à Wombali où il fonda un premier petit séminaire dans le Kwango durant son mandat. De cette façon, il envisageait déjà la formation du clergé local dans la région. Mais, en réalité, les vocations n'étaient pas si faciles tant il est vrai que les parents ne comprenaient pas jusqu'où ils allaient offrir leurs enfants. Décrivant la fondation du Kwango, Léopold Denis écrivait avec satisfaction :

Nous avons fondé une nouvelle mission sur la rive gauche du Kwango, un peu en amont de l'embouchure de cette rivière dans le Kasai [...]. Ce poste est destiné à devenir un centre important d'évangélisation et de civilisation. De là, nos missionnaires pourront rayonner le long des rives du Kasai, de la Djuma (Kwilu), de la Wamba et du Kwango. J'espère que nous pourrons, à bref délai, établir des fermes-chapelles le long de tous ces cours d'eau qui sont navigables¹¹⁸.

La mission du Kwango visait à stabiliser les postes déjà existants sous le mandat du père Julien Banckert, successeur du père Van Hencxthoven comme supérieur de 1902 devint directement le premier Préfet Apostolique du Kwango lorsque la Sacrée Congrégation de la Propagande érigea la Préfecture du Kwango¹¹⁹. Placé à la tête de Wombali finalement, il autorisa le père Butaye de désigner un catéchiste à Popokabaka pour contrecarrer Georges Grenfell, un missionnaire baptiste en janvier 1904. Le père Van Hencxthoven mourut le 6 avril 1906 après avoir établi plus de quinze stations ou fermes-chapelles dans la région. À l'opposé de son prédécesseur, le père Banckaert préféra plutôt mieux organiser les postes déjà existants que d'en ouvrir des nouveaux malgré la poussée des protestants. Au début, le travail était pénible comme l'indique Laveille :

[...] le premier travail consiste à chercher, à travers brousse et forêt, par où l'on pourra passer. Au milieu de la saison sèche, quand les hautes herbes ont été en partie brûlées, on commence les explorations [...]. Sous un soleil torride, il faut gravir les côtes, traverser péniblement les coins de brousse épargnés par l'incendie [...] puis tout à coup, un ravin, que cachaient les hautes herbes, vous coupe le chemin; il faut revenir parfois à mille kilomètres en arrière, pour trouver une courbe qui permette de contourner l'obstacle¹²⁰.

¹¹⁷ DENIS, Léopold, *Les Jésuites belges au Kwango*, Bruxelles, Museum Lessianum, 1943, pp. 13-14.

¹¹⁸ DENIS, Léopold, *Les Jésuites belges au Kwango...*, p. 66.

¹¹⁹ DE SAINT MOULIN, Léon, " Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale... ", p. 546.

¹²⁰ LAVEILLÉ, E., *L'Évangile au Centre de l'Afrique. Le Père Van Hencxthoven, s.j., fondateur de la mission du Kwango (Congo belge)*, Louvain, 1926, p. 251.

En considérant la progression des protestants, les Jésuites hésitaient à ouvrir des nouvelles stations. Aussi se démenaient-ils à entretenir celles qui fonctionnaient déjà. Cependant leur apostolat visait essentiellement deux volets, celui des adultes et celui des enfants parce que les vieux changent difficilement. Pour les Jésuites, les jeunes sont l'espoir de la mission au point qu'il fallait surtout compter sur eux, car ils n'étaient pas assez imprégnés de coutumes païennes et par conséquent, ouverts aux exigences chrétiennes. C'est pourquoi, quelques pères leur assuraient déjà le catéchisme et les leçons de lecture y compris celles de calcul. Quant aux adultes, les Jésuites tenaient à les associer intimement à la mission.

À travers les fermes-chapelles, les missionnaires entraient en contact avec les indigènes et les découvraient davantage. En 1900, par exemple, on pouvait compter déjà 134 fermes-chapelles avec 3 580 enfants en formation. Un an après, 183 établissements pour 4 294 enfants et en 1902, 250 fermes-chapelles pour plus de 5 000 enfants. La collaboration avec les agents de l'État y apportait un surcroît de réconfort aux premiers missionnaires. En outre, les nouveaux chrétiens apprenaient à se débrouiller par eux-mêmes sans trop compter sur les autres; car ils s'approvisionnaient plus aisément qu'avant. Bien plus, ils apportaient leur contribution à la mission grâce aux nombreux travaux manuels. De fait, les premières églises ont été bâties grâce aux briques cuites fabriquées par les catéchumènes ou les nouveaux chrétiens sous la surveillance de pères ou de frères maçons. Aussi favorisèrent-ils l'éclosion des fermes-chapelles dans les divers postes nouvellement fondés et sous la direction de certains catéchistes :

L'origine des fermes-chapelles remonte aux premiers temps de la mission du Kwango, à l'année 1895. La pensée initiale en est due au R. P. Van Hencxthoven, premier Supérieur des Missionnaires Jésuites au Congo, mort prématurément en Afrique, après une carrière de travaux surhumains. Il était persuadé qu'un résultat sérieux et durable, pour le bien religieux, moral et matériel des indigènes, n'était possible qu'en isolant pour un certain temps le noir, l'enfant surtout, de son milieu sauvage et païen. Cette conviction était partagée par les dirigeants d'alors de l'État Indépendant du Congo; [...]. Il fallait leur assurer la liberté religieuse, habituer les garçons au travail presque uniquement pratiqué par les femmes, leur donner l'idée de la décence et de l'hygiène, leur faire un milieu qui n'offrît point des obstacles invincibles à toute christianisation¹²¹.

Une telle méthode d'apostolat améliora sensiblement les conditions de vie des jeunes au Bas-Congo et au Kwango-Kwilu où les Jésuites l'avaient initiée. Car, en fait, il s'agissait d'une organisation temporaire préparant les villages chrétiens qui devraient être soumis comme les autres villages aux lois du pays. Des huttes indigènes, les Congolais bâtirent des habitations en

¹²¹ THIBAUT, Émile, " Les Jésuites et les fermes-chapelles. À propos d'un débat récent ", dans *Congo varia*, Bruxelles, Goemaere, 1911, p. 9. Lire aussi BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...*, p. 44.

pisé; l'élevage bovin vit le jour et surtout le goût des travaux manuels fut attisé. De cette manière, plusieurs chefs de village voulaient, à tout prix, obtenir des fermes-chapelles chez eux. Abondant dans le même sens, Mubesala Baudouin le dit avec plus de netteté :

[...] cette extension de la méthode [ferme-chapelle], estime Mubesala, se fait grâce à la volonté de Van Hencxthoven d'associer les Congolais à la mission évangélisatrice et grâce aussi aux chefs indigènes eux-mêmes qui formulaient la demande de l'implantation des fermes-chapelles dans leurs villages. Les catéchistes et les enfants ont une "double mission : lancer les cultures selon les méthodes apprises à Kisantu et (ils) reçoivent du petit troupeau; d'autre part, catéchiser les villages avoisinant le leur" [...]. Malgré l'opposition du père Liagre, directeur de la colonie de Kimwenza qui trouvait dangereuse la multiplication de ce genre des postes puisque c'était "éparpiller des forces", laisser la responsabilité de la catéchèse aux laïcs et manquer de fidélité au contrat du 16 janvier 1893, Van Hencxthoven préféra élargir la mission apostolique au-delà de la colonie scolaire en vue de former et d'obtenir la collaboration des Congolais à l'oeuvre¹²².

Travail civilisateur, la méthode des fermes-chapelles fut ternie par le mode de recrutement de certains catéchistes dans les villages. Ce qui dégénéra en conflit ouvert entre les Jésuites et les agents de l'État. Non seulement parce que certains parents s'en plaignaient mais surtout parce que l'État croyait perdre le contrôle de ces jeunes gens. Bien plus, la maladie du sommeil avait décimé plusieurs jeunes durant leur formation. Toutefois, les succès des fermes-chapelles sont incontestables pour tout observateur impartial aussi bien au Bas-Congo qu'au Kwilu pendant cette période¹²³.

Pendant que les pères formaient les garçons, les religieuses, elles, s'occupaient des filles et leur donnaient un enseignement ménager et agricole, parfois également sur la couture. C'était une sorte d'éducation familiale que les soeurs de Charité de Namur assuraient. En gros, chaque ferme-chapelle était dirigée par un catéchiste et devenait pratiquement un centre religieux pour toute une région. Pour des raisons d'État, une commission d'enquête condamna cette méthode d'apostolat entre 1905 et 1906. Pour les agents de l'État, cette méthode inaugurait ainsi une lente rupture avec l'État et une partie importante de la population échappait à leur tutelle¹²⁴. Ainsi naquit la nouvelle méthode qui consista à visiter chaque village sans aucune contrainte comme dans les fermes-chapelles.

¹²² MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo. Les Oblats de M.I. (1931-1970)*, Louvain, Mémoire de Licence en Théologie, Louvain-La-Leuve, 1994, p. 18.

¹²³ THIBAUT, Émile, " Les Jésuites et les fermes-chapelles... ", pp. 11-12

¹²⁴ THIBAUT, Émile, " Les Jésuites et les fermes-chapelles... ", pp. 13-27.

Pour tout dire, cette première partie de la deuxième évangélisation du Congo produisit des fruits chez certains catéchistes congolais, notamment au Kasai oriental et plus précisément à Lodja et à Wiembo Niama, au Lac Léopold II à Inongo et chez les Bangala à Bumba et dans les environs de la Nouvelle-Anvers (Makanza) où ils participaient activement à catéchétiser leurs compatriotes. Ils préparaient la catéchèse en langues vernaculaires : lingala, kikongo et tetela ; parfois, ils réclamaient la fondation des stations dans la région et collaboraient intimement avec les missionnaires. Ces catéchistes étaient des anciens militaires ou des serviteurs des Européens convertis au Bas-Congo et à Wombali au Kwango. Les nouveaux convertis allaient à la mission vers Pâques, renouvelaient leur confession et leur communion à l'occasion¹²⁵.

5. La nouvelle ère : la colonie belge [1908-1960]

D'une part, les protestants dénonçaient les divers abus des Belges sur les Congolais, et, d'autre part, les autres Européens enviaient probablement le roi Léopold II qui tirait énormément profit de richesses du Congo. Ce qui conduisit à une nouvelle page de l'histoire congolaise. Pour mieux élucider cette controverse, nous traiterons la campagne contre l'EIC et l'annexion du Congo à la Belgique. Ainsi s'ouvrait une nouvelle étape dans la conquête du continent africain. Mais avant de céder le Congo à la Belgique, le roi Léopold II dut faire face aux critiques de plusieurs observateurs européens. Dans cette perspective, la colonisation devient quasiment la deuxième phase de la traite des Noirs, sinon sa suite logique.

5.1. La campagne contre l'État Indépendant du Congo

Il s'agira de retracer brièvement la campagne qui fut orchestrée contre le roi Léopold II par les missionnaires protestants et plusieurs explorateurs non belges. Elle aboutit finalement à l'affaire Casement et à la constitution d'une enquête européenne au Congo même. Critiqué à travers l'Europe à cause de diverses vexations de ses agents sur les Noirs alors que ces Congolais croupissaient dans la misère, le roi Léopold II dut céder sa propriété privée à la Belgique en 1908.

¹²⁵ BRION, Édouard, "Initiatives africaines dans l'évangélisation avant l'arrivée des missionnaires. Historiographie de la conversion", dans *Actes du colloque de Stuttgart*, septembre 1985, Université Jean Moulin de Lyon III, (1986), pp. 30-33.

5.1.1 Le rapport Casement

Roger Casement, un Irlandais, naquit en 1864. Après une visite à son oncle à Boma [Congo], il devint agent de l'Association Internationale Africaine. Il fut envoyé en Sierra Leone en 1885 pour y recruter des ouvriers. Il fut engagé plus tard à Vivi comme magasinier et obtint finalement un contrat dans l'Équateur. C'est durant cette période qu'il observa toutes les vexations et les tribulations que les colons infligeaient aux Congolais. Il en fit part au Foreign Office en sa qualité d'agent consulaire au Nigeria, puis à Maputo au Mozambique¹²⁶.

En effet, le besoin accru en caoutchouc et en ivoire favorisait plusieurs abus sur les Congolais tout comme l'impôt forcé. Fondée en 1888, la Force publique était de plus utilisée pour soumettre les villages récalcitrants¹²⁷. Un tel comportement allait à l'encontre du congrès de Berlin et offusquait l'opinion européenne, surtout les Anglais. C'est ainsi qu'une enquête fut instituée. Il est intéressant de noter que la région du Katanga ressemble à une jeune et jolie fille. À chaque sortie, elle est convoitée par les garçons, à cause de ses ressources minières, le Congo attire toujours la convoitise des Occidentaux :

[...] l'Europe et les États-Unis recherchaient désormais des matières premières utiles à l'industrie : des métaux, comme le cuivre, et des produits végétaux, comme l'huile de palme. [...]. C'est ainsi que l'année 1906 vit naître l'Union minière du Haut-Katanga et la Fourmilière. [...]. À partir de cette date, le Congo s'ouvrit plus largement aux capitaux étrangers. [...]. C'est pourquoi, depuis cette époque, toute question économique ou politique touchant le Congo prend immédiatement une dimension internationale¹²⁸.

Une telle économie de pillage est demeurée systématique jusqu'à ce jour. On ne le dira jamais assez, l'avenir du Congo-Zaïre était hypothéqué depuis le congrès de Berlin. Seuls les intérêts capitalistes sont privilégiés plutôt que le bien-être social de la population. Car un petit nombre de financiers se sont appropriés le sous-sol congolo-zairois sous prétexte d'avoir investi depuis la période coloniale. Sinon, personne ne peut comprendre que toutes les décisions importantes sur le fonctionnement et la gestion du Congo-Zaïre soient dictées de l'étranger.

¹²⁶ MARCHAL, Jules E.D., *Morel contre Léopold II...* , pp. 185-204. On trouvera les détails similaires chez WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo-Belge...* , pp. 225-228.

¹²⁷ BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique, Vol. 10. Résistances et messianismes*, Paris, ABC, 1977, p. 74.

¹²⁸ BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique, Vol. 10...* , p. 73

5.1.2 La commission d'enquête

La polémique suscitée par les divers rapports et allégations sur la situation des Congolais avait scandalisé les Anglais et les Allemands. Car les événements du Congo étaient relatés dans plusieurs quotidiens européens bien que le roi Léopold II les nia pendant longtemps. C'est alors que trois magistrats furent désignés pour effectuer des enquêtes sur le terrain au Congo. Ce sont un Belge, Edmond Janssens, avocat général près la cour de cassation, un Italien, le baron Nisco, président par intérim du tribunal d'appel du Congo, et un Suisse, Edmond de Schumacher, conseiller d'État, chef du département de la justice du canton de Lucerne. Assistés de deux secrétaires, ces trois enquêteurs vérifièrent toute la situation de 1904 en 1905. Toutes les atrocités furent révélées et l'opinion européenne somma le roi de céder le Congo à la Belgique en introduisant des réformes¹²⁹.

5.2 L'annexion du Congo à la Belgique

Elle s'inscrit dans la logique directe des accusations portées contre le roi Léopold II qui, au bout du compte, publia son testament en léguant le Congo à la Belgique. D'un côté, le roi voulait obtenir un prêt de la Belgique et, de l'autre, il évitait d'être décrié davantage en Europe. Il fallut plusieurs tractations et rencontres officielles pour convaincre le roi Léopold II. Or, celui-ci, persuadé que le Congo était et restait son domaine privé hésita fort longtemps malgré les diverses révélations.

5.2.1 La motivation profonde

Le cession du Congo à la Belgique fut motivée par deux problèmes épineux : les critiques et le rapport des trois enquêteurs revenus du Congo ainsi que les difficultés financières que le roi Léopold II éprouvait.

5.2.2 Le testament de Léopold II

Au départ, l'opinion belge se réjouit de l'oeuvre politique et civilisatrice accomplie au Congo pendant dix ans. Stanley fit un discours très élogieux pour le roi à Bruxelles. Malgré cela, le roi ne pouvait plus utiliser ses fonds personnels au risque de compromettre l'héritage à

¹²⁹ WAUTER, A.J., *Histoire politique du Congo-Belge...*, pp. 229-268. Consulter également STENGERS, Jean, *Congo. Mythes et réalités. 100 ans d'histoire...*, pp. 120-167.

sa postérité. C'est dans cette perspective qu'il décida de léguer le Congo à la Belgique. Ainsi naquit juridiquement le Congo-Belge : « Déclarons par les présentes léguer et transmettre après notre mort, à la Belgique, tous Nos droits souverains de l'État indépendant du Congo [...]»¹³⁰. »

Cependant avant l'annexion du Congo à la Belgique, le roi Léopold II dut solliciter un emprunt substantiel à la Chambre des Représentants. Ainsi, il essayait de gagner la confiance des élus belges en leur promettant du même coup de bienfaits ultérieurs :

[...] le 29 juillet 1889, le Gouvernement belge, par une loi spéciale, était autorisé à souscrire pour une somme de 1 000 000 FB. à la création d'une société privée promue par le Roi Souverain et chargée de construire un chemin de fer dans l'E.I.C. [...]. En 1890, le Roi Souverain faisait face à des difficultés financières et ne parvenait pas à obtenir un prêt de l'État Belge, devenu réticent [...]. Léopold II sera conduit à signer prématurément et à rendre public son testament antidaté du 2 août 1889, dans lequel il déclarait léguer à la Belgique ses possessions congolaises, en échange d'un prêt de 25 millions de francs. La Belgique accordera ce prêt à son roi, à raison de 5 millions de francs à verser le jour de la signature des documents et 2 millions chaque année. Au bout de dix ans, la Belgique avait la faculté d'annexer à son territoire national les territoires africains formant l'E.I.C.¹³¹.

Le moins qu'on puisse constater est le vide juridique entre l'E.I.C. qui fut reconnu par l'Acte de Berlin en 1885 et la cessation forcée du roi Léopold II à la Belgique. En d'autres termes, comment un État indépendant a-t-il été colonisé sans que le flou juridique soit dénoncé par d'autres pays occidentaux? C'est une telle attitude qui fonde encore les relations avec l'Afrique noire, ce qui conduit à un silence répugnant face à l'histoire.

5.3. Le kimbanguisme ou la réaction contre les missions

Pour montrer leur désaccord face aux colons belges, quelques insurrections ou manifestations de résistance eurent lieu au Congo sous l'instigation de quelques Congolais. On parle de la révolte des Azandé et des Budja¹³². On cite parfois trois grandes insurrections : la révolte des Batetela [1895-1896], la révolte de l'expédition du Nil entre 1897 - 1899 et la poursuite des résistances pour ébranler l'autorité de l'État¹³³. De son côté, Elikia M'Bokolo

¹³⁰ WAUTER, A.J., *Histoire politique du Congo-Belge...*, p. 74. Le testament sera repris entièrement en annexe.

¹³¹ ZALA, I. N'Kanza, *Les origines du sous-développement politique au Congo-Belge...*, p. 188.

¹³² EYNIKEL, Hilde, *Congo Belge. Portrait d'une société coloniale* (trad. du néerlandais par Marie Hooghe), Paris-Gembloux, Duclot, 1984, pp. 73-74.

¹³³ MAQUET, E ; BABA KAKE, I. et CANALE-SURET, J., *Histoire de l'Afrique centrale*, Paris, Présence Africaine, 1971, pp. 172-173. Au diocèse d'Idiofa, nous pouvons citer la révolte des Bapende au Sud avec MULAMBU-MVULAYA, F », « La révolte des Bepende (mi-septembre 1031), étude d'un mouvement de résistance des

parle clairement de résistances populaires traditionnelles dont la résistance passive, la résistance immédiate, le banditisme social et la religion, comme le kimbanguisme¹³⁴. Il faut l'avouer déjà, cela sortait de l'ordinaire quand on pense à la situation générale du pays où les Noirs étaient brimés dans leurs droits les plus élémentaires. Même si l'histoire les a passées sous silence, nous pouvons citer deux de ces mouvements : le kimbanguisme au Bas-Congo en 1921 et le Kitawala au Katanga [Shaba] vers 1930¹³⁵. Mais pour ce qui nous concerne, nous nous arrêterons au kimbanguisme pour autant qu'il éclaire mieux l'impact des missions au Congo :

La trilogie coloniale - Administration, Église et Capital - s'entendait à réprimer la personnalité de l'autochtone. Bien qu'ayant pris à l'époque l'engagement international d'assurer la liberté religieuse dans sa colonie, la Belgique déniait aux indigènes le droit de pratiquer à leur manière le christianisme. Comme si le christianisme qui leur était prêché n'était pas lui-même un syncrétisme dont les sources judaïques avaient été souvent réinterprétées au cours de deux millénaires en fonction d'autres héritages culturels¹³⁶.

L'attitude des colons et des missionnaires belges trahissait le message évangélique qu'ils voulaient transmettre aux Congolais. En plus, il n'existait aucune liberté d'expression, ni de parole de sorte que les Noirs devaient trouver une issue. L'Église catholique était devenue à leurs yeux le symbole de la compromission qu'il fallait combattre pacifiquement. Et l'exaltation des valeurs traditionnelles traduisait, à juste titre, cette révolution silencieuse qu'ils entendaient faire au Congo :

Au Congo belge, l'Église pratiquait la discrimination au même titre que l'administration coloniale. Il existait une maison de Dieu pour la population blanche et une autre maison de Dieu dépourvue de décor, réservée aux fidèles de couleur. Cette séparation des "enfants de Dieu" se retrouvait même dans la mort. Le Noir était enterré dans la brousse et le blanc dans un cimetière bien aménagé. À chaque enterrement, le prêtre était là pour donner sa dernière bénédiction. L'opposition à la politique de discrimination raciale entraîna l'exaltation des valeurs traditionnelles, un retour à l'ancienne culture, afin de la transformer en instrument de

populations rurales congolaises », dans *Congo-Afrique*, 53 (1971), pp. 115-136 et SIKITELE, « Les racines de la révolte pende en 1931 », dans *Études d'Histoire africaines*, Vol. 5 (1973), pp. 99-153.

134 M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire et Civilisation*. T. II., Paris-Hatier-Aupelf, 1992, pp. 408-414. On peut consulter également KI-ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique noire. d'Hier à aujourd'hui*, Paris, Hatier, 1972, pp. 413-414.

135 Sur ce sujet, on peut voir NDAYWEL à NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo...*, p. 421.

136 ÉLEBÉ LISEMBÉ, " Le rôle du kimbanguisme dans la prise de conscience du peuple zaïrois ", dans *La contribution du christianisme et de l'Islam à la fondation d'États indépendants en Afrique au Sud du Sahara*. Textes et documents du colloque sur l'Afrique à Bonn-Bad Godesberg, 2-4 mai 1979, Bonn, (1979), p. 160.

combat. C'est autour de la personne de Simon Kimbangu que s'organisent les premières manifestations messianiques au cours de l'année 1921¹³⁷.

5.3.1 La genèse du kimbanguisme

Pour bien comprendre l'impact socio-religieux du kimbanguisme¹³⁸, demandons-nous qui était exactement Simon Kimbangu. En fait, Simon Kimbangu est né le 24 septembre 1889 à Nkamba dans le Congo-Zaïre. Il reçut son éducation religieuse chez les Baptistes et devint catéchiste protestant au Bas-Congo. Il avait séjourné dans une mission baptiste, en l'occurrence, à Lukungu pour sa formation. Informés de révélation reçue du ciel, ses amis répandirent la nouvelle au point que Simon Kimbangu fut déjà considéré comme l'envoyé de Dieu sur la terre; de même que Jésus-Christ a délivré la race blanche et Mahomet les Arabes, Kimbangu délivrera la race noire. Les kimbanguistes ont fait beaucoup d'efforts pour asseoir la réputation de Simon Kimbangu. Mais il faut dire que le début était très laborieux comme le rapporte San Gadéa :

[...] le 18 mars 1921, Simon (Kimbangu) assure que Dieu lui est apparu, Nzambi lui-même (ainsi le nomme-t-on en lingala et en kikongo). Il en informe sa famille et ses amis. Ceux-ci se chargent de propager la nouvelle parmi les gens de région. Ils assurent que Kimbangu est l'envoyé de Dieu sur la terre et que, tout comme Jésus-Christ fut envoyé pour la race blanche, Kimbangu est envoyé pour la race noire. Ils affirment qu'il a reçu de Dieu le pouvoir de guérir les malades, de faire marcher les paralytiques et de ressusciter les morts [...]. Kimbangu prie sur la place publique¹³⁹.

La dynamique protestataire qui s'y exprime semblait être une conséquence directe du principe de libre examen prôné par les protestants¹⁴⁰. Il a reçu des pouvoirs, ceux de guérir les malades et de ressusciter les morts. Le village de Nkamba, théâtre de ses miracles, devient la "Nouvelle Jérusalem"¹⁴¹. François Bontinck nous en livre un aperçu poignant :

137 ÉLEBÉ LISEMBÉ, " Le rôle du kimbanguisme dans la prise de conscience du peuple zaïrois... ", p. 160.

138 On peut parler du kimbangisme, du kimbanguisme ou du kimbanguisme. Pour notre part, nous préférons l'appellation kimbanguisme afin de nous conformer à l'orthographe que plusieurs auteurs privilégient dans leurs écrits. Lire aussi DAMASSO, Feci, *Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge*, Bruxelles, Centre d'Étude et de documentation africaines, 1972, 84p.

139 SAN GADÉA, Joaquin, *Eména, Médecin au Zaïre*, Paris, Denoël, 1980, p. 63. Sur la vie antérieure de Kimbangu, on pourra lire DAMASSO, Feci, *Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature belge*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaines, 1992, 90p.

140 KABONGO-MBAYA, Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre...*, pp. 28-29.

141 BABA KAKÉ, Ibrahima et MBOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. Résistances et messianismes*, Vol.10... , pp. 82-83). Lire aussi GONDOLA, Didier, " Kimbanguisme "et " Matsouanisme " : traitement colonial et survivances post-coloniales ", dans *Histoire africaine du XXe siècle. Sociétés - Villes - Cultures*, (1993), pp. 154-156 (sous la direction de Catherine VIDROVITCH).

Membre de la B.M.S. (Baptist Missionary Society), il (Kimbangu) reçut le baptême à la mission de Wathen (Ngombe Lutete) en 1915; en mars-avril 1921, dans son village natal de Nkamba, il commence à guérir les malades et à prêcher, interdisant la polygamie, les danses obscènes et ordonnant la destruction de tous les fétiches. Il semble que ses disciples allèrent plus loin et qu'ils défendirent en outre l'approvisionnement en vivres des centres "européens". Le gouvernement colonial intervint, craignant que des épidémies n'éclatent du fait de la présence de centaines de malades à Nkamba et du transport de cadavres à ressusciter; en outre, le gouvernement estimait que l'action de Kimbangu portait atteinte à l'ordre public et à la sécurité de l'État. [...]. Plusieurs centaines de kimbanguistes furent relégués en divers endroits du pays, mais le Kimbanguisme survécut dans la clandestinité et se diffusa grâce précisément aux déportations¹⁴².

Pour Simon Kimbangu, même dans les paroisses catholiques ou protestantes, une ségrégation était fondée sur la couleur. Chez les catholiques, les prêtres noirs étaient réduits aux postes subalternes. Bien plus, le christianisme inculquait la soumission aux Blancs au lieu d'être un véritable instrument de libération. En clair, le christianisme servait la cause des Blancs en perpétuant du même coup l'inégalité raciale et la domination coloniale. Comme le rapporte excellemment San Gadéa :

Très tôt, en 1921, surgit une secte messianique sous l'impulsion du prophète Simon Kimbangu. Celui-ci commença à prêcher une religion "noire" qui fit trembler l'administration belge. Kimbangu apparaissait comme un Christ noir : à la fois personnalité religieuse et sauveur politique. Pour ses disciples qui devinrent très nombreux dans la région de Léopoldville et de Thysville, l'aspect religieux et l'aspect politique de son message étaient intimement liés. La doctrine de Kimbangu éveillait des sentiments nationalistes, mais sans pour autant appeler à la révolte armée¹⁴³.

Dans le contexte colonial, les Noirs étaient maltraités, bafoués au point que certains esprits éveillés n'hésitèrent pas à lever la tête en dépit de menaces qui pesaient sur elles. C'est dans ce sens qu'il faut situer ce mouvement prophétique de Simon Kimbangu et tant d'autres. À cette époque là, prêcher un Christ Noir frisait simplement l'hérésie aux yeux des colons belges, les Noirs étaient tenus pour mineurs, sinon incapables en toute manière. C'est ainsi que la nouvelle religion va naturellement attirer beaucoup de Noirs qui y trouvaient leurs aspirations les plus fondamentales. Bien qu'il ait été lancé au Bas-Congo, le kimbanguisme va vite se propager dans la Province Orientale [Haut-Congo] malgré l'arrestation et l'incarcération de son fondateur. Plus tard, sa fuite du cachot sera confondue avec son soi-disant don surnaturel avant son second emprisonnement. Comme il fallait s'y attendre, les colons belges ne pouvaient jamais tolérer qu'un Noir puisse sensibiliser ses compatriotes. La répression fut atroce :

¹⁴² BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...* , p. 60.

¹⁴³ SAN GADÉA, Joaquin, *Eména, Médecin au Zaïre...* , p. 62. Sur cette question, on peut lire également JULY, Robert W., *Histoire des peuples d'Afrique...*, pp. 207-208.

[...] humilié, torturé jusqu'aux limites du supportable, il endure ses souffrances avec une fermeté, un stoïcisme qui paraît à ses fidèles un témoignage de spiritualité. Formé à l'école chrétienne, il hait la violence, prêche l'amour du prochain. Son premier commandement est l'amour et l'interdiction de tuer. Dieu n'est ni blanc ni noir, il est le créateur de tous les hommes, égaux en dignité. Étroitement surveillé en prison, Kimbangu attend sa dernière heure puisque le conseil de guerre a confirmé la peine capitale. Mais le roi Albert la commue. Son long calvaire se poursuit d'une prison à l'autre, jusqu'à ce qu'il meure, en 1951, à Élisabethville¹⁴⁴.

Pour beaucoup, cette politique de répression¹⁴⁵ a ressemblé à celle qui a suivi la passion du Christ à Jérusalem. Le kimbanguisme traduit une révolte longtemps étouffée ou assumée dans les cœurs meurtris des Congolais de sorte que l'on comprend, après coup, son impact socioculturel chez les Congolais. Grâce au processus de décolonisation entamé vers 1950, le gouvernement belge accorda la tolérance et la reconnaissance aux Kimbanguistes. Ensuite l'ecclésiastification du mouvement kimbanguiste se fit sous l'impulsion des congolais dits "évolués" de Léopoldville.

Ayant des chefs et des statuts comme toutes les autres Églises, le kimbanguisme devint "Église de Jésus-Christ par Simon Kimbangu". Son fils cadet Diangenda en devint le Représentant légal et en 1959, le Conseil Œcuménique des Églises l'admit comme membre effectif. Ce qui obligea l'Église catholique et les autres Églises à changer leur attitude face aux kimbanguistes. Bref, l'interdiction du kimbanguisme fut levée le 10 décembre 1959 :

Le mouvement religieux suscité par Simon Kimbangu, en ses débuts, a fortement intrigué les autorités coloniales et religieuses. Le pouvoir colonial sentait se dresser devant lui une force politique qui lui échappait; les Églises catholique et protestante étaient incontestablement mal à l'aise face à ce courant religieux qui leur faisait sentir qu'elles apparaissaient comme étrangères sur le continent africain. Dans ce contexte polémique, on ne pouvait attendre que les représentants de la Colonie et des Églises portent sur le Kimbanguisme un regard bienveillant ou même objectif. Le mouvement Kimbanguiste lui-même devait encore donner les preuves de son sérieux. À l'indépendance du Congo, le Kimbanguisme, qui devient officiellement une Église constituée et apparaît au grand jour avec une organisation structurée, intéresse les historiens et aussi les politiciens étrangers¹⁴⁶.

¹⁴⁴ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...*, p. 58.

¹⁴⁵ MENGI KILANDAMOKO, *L'évangélisation missionnaire protestante face à la culture Kongo. L'enracinement de l'Évangile dans une culture*, Thèse de doctorat en Théologie, Université Laval, Québec, 1981, pp. 81-82. Voir MUNANYI, M.M., « La déportation et le séjour des Kimbanguistes dans le Kasai-Lukenie (1921-1960) », dans *Zaïre-Afrique*, 119 (1977), pp. 555-573 et M'VUENDI, F., *Le Kimbanguisme de la clandestinité à la tolérance (1921-1950)*, Paris, Diplôme de l'École des Hautes Études, 1969.

¹⁴⁶ DUBOIS, Jules, " Les Kimbanguistes vus par eux-mêmes ", dans *CRA*, 6 (1980), p. 127.

Plusieurs commentateurs ont montré la pertinence du kimbanguisme comme religion inspirée par l'Esprit et qui accueille aussi bien la révélation de Jésus-Christ que le patrimoine de la culture négro-africaine¹⁴⁷.

6.3.1.1 La spécificité du kimbanguisme

Cette spécificité du kimbanguisme peut être étudiée sous trois angles, notamment : la personnalité même de Simon Kimbangu, la structure du mouvement et la prétendue conversion de Simon Kimbangu. Et pourtant, cela pourrait mieux éclairer l'impact direct de son histoire personnelle en partant de sources concernant sa vie antérieure. Sinon il devient assez difficile de comprendre les concepts et les symboles utilisés par ses adeptes après sa mort. C'est cette difficulté majeure que Alphonse Ngindu a fortement mise en relief :

On ne trouve nulle part la carte de visite de Simon Kimbangu. Son identité comme son histoire personnelle sont constamment occultées par l'histoire foisonnante des mouvements issus de lui ou supposés tels. Le silence des missionnaires sur la vie du prophète avant 1921 (date de sa vocation) est proprement déconcertant, d'autant plus déconcertant que cette période de sa vie pourrait expliquer, ou du moins éclairer le choix d'un certain langage et de contenus jugés spécifiques de la religion Kimbanguiste, dans la mesure, bien sûr, où celle-ci reste fidèle aux intentions du prophète, à celui, divers et contradictoire, de sa postérité et de son Église¹⁴⁸.

En second lieu, la structure du mouvement est un trait important du kimbanguisme. De fait, cette spécificité du kimbanguisme est renforcée parce que les responsables sont élus ou désignés par les nationaux eux-mêmes sans aucune intervention étrangère. Non seulement la structure organisationnelle dépend des efforts internes au kimbanguisme, mais également le volet financier est géré par les adeptes kimbanguistes eux-mêmes. Une telle autonomie tranche clairement avec la tutelle chronique des églises catholique et protestante au Congo-Zaïre actuellement.

Le dernier aspect qui semble souligner davantage la spécificité du kimbanguisme est la conversion même de Simon Kimbangu. Comment expliquer que Simon Kimbangu ait renié son baptême chez les Protestants? Dans quelles conditions, cette conversion serait-elle faite? Était-il conscient de tout le processus suivi jusqu'à sa conversion? Quelle est la responsabilité des catholiques dans cette démarche, si effectivement, Simon Kimbangu s'était converti? Cette

¹⁴⁷ DUBOIS, Jules, " Les Kimbanguistes vus par eux-mêmes... ", p. 129.

¹⁴⁸ NGINDU, Alphonse, " Simon Kimbangu et le Kimbanguisme ", dans *CRA*, 11, Vol.6, (1972), p. 96.

kyrielle de questions montre jusqu'à quel point le kimbanguisme est particulier en son genre. Poursuivant son analyse, Alphonse Ngindu écrit justement :

[...] nous voulons parler de "conversion" du prophète au catholicisme. Conversion utilisée comme arme dirimante par les catholiques, et qui apparaît à coup sûr comme traumatisante pour les membres de la religion Kimbanguiste, qui, si cette conversion était établie, se trouveraient assurément en mauvaise posture : ils se réclameraient d'une religion que le fondateur lui-même semble avoir rejetée dans les derniers moments de sa vie. Alors la question se poserait : Simon Kimbangu est-il le fondateur de la religion Kimbanguiste? On connaît la thèse Kimbanguiste : Non, Simon Kimbangu "n'est pas mort dans les bras de Notre-Dame". Le baptême catholique du prophète zaïrois est une invention des catholiques, le dernier acte, le plus cruel, de la lutte des "romains" contre le prophète noir¹⁴⁹.

Certaines sources confirment la conversion de Simon Kimbangu avant sa mort. Une telle hypothèse est soutenue par Gilis qui rapporte les derniers instants de sa vie alors qu'il souffrait atrocement. Tout ce que l'on sait, c'est le témoignage de la soeur Eudoxie, témoin éventuel dudit événement. Comme la soeur Eudoxie s'occupait de malades à l'hôpital, Simon Kimbangu se serait adressé à elle alors qu'auparavant, il était renfermé en lui-même :

La première fois que Simon Kimbangu, toujours gardé militairement, a été conduit à l'hôpital Prince Léopold, à Élisabethville, il souffrait de décomposition cardiaque. [...]. Il dut revenir à l'hôpital, quelques semaines plus tard. Il souffrait d'une dysenterie galopante, qui l'emporta en quelques jours. [...]. "Ma soeur, je viens dans votre maison pour mourir. [...]. Je demande à être baptisé comme vous". Soeur Eudoxie ajoute : "Il a été baptisé au dernier moment. Il était content, très content, et parfaitement lucide. Son agonie fut très courte"¹⁵⁰.

Un contre-témoignage de son fils Joseph Diangenda contredit carrément une telle déclaration. En effet, le troisième fils de Simon Kimbangu aurait été à Élisabethville peu après la mort de son père. Pour en avoir le coeur net, il dut s'entretenir avec le Vicaire apostolique du Katanga. Ainsi que l'explique Diangenda lui-même :

J'ai rencontré personnellement Monseigneur d'Hemptime, Vicaire apostolique du Katanga, quelques jours après la mort de mon père. Il ignorait mon identité. Je lui dis simplement que le bruit courait dans le Bas-Congo que Simon Kimbangu s'était converti, et que je venais en chercher la preuve, pour ramener ainsi beaucoup de gens à l'Église catholique. Monseigneur ne fit que dire du mal de mon père, disant qu'il était mort dans des mauvais sentiments¹⁵¹.

Maintes questions se posent autour de cette prétendue conversion. Serait-elle due au déchantement de Simon Kimbangu après une longue période d'emprisonnement ? Ou encore

¹⁴⁹ NGINDU, Alphonse, " Simon Kimbangu et le Kimbanguisme... ", p. 96.

¹⁵⁰ GILIS, C.A., *Kimbangu, fondateur d'Église*, Bruxelles, Librairie Encyclopédique, 1960, pp. 107-108 cité par NGINDU, Alphonse, " Simon Kimbangu et le Kimbanguisme... ", p. 97.

¹⁵¹ GILIS, C. A., *Kimbangu, fondateur d'Église...*, p. 108.

serait-elle une manipulation ou une pression psychologique des catholiques afin de décrier les adeptes de Simon Kimbangu? Quel crédit faut-il accorder au témoignage des catholiques, en l'occurrence, celui de la soeur Eudoxie? Ne réfléchissait-elle pas comme les autres Belges en situation de domination coloniale? Toutes ces questions demeurent à la fois délicates et fondamentales pour quiconque veut scruter le kimbanguisme.

Même si au départ, le kimbanguisme apparaît surtout comme une réaction voilée face aux colons belges, lentement il s'érigea en une contestation de toutes les autorités religieuses et politico-civiles. Mais ce qui fait sa particularité, c'est l'emprunt que le mouvement fait de certains aspects bantous ou africains¹⁵². Au niveau de la personnalité de Kimbangu, de la structure du mouvement et de sa prétendue conversion, le kimbanguisme diffère nettement des Églises catholique et protestante. Pour tout dire, la spécificité du kimbanguisme consiste à montrer qu'il est effectivement un mouvement politico-religieux ou un mouvement essentiellement et exclusivement religieux.

6.3.1.2 L'originalité du kimbanguisme

On est en droit de se demander si la religion kimbanguiste est une Église africaine ou une Église blanche africanisée. Problème de fond qui pose toute la question de l'originalité kimbanguiste. Kimbangu n'était-il pas en contact avec la ville de Léopoldville? Autrement dit, ne jouissait-il pas d'un statut un peu plus élevé que les autres villageois de son entourage? Le kimbanguisme est un mouvement religieux qui s'inscrit dans la droite ligne du contexte colonial au Congo. Initiative d'un Africain destinée aux Africains, il est une Église strictement africaine. Bien plus, il devient une Église blanche africanisée dans la mesure où il puise certains éléments des Églises européennes. De cette manière, le kimbanguisme traduit également un syncrétisme religieux. Même si cette question préoccupe surtout les historiens de la religion kimbanguiste, il apparaît clair que le problème mérite d'être souligné ici :

La mobilité doctrinale de l'E.J.C.S.K. actuelle ne permet pas de prendre sur cette question une position nette et définitive. Mais l'on peut, sous bénéfice d'enquête précise et rigoureuse, appliquer au Kimbanguisme le trait suivant reconnu à la plupart des sectes (églises) religieuses africaines : "La réponse africaine à la colonisation s'est exprimée sur le plan religieux par la multiplication des cultes où se mêlent des éléments empruntés à la culture occidentale et à celle des populations autochtones"¹⁵³.

152 MENGI KILANDAMOKO, *L'évangélisation missionnaire protestante...*, p. 80.

153 NGINDU, Alphonse, "Simon Kimbangu et le Kimbanguisme..." , p. 98.

Mais comment Simon Kimbangu a-t-il pu concilier à l'intérieur de sa religion des éléments occidentaux et d'autres éléments issus de la tradition kongo? Église ou réaction politique, le moins qu'on puisse retenir est que cette religion est née d'une situation coloniale, car la condition des Noirs était désastreuse. Refuser l'idée que les Blancs se faisaient des Noirs et surtout ne plus être traités comme des petits enfants, voilà tout le leitmotiv du kimbanguisme. Les diverses vexations qui ont suivi l'arrestation et l'emprisonnement à vie de Simon Kimbangu sont autant d'éléments qui ont permis d'*ecclésiifier* le mouvement créé par ce prophète congolais, pour emprunter le vocable de Alphonse Ngindu. Comme le reconnaît un fidèle kimbanguiste :

Simon Kimbangu n'avait pas l'intention de créer une Église. Car, par les écrits saints, il savait que l'Église a connu beaucoup de divisions. Ce n'est pas bien de continuer à diviser l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même. Ainsi, recommanda-t-il aux gens qui l'écoutaient, d'aller se former dans leurs églises d'origine, catholique ou protestante de la région après l'avoir écouté¹⁵⁴.

C'est après la mort de Simon Kimbangu que son mouvement s'est développé au fil des années jusqu'à devenir une Église. Et pourtant, selon plusieurs commentateurs, lui-même n'y a pas pensé au départ. C'est ici que l'on comprend doucement l'évolution historique de cette confession religieuse.

6.3.2 L'évolution du kimbanguisme

Fruit des efforts jumelés de Joseph Diangenda et de certains adeptes de son père, le kimbanguisme a connu des débuts laborieux. D'abord, l'administration coloniale interdit les réunions; les adeptes furent ensuite relégués dans des régions lointaines; et surtout la peur des Églises catholique et protestante y fut toujours présente. Après l'arrestation de Simon Kimbangu, condamné à mort puis emprisonné à vie, ce fut la période de la clandestinité et de la persécution des adeptes. À Léopoldville, plusieurs adeptes continuèrent à croire à ses miracles et se réunirent dans la peur comme les onze apôtres du Christ au Cénacle [Jn 20, 19-29].

Joseph Diangenda entreprend de renouer systématiquement avec les anciens adeptes avec le concours de Peigneux, un agent de l'administration coloniale à Luluabourg. Dès l'année 1956, les conversions abondent au sein du mouvement kimbanguiste et le 6 décembre 1957 déjà, l'administration coloniale tolérait des cultes en public. Il faut noter ici le rôle de Buisseret

¹⁵⁴ Interview réalisée à Québec, le 11 mars 1997. Lire aussi MENGI KILANDAMOKO, *L'évangélisation missionnaire protestante...*, p. 78.

en tant que ministre, il avait contribué à détruire le mythe blanc et favorisa la naissance des mouvements culturels à caractère politique parmi le peuple congolais¹⁵⁵. Grâce à leur rassemblement au stade Baudouin en 1956, les kimbanguistes obtinrent l'autorisation officielle de Pétillon, alors gouverneur de Léopoldville. Ce fut le début de la tolérance jusqu'à l'obtention de la personnalité civile en 1959¹⁵⁶. Cette évolution a conduit au regroupement de toutes les sectes qui se réclamaient de Simon Kimbangu en un grand mouvement religieux appelé Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu [EJCSK]. L'ouverture internationale interviendra en 1965 et l'entrée au Conseil œcuménique quatre ans plus tard. Tous ces événements sont révélateurs de l'importance accrue que les populations congolaises accordaient au mouvement kimbanguiste sur l'échiquier mondial¹⁵⁷.

Vers les années 1970-1972, à la faveur du "Recours à l'authenticité", le président Mobutu conféra à la religion kimbanguiste le même statut qu'aux religions catholique et protestante. Pour lui, seuls les kimbanguistes sont des fils authentiques du pays parce qu'ils ne dépendent d'aucune façon de l'Occident contrairement aux catholiques et aux protestants. Ce fut à l'issue de la réunion du congrès exécutif du Mouvement Populaire de la Révolution [MPR] le 4 mars 1973¹⁵⁸. Désormais, fort du soutien du régime mobutien, Joseph Diangenda réussit à bâtir une confession religieuse de qualité. Ainsi se développa d'année en année le néo-kimbanguisme.

En connexion avec tout le climat socio-politique de son temps, l'impact du kimbanguisme demeure énorme. En effet, non seulement, il a su sensibiliser les Congolais, surtout les Bakongo, à leur sort mais aussi prendre conscience que Dieu les aime au même titre que les Européens. Étant donné qu'un tel éveil se situe avant la décolonisation civile du Congo-Belge, on peut affirmer que le kimbanguisme a joué un rôle non négligeable. Même si l'autonomie était réclamée en termes religieux, cela mérite d'être souligné :

Simon Kimbangu avait joué un grand rôle dans la prise de conscience des injustices de la colonisation et dans la formulation d'une claire revendication : la libération du joug colonial. L'anticolonialisme s'accrut encore après son départ : le Christ apparaissait comme un Sauveur religieux, certes, mais aussi politique; l'avènement du "royaume de Dieu" était identifié au jour du départ des Européens et au rétablissement prochain d'un royaume kongo indépendant; l'Église kimbanguiste devint ainsi le lieu de construction sociale, culturelle, et morale et,

¹⁵⁵ BAZOLA, Étienne, " *Le Kimbanguisme...* ", pp. 324-325. Sur l'évolution du kimbanguisme, on lira avec force détails SINDA, Martial, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, 1962, pp. 125-129.

¹⁵⁶ RAYMAEKERS, Paul, " L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu. Contribution à l'étude des mouvements messianiques dans le Bas-Congo ", dans *Zaire*, 7, Vol.23 (1959), p. 679.

¹⁵⁷ BONTINCK, François, *L'évangélisation du Zaïre...*, pp. 59-61.

¹⁵⁸ Lire MAURIER, Henri, " Situation de l'Église catholique au Zaïre ", dans *Lumen Vitae*, 28 (1973), p. 244.

indirectement politique de ce royaume ou de cette ère nouvelle. On pense même que la revendication politique, le désir de transformation sociale l'emportaient souvent sur le motif religieux¹⁵⁹.

À la vérité, Simon Kimbangu a joué un rôle de première importance en éveillant la prise de conscience de l'identité noire par lui-même. Ainsi il n'impose rien à ses adeptes si ce n'est de se conformer aux enseignements reçus dans leurs Églises respectives : catholique et protestante. En soulignant le rôle des Églises existantes, Simon Kimbangu évitait tout conflit ouvert avec les missionnaires européens.

6.3.3 Les principes doctrinaux du kimbanguisme

En tant qu'un mouvement émanant du protestantisme et plus particulièrement de la communauté baptiste, le kimbanguisme prêche la baptême par immersion. On y promeut la libre interprétation de la Bible et la confession publique. L'influence de l'islam s'observe à travers les objets dont les adeptes se débarrassent avant d'entrer au lieu de culte, tels que la montre, la cravate, le portefeuille et à travers l'obligation de se déchausser.

Du christianisme, les kimbanguistes ont retenu l'*anti-ndokisme* ou anti-fétichisme, la rigueur dans les mœurs, la monogamie et la croyance en seul Dieu. On y ajoute volontiers l'usage des deux testaments : Ancien et Nouveau, les génuflexions devant les responsables du mouvement et la croyance à une eau miraculeuse. Jésus-Christ est le fils de Dieu, envoyé sur terre pour nous apprendre l'amour sans aucune frontière¹⁶⁰. De là découlent clairement trois buts principaux du kimbanguisme : la stricte observance de la Loi de Moïse, le respect des autorités et la pudeur en matière morale : ni fétiches ni polygamie.

Chez les kimbanguistes, on est frappé par la foi qu'on exige de quiconque veut être guéri et l'importance accordée à la parole de l'Écriture prononcée par le thaumaturge. Paradoxalement, le ministre ainsi reconnu est aussi un guérisseur, capable de faire des choses merveilleuses en dehors et au-dessus des forces de la nature redonnant aux fétiches [nkisi] une certaine place¹⁶¹.

159 M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations...*, p. 419. Consulter aussi LISEMBÉ, Élébé, « Le rôle du Kimbanguisme dans la prise de conscience du peuple zaïrois », dans *La contribution du christianisme et de l'islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2 mai 1979 (1979), pp. 157-165.

160 RAYMAEKERS, Paul, " L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu... " , pp. 689-702.

161 BAZOLA, Étienne, " Le kimbanguisme (2è partie) ", dans *CRA*, 4, Vol.2 (1968), pp. 318-319.

Ayant une organisation, un culte et des rites, une spécificité et une originalité propre, le kimbanguisme est une confession de plein droit. Non seulement, il a imposé une doctrine à ses adeptes mais également un certain nombre de règles et de pratiques morales dont la confession publique ou privée, le refus de la polygamie et de l'usage des fétiches :

La vie religieuse que le Kimbanguisme propose à ses adeptes intéresse donc tout l'homme, en imposant des croyances à sa raison, à sa volonté des obligations morales et des sanctions; à son coeur des affections; à son corps, des attitudes et des gestes [...] on peut dire que le Kimbanguisme est une religion ayant un ensemble des croyances, des sentiments, des règles et des rites devant Dieu, l'Être-Suprême avec lequel les adeptes tiennent comme souverain dont ils dépendent et avec lequel ils peuvent entrer en relation personnelle. Par sa doctrine sur Jésus-Christ et l'acceptation de la Bible comme livre sacré, le Kimbanguisme est, assurément, à classer dans la religion chrétienne¹⁶².

Les pasteurs kimbanguistes recourent parfois aux fétiches, ce qui constitue, sans doute, une contradiction flagrante par rapport aux principes du mouvement. La religion kimbanguiste s'est consolidée grâce aux apports des autres religions existantes. Cependant, elle a le mérite de conserver sa propre spécificité africaine dans ses grandes lignes.

6.3.4 Les ramifications du kimbanguisme en Afrique congolaise

La condamnation à mort de Simon Kimbangu ou son emprisonnement à perpétuité, n'amondrit pas le rayonnement de ce mouvement. Du Bas-Congo au Congo-Belge en passant par le Congo français et l'Angola, plusieurs adeptes ont pu résister aux nombreuses vexations des colons. Par ailleurs, quand on sait que la population congolaise n'était pas bien instruite, on devine sans peine le courage avec lequel ils ont pu braver la chicote ou l'emprisonnement par fidélité à Simon Kimbangu. Par ailleurs, de nombreux mouvements sont nés du kimbanguisme ou se réclament du kimbanguisme, nous pouvons citer le Mpadisme ou le kakisme, oeuvre de Simon-Pierre Mpadi, né en 1906 et ancien lieutenant de l'Armée du salut. Après avoir pris contact avec les anciens disciples de Simon Kimbangu, il va réveiller la conscience des Congolais en proclamant l'avènement d'une Église noire au Congo-Belge.

Son but est identique : libérer les Noirs de la domination étrangère. Son programme, cependant, est beaucoup plus sévère et structuré : M'Padi veut la séparation définitive de l'Église noire des autres Églises missionnaires européennes, sans aucune compromission. Son Église adopte bientôt le nom de Mission des Noirs ou kakisme. De même, le rituel se perfectionne : une large part est faite à la tradition religieuse africaine (excitation collective, danses de possession); le baptême devient un véritable rite d'initiation (flagellation,

¹⁶² BAZOLA, Étienne, " *Le Kimbanguisme...* ", p. 332. Lire éventuellement MENGİ KILANDAMOKO, *L'évangélisation missionnaire protestante...* , pp. 78-80.

bastonnade). Bientôt, le m'padisme se répand dans tout le Congo. Ses adeptes portent une tenue kaki et conservent sur eux les photos de leurs deux prophètes¹⁶³.

Le culte de Mavonda N'Tangu fut l'oeuvre de Philippe Kifunu reconnu sous l'appellation Mavonda N'Tangu. Il devint célèbre après 1949, tout de suite après l'arrestation de Mpadi. En gros, son Église poursuit l'oeuvre de Kimbangu et de M'Padi, tant dans le fond que dans la forme. Ses messages de prière et ses prêches se caractérisent par un anticolonialisme virulent¹⁶⁴.

6.3.5 La situation matérielle du kimbanguisme

Il est symptomatique de constater que le nombre des adeptes augmentait au même titre que le fonds dont disposait le mouvement kimbanguiste. Car le mouvement devenait financièrement autonome grâce aux cotisations des membres. Ce qui leur permettait de s'organiser sans compter sur l'aide étrangère comme les Églises catholique et protestante. Conscients d'assurer la survie de leur jeune mouvement au Congo, les leaders ont imposé ou exigé des cotisations mensuelles de leurs adeptes. Ainsi adhésion libre et contribution financière allaient de pair afin de renflouer les caisses. Bien que plusieurs estimations aient été formulées concernant les finances du mouvement kimbanguiste, Paul Raymaekers demeure précis là-dessus :

À notre avis, les ressources financières de l'EJCSK proviennent uniquement des cotisations versées par les membres. Actuellement, la cotisation est de 10 F par mois (contrôle au verso de la carte de membre), étant entendu que des collectes spéciales peuvent avoir lieu à certaines occasions. Avec le chiffre estimé de 100.000 membres, cela donne au Mouvement un revenu brut de près d'un million de francs congolais par mois. Il est vrai qu'une part importante des cotisations est utilisée pour couvrir divers frais de fonctionnement de la section dont elles émanent¹⁶⁵.

Depuis la politique du recours à l'authenticité prônée au Zaïre en 1971, l'État zaïrois essayait de soutenir l'EJCSK au Zaïre afin de réduire non seulement l'influence de l'Église catholique mais surtout pour souligner l'autonomie religieuse des Kimbanguistes. Une telle connivence embrassait même le domaine politique parce que l'EJCSK ne se prononce jamais quelle que soit la situation qui prévaut au pays, contrairement aux Églises catholique et

163 M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations...*, p. 85.

164 M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations...*, p. 86.

165 RAYMAEKERS, Paul, " L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu... ", p. 730.

protestante. Par son origine africaine, son impact socio-religieux et politique, le kimbanguisme est devenu un véritablement mouvement d'émancipation négro-congolais. Sa réorganisation, fruit des efforts assidus de Joseph Diangenda, a conduit à la reconnaissance officielle par le Congo-Belge. De ce fait, la religion kimbanguiste reconnue est un regroupement de tous les mouvements Bakongo qui se réclament de la pensée du prophète.

De la vocation à la prédication de Simon Kimbangu en passant par la période de la clandestinité, le kimbanguisme a émergé grâce à l'*ecclésiification* effectuée par Joseph Diangenda. L'ouverture internationale et l'adhésion au Conseil Œcuménique¹⁶⁶ constituent l'aboutissement et le couronnement de ces efforts. Pour tout dire, le phénomène Kimbangu paraît foncièrement lié à la situation coloniale sans qu'elle l'explique fondamentalement :

L'EJCSK se révèle donc tout à la fois être le prolongement et le rassemblement organisé d'une série de ces mouvements prophétiques mineurs qui n'ont jamais cessé de proliférer dans le Bas-Congo depuis le mois d'avril 1921, date à laquelle un certain Simon Kimbangu se déclara porteur de messages célestes. Sur le plan historique, on pourrait définir l'EJCSK ou le Kimbanguisme, comme étant un mouvement religieux, placé sous l'autorité du fils et d'adeptes contemporains de Simon Kimbangu, issu du regroupement, effectué depuis 1956 et toujours en cours, de sectes disséminées dans le Bas-Congo, sectes se réclamant du nom et des principes de Simon Kimbangu¹⁶⁷.

Dans le cadre de notre recherche, l'*ecclésiification* kimbanguiste est un modèle d'Église locale particulièrement adaptée à l'Afrique pour sa visibilité au seuil du troisième millénaire. Dans cette perspective, il s'agit de l'indigénisation de l'Église ou d'une Église nationale, de l'autonomie religieuse, de l'inculturation évangélique et d'une vision possible de l'avenir. Ainsi, le kimbanguisme offre une clé de réflexion sur les efforts en vue de l'émergence d'une Église locale au Congo-Zaïre. En effet, le kimbanguisme forme ses propres pasteurs, il élabore son code de conduite sur place et prévoit son budget sans compter sur les Églises d'Occident.

Sans verser dans le nationalisme et la xénophobie, le kimbanguisme projette, en effet, la libération et l'accession à l'autogouvernement. C'est cela, sans doute, qui lui valut le martyre à son chef en 1951. Par ailleurs, à l'instar de Dona Béatrice Kimpa Vita, Simon Kimbangu soulignait son aversion pour les fétiches et la polygamie. C'est ici que l'on situe, à juste titre, tout le fondement du "ngunzisme kongo" avant 1960. C'est alors qu'en tant que tel, ce

¹⁶⁶ Lire « L'Église kimbanguiste admise au COE », dans *D.C.*, 1547 (1969), p. 830.

¹⁶⁷ RAYMAEKERS, Paul, " L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu... ", p. 688. On retrouvera des amples détails chez LANTERNARI, Vittorio, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Coll. « Les textes à l'appui », Paris, Maspero, pp. 24-27.

mouvement a pu inspirer l'Association des Bakongo [ABAKO] dans la perspective de la décolonisation civile du pays.

7.4 L'élite congolaise

Au Congo-Belge, la triade l'Église, l'administration publique et les grandes sociétés privées avait créé un paternalisme indescriptible. Pour les Belges, la devise « point d'intellectuels pour éviter des ennuis » était de mise jusqu'à la veille de la décolonisation civile. C'est ainsi qu'ils ont fondé seulement l'école primaire et le secondaire, dans certains cas aussi l'école normale. L'instruction était très limitée de sorte qu'il était difficile de contester l'autorité coloniale.

7.4.1 L'immatriculation congolaise ou les évolués

Pour les colons belges, qui dit élite pense immédiatement à un modèle précis. Ainsi les autorités socio-politiques traditionnelles, les artisans ou autres, quelles que soient leurs aptitudes à succéder aux Européens, ne font pas partie de l'élite. Bien au contraire, il faut se rapprocher de l'Européen pour prétendre à ce statut. On ne peut s'aligner que progressivement sur les normes établies par les Européens pour y accéder :

Ainsi l'élite par excellence est le prêtre catholique formé aux mêmes disciplines que son homologue belge, maniant le latin comme lui et susceptible de s'élever dans la hiérarchie de l'Église jusqu'au cardinalat. Il a pour équivalent dans le monde laïque l'universitaire entré dans le circuit supérieur de l'enseignement, nanti d'un diplôme de l'enseignement secondaire en tous points conforme à celui d'un éventuel condisciple européen. Au moment de la prise de conscience politique des Congolais, le clergé autochtone est une réalité. Le premier prêtre est ordonné en 1917 et on en dénombre environ 500 en 1956¹⁶⁸.

Au Congo-Belge, les premiers intellectuels furent des séminaristes et les prêtres parce que leur formation rivalisait avec celle des jeunes Européens. On sait que l'implantation des petits séminaires et des grands séminaires date d'avant 1955¹⁶⁹. « En effet, souligne Ndaywel Idisore, en 1948, le pays disposait déjà de 24 petits séminaires qui étaient des cycles d'humanités complets. La première ordination d'un prêtre autochtone avait déjà eu lieu en 1917 à

¹⁶⁸ VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise 1959-1960. La mémoire du siècle*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1985, p. 45.

¹⁶⁹ À titre d'exemples, le grand séminaire de Mayidi au Bas-Congo fut fondé en 1931 et celui de Kabwe au Kasai Occidental à la même époque. Le petit séminaire de Laba au Kwilu ouvrit ses portes à Ipamu en 1947 avant d'être transféré à Laba un plus tard.

Baudouinville. Il s'agissait de l'abbé *Stéfano Kaoze*¹⁷⁰. » Les immatriculés viendront peu après pour essayer de briser le mythe de la supériorité belge. Malgré la création de quelques écoles primaires et secondaires ici et là, la sélection était trop rigoureuse pour favoriser l'instruction des jeunes, l'avenir d'un pays. Dans ces conditions en plus de longues distances à parcourir, on comprend que plusieurs jeunes n'aient pas pu poursuivre leurs études. Signalons au passage qu'au Congo-Belge, les premiers moniteurs étaient des catéchistes formés sur le tas pour instruire la jeunesse.

Dans ces conditions, les évolués sont de rares Congolais reconnus dignes de considération par les Belges. Leur identité se renforcera à travers les organes de presse, leurs syndicats et surtout par l'entremise de leurs diverses associations. *La Voix du Congolais*, journal autochtone créé en 1945 et contrôlé par l'administration, deviendra un instrument d'analyse précieux¹⁷¹. Malgré cela, les évolués devenaient des hybrides parce qu'ils étaient rejetés à la fois par leurs compatriotes et les Européens. Pour les uns, ils avaient trahi la cause locale tandis que pour les autres, ils demeuraient toujours inférieurs. Bref, même si on les appelait les "mindele ndombe" [Noirs blanchisés ou les assimilés], les évolués vivaient "entre les eaux", pour emprunter l'expression chère à Mudimbe. De là naîtra l'éveil politico-culturel grâce également au concours de certains prêtres.

7.4.2 L'éveil politico-culturel au Congo-Belge

Selon plusieurs chercheurs, les causes de cet éveil politique et culturel sont multiples. Elles vont de la frustration au malaise et au sentiment d'infériorité entretenu par les colons belges. Ainsi le déracinement fut doublé de l'humiliation continuelle et de la colère face au racisme, au paternalisme et surtout à la condescendance des Blancs¹⁷².

C'est le cas des mouvements politiques ou nationalistes qui sont nés au Congo-Belge à la fin des années 1950. Ayant été reconnus par l'administration, certains évolués se regroupèrent pour réfléchir bien que formant une petite bourgeoisie au pays. Parfois, pour contourner les

¹⁷⁰ NDAYWEL è NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique...*, p. 403.

¹⁷¹ VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise 1959-1960...*, p. 53.

¹⁷² M'BOKOLO, Elikia, *Histoire de l'Afrique noire...*, p. 424.

interpellations de l'administration coloniale, leurs associations prenaient une coloration culturelle comme l'Association des Bakongo [ABAKO]¹⁷³.

De manière simultanée, l'Église catholique préparait son élite dans l'élite congolaise en réfléchissant sur l'avenir politique du Congo. Ce qui conduira à la fondation de Conscience africaine dont l'abbé Joseph Malula fut l'instigateur et grand animateur. Bien des politiciens congolais furent formés dans le circuit religieux même s'ils l'on renié après l'indépendance nationale¹⁷⁴. On peut citer Joseph Iléo, Victor N'Djoli, Joseph Ngalula, etc.

Selon Ndaywel Isidore, l'épiscopat du Congo avait également publié une déclaration de portée historique. En effet, les 37 Ordinaires avaient déjà compris l'urgence d'opérer des changements afin que les Congolais puissent prendre eux-mêmes leur destinée en main. Il est possible que la consécration des premiers évêques congolais s'inscrive dans cette ligne¹⁷⁵.

7.4.3 La fondation de l'Université Lovanium - la FOMULAC

Au Congo-Belge, l'enseignement universitaire arriva très tardivement et pour des raisons évidentes : le maintien des colons pendant longtemps au pays et l'infantilisation des Congolais. Par contre, les grands séminaires fonctionnaient déjà au Congo-Belge depuis des années, tel le cas de Mayidi au Bas-Congo. Pour les Belges, les Congolais devaient toujours occuper le second rang dans la future société-congolaise; en plus, ils étaient incapables d'études universitaires. En effet, on considérait qu'ils n'étaient ni doués pour les sciences mathématiques ni pour le raisonnement logique ou rationnel, ou encore pour l'enseignement universitaire¹⁷⁶ :

À côté de cette élite ecclésiastique au triomphe modeste par ailleurs, l'université congolaise fait pauvre figure en 1956. Fille de l'Université de Louvain, l'Université Lovanium s'est ouverte en 1954 après un début d'enseignement de niveau supérieur amorcé par les Jésuites à Kimwenza. En 1956, les premiers universitaires sont encore aux études, quelque peu

173 COMITÉ ZAÏRE, *Zaïre. Le dossier de la recolonisation*, Paris... , pp. 42-43.

174 VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise 1959-1960...* , p. 45. Voir aussi NDAYWEL è NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique...* , pp. 514-515 L'abbé Joseph Malula deviendra l'évêque auxiliaire de Léopoldville en 1959, puis titulaire en 1964 et le premier cardinal du pays en 1969. Il est mort en 1989.

175 NDAYWEL è NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique...*, pp. 517-518. Lire aussi KABONGO-MBAYA, Philippe B », *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala., 1992, p. 131.

176 VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise 1959-1960...* , p. 47.

isolés sur "leur colline inspirée", à quelques kilomètres de la capitale. Quelques autres sont à l'oeuvre en Belgique, mais encore moins nombreux que leurs condisciples d'Afrique¹⁷⁷.

Néanmoins, il faut observer qu'au départ, les Belges avaient créée la FOMULAC [Fondation Médicale de l'Université de Louvain au Congo]. En 1936, elle sera suivie de la CADULAC [Centre Agronomique de l'Université de Louvain au Congo]. En 1949, la troisième section administrative fut ajoutée et peu après vint celle des Lettres¹⁷⁸. Désormais, ces deux centres formeront des cadres compétents au même titre que les grands séminaires de Mayidi au Bas-Congo, Baudouinville au Katanga et de Kabwe au Kasai. Car seuls les assistants médicaux et les agronomes pouvaient déjà mieux aider leurs compatriotes. Cette situation pèsera gros dans la crise congolaise.

Pour tout dire, la politique religieuse du roi Léopold II a offert quelques avantages au Congo-Belge. En effet, les missions catholiques et protestantes ont pu déployer une activité très intense et variée. Elles ont contribué ainsi aux œuvres médicales, sociales, scolaires et aux recherches scientifiques¹⁷⁹.

Conclusion partielle

Quelques facteurs déterminants ont largement contribué au succès du roi Léopold II au Congo. D'abord, la politique de Léopold II coïncidait avec le désir du Saint-Siège de se pencher sur l'ouverture des Noirs à la civilisation et à la doctrine chrétienne. Ensuite, la présence du clergé catholique s'avérait urgente en Afrique centrale. En outre, la position sociale du roi Léopold II y était pour beaucoup. Par ailleurs, Léopold II s'intéressait aux œuvres missionnaires. Et en définitive, toute l'Afrique avait besoin d'être évangélisée pour contrecarrer la présence des missionnaires protestants¹⁸⁰.

Le partage de l'Afrique à Berlin avait écartelé le continent entre ses angoisses et ses espoirs. Car non seulement l'avenir du Congo se trouvait ainsi hypothéqué, mais surtout, le

177 VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise 1959-1960...*, p. 46. Consulter éventuellement KABONGO-MBAYA, Philippe B », *L'Église du Christ au Zaïre...*, p.130.

178 MALENGREAU, Guy, " Lovanium, Centre Universitaire Congolais ", dans *L'Église au Congo et au Rwanda-Urundi* (1958) pp. 56-57.

179 KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II...*, pp. 92-93. Lire éventuellement NDAYWEL à NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la Républiue Démocratique...*, p. 404.

180 KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II...*, pp. 71-72.

Congo devenait le théâtre des luttes hégémoniques. À ce titre, le roi Léopold II a eu le grand mérite de s'approprier ce pays avant de le céder à la Belgique en 1908. Par ailleurs, l'évangélisation du Congo-Belge est subséquente à la conjonction des efforts entre le Saint-Siège et Léopold II, roi des Belges.

C'est ici que l'on comprend combien le roi Léopold II rêvait de faire de sa propriété un pays chrétien au centre de l'Afrique à l'instar de la Belgique. Aussi donnera-t-il le monopole de l'évangélisation aux missionnaires catholiques belges malgré l'intérêt prononcé des Spiritains et Pères Blancs d'origine française. Il s'agit précisément des Pères de Scheut, des Pères Jésuites, des Oblats de Marie Immaculée, etc. Quant aux protestants, par le fait d'avoir été d'abord des entreprises éparses, ensuite provenant de pays anglo-saxons, ils n'avaient plus droit au chapitre malgré leur présence marquante déjà dans certaines régions. Du reste, les missionnaires catholiques les combattront durant les premières années de leur arrivée au Congo.

Au-delà de tous les bienfaits qu'on retire d'une telle politique religieuse, il faut reconnaître, néanmoins, que le nationalisme belge a failli dégénérer en une réaction contre tous les non-Belges, surtout contre les protestants anglo-saxons.

Ses ambiguïtés auront favorisé le développement du kimbanguisme, qui finira par se présenter comme une religion nationale, réagissant ouvertement à la présence et à l'influence belges au Congo. Cela ne ternit en rien son caractère profondément socio-religieux. De fait, le kimbanguisme nous offre une clé de compréhension de l'Église locale parce qu'il forme ses propres pasteurs au pays, avec les moyens financiers locaux et dispose d'une organisation locale, ce qui est contraire chez les catholiques.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONTRIBUTION DES MISSIONNAIRES OBLATS AU CONGO-BELGE ET LA NAISSANCE DU DIOCÈSE D'IDIOFA

Pour mieux comprendre comment les missionnaires Oblats de Marie Immaculée ont été associés à l'évangélisation du Congo-Belge, nous éluciderons d'abord le développement de la mission du Kwango avant leur arrivée. Ensuite, nous découvrirons les motivations qui les ont animés au tout début et nous soulignerons l'immense travail de défrichage qu'ils ont opéré dans la mission d'Ipamu.

1. LE DÉVELOPPEMENT DE LA MISSION DU KWANGO

Le père Stanislas De Vos succéda au père Banckaert à la tête de la préfecture du Kwango en 1911 et se proposa de vite occuper le Kwilu. Car la mission était appelée à s'étendre sur tout le nouveau territoire, ce qui permit aux pères Legrand et Buelman de fonder Kikwit en 1912 et Leverville en 1915. De manière plus exhaustive, Léon De Saint Moulin s'exprime ainsi :

Le troisième Supérieur de la Mission (1911-1928) fut à nouveau un homme d'un dynamisme remarquable, le Père Stanislas De Vos. De 1911 à sa démission à l'âge de 70 ans en 1928, il mena au Kwango-Kwilu une vraie course d'occupation du terrain pour devancer les pasteurs protestants. Wombali en fut le point de départ. Il multiplia les missions à la moyenne d'une nouvelle fondation tous les deux ans. Après Kikwit (1912), Leverville et Gowa (1915), Kimbau (1916) et Kingungi (1918), il fonda Djuma en 1919, en 1922 Ipamu, en 1923 Kilembe, en 1924 Yasa, en 1926 Mwilambongo et Kimvula, et en 1927 Kikombo, Kingunda et Kasongo-Lunda. En dix-sept ans, le Père De Vos avait donc fondé treize nouveaux postes et en légua 20 à son successeur¹.

Ayant compris qu'il leur fallait ouvrir des nouvelles stations, les Jésuites s'attelèrent d'abord à l'organisation de ces premiers postes. Par ailleurs, ils ne recevaient plus de recrues en provenance de la Belgique en dépit d'un très vaste territoire à évangéliser. De tous côtés, leur tâche se compliquait parce que certains pères rentraient épuisés en Belgique, d'autres mouraient

¹ DE SAINT MOULIN, Léon, " Cent ans de présence jésuite... ", p. 547. Lire aussi KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique. La Mission oblate du Congo (Zaire)*, Mémoire de licence en Missiologie, Grégorienne, Rome, 1982, p. 14.

au Congo et les vocations se faisaient rares dans la Compagnie. De plus, les Scheutistes qui occupaient déjà la partie Est, c'est-à-dire le territoire qui était attaché au vicariat du Kasai, voulurent la céder aux Jésuites en 1921. En effet, ils étaient arrivés dans la région d'Ipamu, précisément à Pangu avant les Jésuites, mais quittèrent la région à cause des incompréhensions des indigènes. En plus, Pangu se trouvait très loin de la mission-mère de Mikalay, ce qui compliquait davantage le travail des premiers missionnaires.

Avant d'accepter cette offre, les Jésuites organiseront successivement deux expéditions avec le père Brielman à Pangu, à Mangaï et à Eolo entre le 14 octobre et le 8 novembre 1920. Ensuite, les pères Hyacinthe Vanderyst et Ivan de Pierpont proposeront un transfert en un lieu sûr et salubre.

Selon les sources orales à Ipamu, le cuisinier des pères scheutistes, répondant au nom de Itakara, était originaire d'Ipamu-village [Ngye-Epam]. Il conduisit les pères successivement à Dibaya-Lubwe, à Ngulungu, à Manzom, à Mangaï pour remonter finalement à Ipamu. Le cortège qui était conduit par le père Does fut chaleureusement accueilli par le grand-chef de Ngye-Epam du nom de Nkum-Nkum accompagné de son petit-fils Kabongo. Ce chef était du clan *ntsong*. Le jour même, une concession fut accordée aux missionnaires jésuites. C'est ainsi que le père De Vos accepta de prendre cette partie désormais du vicariat du Kasai le 2 mars 1921 et nomma le père Yvon Struyf, premier curé d'Ipamu. Pour justifier le transfert de Pangu à Ipamu, le père De Vos évoqua l'incendie criminel que les Scheutistes avaient connu.

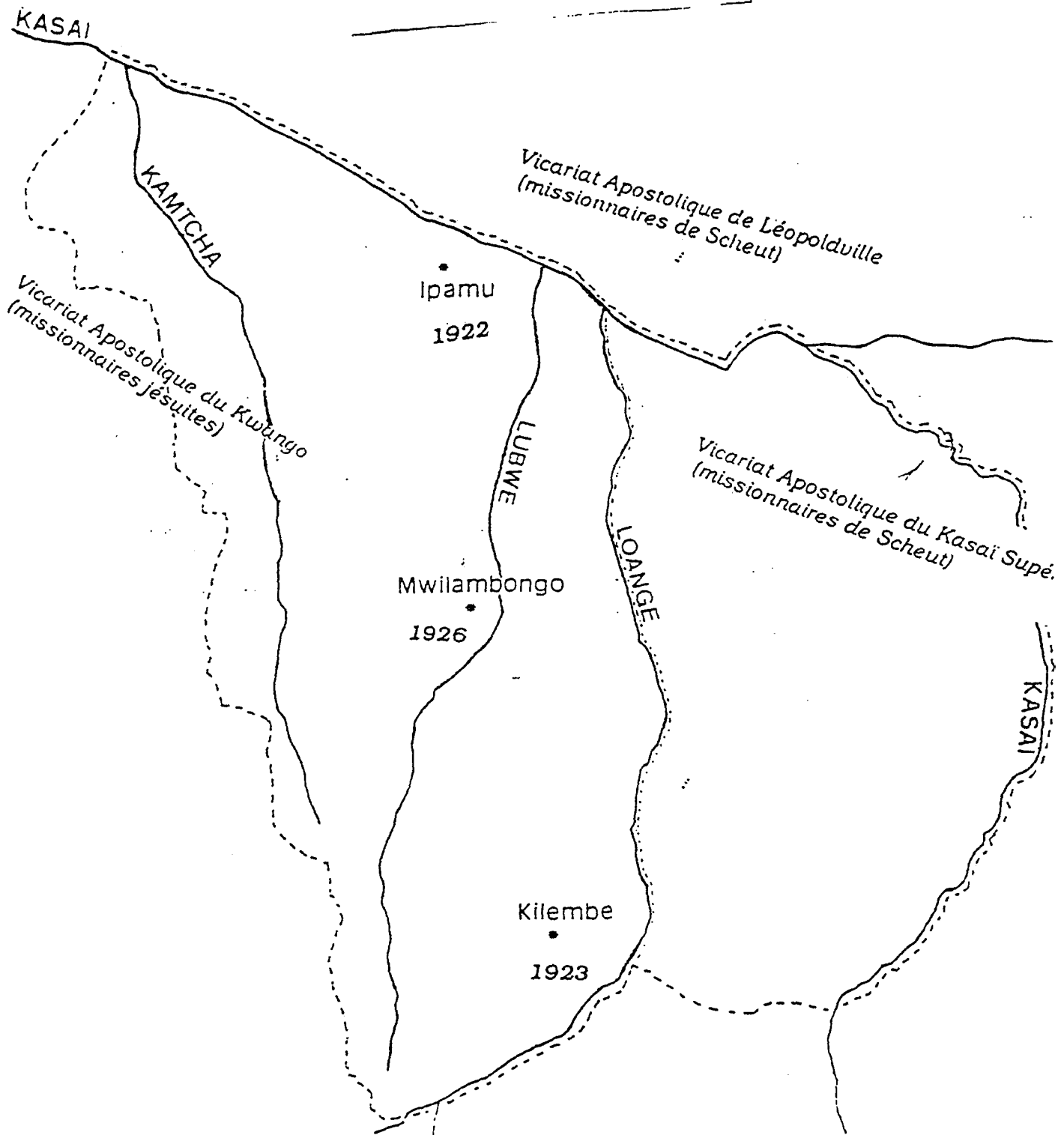
Le père Sylvain Van Hee succéda au père De Vos en 1928. C'est durant son mandat que le projet d'associer les missionnaires Oblats à l'évangélisation du Congo-Belge prit corps. Par la suite, le vicariat du Kwango connut des subdivisions ecclésiastiques actuelles :

Celui-ci (successeur) était Mgr Van Hee, premier Vicaire Apostolique (1928-1936), qui fonda les postes suivants : en 1929 Ngi, Kingandu et Bandundu, qui prit la place de Wombali abandonné l'année suivante, en 1930 Beno et en 1931 Kimbongo et Lumbi. En cette année même 1931, le Vicariat fut divisé en deux et il y eut désormais un Vicaire apostolique à Kisantu et un autre à Kikwit. Les deux furent élevés au rang d'évêque lors de l'instauration de la hiérarchie au Zaïre en 1959. La subdivision de la Mission du Kwango se poursuivit avec le détachement en 1937 de la Préfecture Apostolique d'Ipamu, déjà Mission autonome confiée aux Pères Oblats depuis 1931 et futur diocèse d'Idiofa (1960). Une nouvelle division résulta en 1957 de la création de la Préfecture Apostolique de Kenge, confiée à la Société du Verbe Divin, devenue diocèse en 1963. En 1961, enfin, le diocèse de Popokabaka fut détaché de celui de Kisantu².

² DE SAINT MOULIN, Léon, " Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale... ", p. 547.

1931-1936

CARTE 9 La mission d'Ipamu



Source : (Carte réalisée par Ph. De HARVENG, omi
Velaines, décembre 1993)

Plusieurs missions actuelles dans les diocèses de Kikwit, Kisantu, Idiofa, Kenge et Popokabaka sont le fruit du travail des Jésuites. Avec Mgr Van Hee, l'arrivée des Oblats dans la région d'Ipamu fut déjà envisagée et la prospection commença en 1920. Au début 1922, le père Yvon Struyf fonda Ipamu avec le concours non négligeable du père Vanderyst. Désormais, le Vicariat du Kwango s'étendait de Kisantu à la partie-Est du diocèse actuel d'Idiofa. Et en 1931, le Bas-Congo se détacha du Vicariat du Kwango. Ce qui obligea Mgr Sylvain Van Hee à déménager de Kisantu à Wombali où il mènera des tractations avec les Oblats de Marie Immaculée pour une collaboration future. Car le nombre des missionnaires diminuait d'année en année, à cause du climat, de maladies et du vieillissement. C'est ainsi que les Jésuites firent appel aux Oblats de Marie Immaculée³.

2. Les missionnaires Oblats au Congo-Belge

En Afrique centrale, près de trois quarts des efforts missionnaires belges étaient absorbés par le Congo à cause de facilités procurées par les nouvelles conditions de vie et les moyens de communications. Avec l'accroissement du nombre de chrétiens et du personnel missionnaire, les vicariats et les préfectures apostoliques se multiplièrent au Congo. C'est dans ce contexte que l'on situe l'établissement d'un légat pontifical au Congo-Belge :

En 1929 fut créée la Délégation apostolique du Congo Belge; Mgr Dellepiane fut nommé à ce poste. Après 1930, d'autres congrégations acceptèrent des missions en Afrique centrale; citons les franciscains, les croisiers, les missionnaires du Sacré-Coeur, les dominicains missionnaires de Fichermont, les carmélites de Matagne-la-Petite, etc. [...]. Mais, fait important dans l'histoire de l'implantation de l'Église au Congo, il faut signaler, à partir de 1917, la présence d'un clergé autochtone. C'est en effet à cette date que fut ordonné à Baudoinville le premier prêtre congolais; en 1926 on en comptait 11, 43 en 1935 et 78 en 1939⁴.

Bien que certains instituts de religieuses et de frères autochtones aient été fondés parallèlement, néanmoins, on put relever quelques difficultés : l'abandon du milieu coutumier, le contact avec les techniques et le mode de vie européen, surtout l'effritement des valeurs traditionnelles face à l'industrialisation galopante.

Mentionnons d'ores et déjà que les Oblats projetaient eux-mêmes de participer à l'évangélisation du Congo-Belge depuis l'aube de 1905 grâce aux efforts du père Cyprien Delouche, provincial belge d'origine française [Carte 9]⁵. Ce projet sera repris par le Conseil

³ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 42.

⁴ PIROTTE, Jean, *Périodiques missionnaires belges d'expression française...*, p. 16.

⁵ On peut consulter LEVASSEUR, Donat, *Histoire des missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, T.2, Montréal, Maison provinciale, 1986, p. 269.

général en 1906. C'est pourquoi, l'appel de Mgr Van Hee⁶ trouvera un écho favorable auprès des Oblats. Déjà en 1850, sur demande de Mgr Barnabo, Secrétaire de la Congrégation de la Propagande, Mgr Eugène de Mazenod⁷ envoya des missionnaires en Afrique du Sud.

Étant donné que la demande des Jésuites rejoignait la préoccupation apostolique des Oblats, ceux-ci s'en réjouirent. Signalons qu'au Basutoland, le père Eudore Hubert avait ouvert la *Presbytery School* en vue d'y former le clergé diocésain. Pour cela, il sera nommé Supérieur de la Mission d'Ipamu ou la Mission Oblate au Congo-Belge et Délégué Vicarial le 23 septembre 1931. Comme le père Hubert attendait du renfort de la Belgique, les nouveaux Oblats quittèrent le port d'Anvers le 2 septembre 1931 et arrivèrent à Léopoldville le 30 du même mois. C'est le père Eudore Hubert qui les accueillit à Léopoldville et les conduisit ensuite à Ipamu avant de leur donner des nouvelles affectations. Voici les premières impressions que le père Jean-Baptiste Adam nous livre d'Ipamu :

[...] le R.P. Struyf, sj., nous accueille les bras ouverts, et, de tous côtés, accourent en foule les indigènes, criant et frappant des mains. C'est l'enthousiasme pour les nouveaux venus. Tout le monde est à la joie [...]. Vive Ipamu [...]. Nos premières impressions sont excellentes. Une population nombreuse, sympathique, et paraissant très bien disposée. Quelle impatience pour nous de savoir la langue pour travailler. En attendant, le père Struyf se dépense autant qu'il peut, et je vous assure qu'il sait mener son monde⁸.

Toujours infatigable, le père Eudore Hubert alla à Wombali pour un tête-à-tête avec Mgr Van Hee afin de bien planifier la transition. Tous deux décidèrent que le vicariat du Kwango s'occuperait de l'aspect économique tandis que les Oblats offriraient plutôt des missionnaires. Pendant ce temps, les religieuses s'occupaient de l'éducation des filles, pendant que les aide-laïcs belges les frères convers continuaient calmement tous leurs travaux antérieurs. Mgr Van Hee décida unilatéralement le retrait immédiat et précipité des Jésuites d'Ipamu, de Kilembe et de Mwilambongo. Pour lui, il fallait sauvegarder les quelques Jésuites encore en santé plutôt que de les sacrifier. Aussi Eudore Hubert réorganisa la mission avec les premiers missionnaires oblats, comme le souligne Mubesala :

[...] devant cette nécessité impérieuse, le père Eudore Hubert accompagna le père Edmond Renson à Mwilambongo dès le 20 octobre 1931 avec espoir de lui adjoindre le père Joseph

⁶ Se référer à *Lettre du père J. Misson au père Praet*, le 21 février 1931.

⁷ Voir Mgr Eugène de Mazenod, dans *L'Apostolat* (avril-mai 1961), Richelieu (Rouville), p. 25. Mgr Eugène de Mazenod est le fondateur des Oblats de Marie Immaculée. Au départ, le nom des Oblats était "Missionnaires de Provence", lieu où ils prirent naissance. Puis, ils devinrent "Oblats de Saint-Charles" en l'honneur du saint archevêque de Milan. C'est finalement le pape Léon XII qui les approuva le 17 février 1826 sous le nom de "Missionnaires Oblats de Marie Immaculée". Le Congo devenait ainsi la 8e mission oblate au monde. Mgr Eugène de Mazenod naquit à Aix-en-Provence, le 1^{er} août 1782. Il fut ordonné prêtre en 1811 et a été canonisé le 3 décembre 1995 par le pape Jean-Paul II.

⁸ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 47 cite *Messenger de Marie Immaculée*, n°1, janvier 1932, p. 233.

Picard dès son arrivée à Ipamu. Le 9 janvier 1932, le père Joseph Picard arrivait de Basutoland et, dès le mardi 12 déjà, allait rejoindre l'équipe de Mwilambongo comme prévu, car le 23 février 1932, le père Biebuyck devait quitter Mwilambongo pour Djuma. L'arrivée de Joseph Picard permit au père Eudore Hubert de détacher Edmond Renson pour l'accompagner prendre possession de Kilembe⁹.

Comme la Mission d'Ipamu était très vaste, la Province oblate de Belgique, dont dépendait cette nouvelle mission, promit des nouveaux missionnaires. Ainsi annoncée, la deuxième vague des Oblats arriva en 1932 au Congo-Belge pour la pastoration d'Ipamu et de ses postes satellites. Les nouveaux venus étaient beaucoup plus nombreux que le premier groupe, ce qui permit à Eudore Hubert de bien planifier la répartition de son personnel ecclésiastique dans les différents postes tout en entrevoyant l'ouverture des nouveaux postes appelés parfois des succursales : « [...] cette même année, la Mission d'Ipamu recevra un important renfort en la personne du Père Alphonse Bossart, venant lui aussi du Basutoland et en celles du Père Dieudonné Novalet et du Frère scolastique Xavier De Ville (mai), et en Septembre, les Pères François Nizet, Charles Simon, Louis Simon et du Frère Convers Pison¹⁰. »

Ainsi, les Oblats atteignaient déjà le nombre de onze personnes dont le père Alphonse Bossart qui deviendra une figure importante de la mission par la suite. Comme les Jésuites s'apprêtaient à partir définitivement pour le vicariat de Kikwit, il fallait vite se réorganiser. C'est ainsi que le père Biebuyck quitta Mwilambongo le 23 février 1932 et Yvon Struyf Ipamu, un an plus tard, tandis que L. Van Naeman laissera Mwilambongo. Sans tarder, le père Eudore Hubert essaya de redistribuer son personnel pour réorganiser la mission :

[...] à Ipamu, se trouvaient les pères Eudore Hubert, Jean-Baptiste Adam, Dieudonné Novalet et le frère Gérard Pison; à Mwilambongo, il y avait Joseph Picard, Alphonse Bossart, François Nizet, Louis Simon et Xavier De Ville; à Kilembe, Edmond Renson et Charles Simon. Les soeurs de Sainte-Marie de Namur restaient encore à Ipamu et celles de Saint-François-de-Sales de Leuze continuaient à Mwilambongo¹¹.

C'est à ce titre que le père Hubert imprimera son style de travail à tous ses confrères au seuil de cette nouvelle mission évangélisatrice. Notons que la rive gauche de la Kamtsha n'était pas encore rattachée à la "Mission d'Ipamu"; il s'agissait de Mateko, Mutoy et Mokala. C'est pour accélérer son autonomie juridique que les Oblats sollicitèrent son obtention des Jésuites,

⁹ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...* , p. 49.

¹⁰ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...* , p. 26. Chez les Oblats, les fermes-chapelles seront appelées *mavula*, c'est-à-dire des villages chrétiens dûment fondés aux fins d'épargner les nouveaux convertis de l'influence des pratiques traditionnelles. Bien souvent, ces villages étaient des extensions des missions centrales.

¹¹ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...* , p. 50.

car, pour le père Eudore Hubert, les Badinga avaient des bonnes dispositions pour le christianisme. Ce fut dans le même contexte que les Oblats acceptèrent la partie-est de l'actuel diocèse d'Idiofa qui recouvre les paroisses de Mapangu, Mwembe, Bushongo, Banga-Banneux et Mikope. Et pourtant, cette partie était sous la juridiction de pères scheutistes de Mikalay au Kasai. C'est seulement après que la mission d'Ipamu devint la "Préfecture d'Ipamu" en 1937.

Tout ce qui précède nous permet de donner une brève description des premiers postes que les Jésuites avaient fondés et qui furent cédés aux missionnaires Oblats en 1931. Sinon, nous ne pouvons pas vraiment situer et apprécier l'apport ou la contribution des Oblats dans cette nouvelle mission. Il s'agit précisément de paroisses d'Ipamu, de Kilembe et de Mwilambongo selon l'ordre chronologique.

2.1 Les premiers postes hérités

Nous nous arrêterons sur les quatre postes hérités des Jésuites et sur celui reçu des Scheutistes du Kasai, car ce sont les trois postes qui vont rayonner dans la région Kamtsha-Loange en passant par le Kasai et la Lubwe. En tant que telles, ces diverses missions ont engendré chacune des succursales jusqu'à l'érection de la hiérarchie au Congo-Belge. Pour cela, nous partirons d'Ipamu, ensuite nous parlerons de Kilembe, de Mwilambongo et enfin nous insisterons sur Mapangu pour la partie-est du diocèse d'Idiofa.

2.1.1 Le poste d'Ipamu

Le poste d'Ipamu est situé sur un plateau et à 2 km de la route qui mène au port fluvial de Mangai à 15 Km. Il fut fondé par le père Struyf, un Jésuite, avec la collaboration du père Vanderyst au début 1922. Les premiers chrétiens de la mission Saint Pierre Claver de Pangu venaient aussi à Ipamu pour la sacramentalisation. D'après Kabongo, à ses débuts, Ipamu avait drainé des foules immenses dont des personnes mariées, des célibataires et surtout des jeunes en quête du baptême. Voici la description qu'il en donne : « Ipamu est une mission de 3 500 chrétiens et de 4 560 catéchumènes (dont 200 personnes mariées). Sur ce nombre, 1 500 habitent la mission : 500 filles chez les Soeurs, 1 000 chez les Pères; 100 mariés et 2 960 sont sous l'influence des écoles de brousse¹². »

¹² KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...*, p. 19.

Ainsi Ipamu était plein d'avenir d'autant plus que les tribus des Badinga [Mbensie], des Bangoli et des Balori étaient disposées à accepter le christianisme, ce qui représentait un atout non moins négligeable pour les premiers missionnaires et faciliterait, en partie, leur apostolat. Sans déborder le cadre de cette étude, il importe cependant d'insister sur les principaux groupes humains de la mission d'Ipamu. Toutes ces ethnies conservent leurs affinités tant culturelles, alimentaires que socio-politiques; elles habitent la région Nord. Il s'agit précisément de trois premiers peuples qui furent évangélisés dans l'entre Kamtsha - Loange. Une telle appréciation a beaucoup joué lors du gouvernement de Mgr Bossart, lequel résidait à Ipamu et semblait davantage apprécier les populations du Nord, sans pour autant délaisser celles du Centre et du Sud du Vicariat.

En plus, une scierie, un atelier de menuiserie et un petit élevage pouvaient déjà, à cette époque, aider les Pères à mieux subvenir à leurs besoins bien que l'État leur accordait tout de même des subsides. Tous les nombreux travaux de construction étaient exécutés par les catéchumènes sous forme de corvée ou carrément à revenu tout à fait dérisoire. Ce qui représentait quasiment une forme de contribution de la population locale à la mission au Congo.

Lorsque l'on parle des Badinga, il s'agit de Badinga (Mbensie)¹³ qui occupent principalement la paroisse d'Ipamu. Par contre, les Badinga Kamtsha ou de Bulwem seront assimilés aux Babunda dont ils sont des voisins immédiats¹⁴. Ici nous pensons aux Ngwii Orientaux¹⁵. Quant aux Balori, ce sont des Lwel ou Balori Orientaux de la Collectivité-Secteur Sedzo [Ntsye-Dzo]¹⁶. À cette époque-là, les Badinga Lesye [de Mateko]¹⁷ n'étaient pas encore

¹³ Ce sont des Badinga qui habitent la Collectivité-secteur Kapia et précisément la paroisse d'Ipamu occupant ainsi les deux chefferies Munken-Mbel et Ntor. Pour des détails plus éclairants, on peut se référer à NKUMINSONGO, M., *La pénétration européenne dans l'entre Kamtsha-Loange et Kasai (1892-1932)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1980 et NZUNGUBA, Ibio, *L'impact de la pénétration européenne sur l'organisation traditionnelle du marché chez les Ding Mbensia*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1984.

¹⁴ VAN BULCK, G., "Les Ba. Dzing dans nos sources de littérature ethnographique", dans *Congo*, T.2 (1934), pp. 297-331; MERTENS, V., *Les Ba-Dzing de la Kamtsha*, Mémoire de l'Institut Royal Colonial, Sciences morales et politiques, Bruxelles, 1935; KABONA, M., *Introduction à l'histoire ancienne des Dzing Kamtsha. Un sous-groupe ethnique du Zaïre*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1975; *Id.*, *Essai d'histoire ding Kamtsha (des origines à 1896)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979.

¹⁵ MALEMBE, Thimothée, *Le mystère de l'enfant disparu*, Léopoldville, Éd. de l'Étoile, 1962; NDAYWEL e Nziem, *Organisation sociale et histoire : les Ngwii et les Ding du Zaïre*, Thèse de doctorat en Histoire, Paris, Sorbonne, 1972.

¹⁶ Il s'agit de Balori Orientaux qui occupent la Collectivité-secteur Sedzo, dans la paroisse de Kalo et une partie des paroisses Mokala et Panu. On peut consulter utilement : NKUMUSELE, Muller, *Les migrations des Lwel (Balori)*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Kisangani, 1977; KHANG, Lévi, *Esquisse phonologique de langue lwel*, TFC en Langues et Littératures africaines, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1977; KHANG, Lévi, *Éléments de grammaire morphologique de langue lwel*, Mémoire de Licence en Langues et Littératures africaines, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979; MUPANI, K., *Analyse de quelques éléments intégrateurs des Lwel (Balori) orientaux dans leur milieu naturel et social*, Mémoire de Licence en Sociologie, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979; MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Les Ba. Lori, un peuple inconnu?*, Conférence donnée à Sedzo en août 1979; MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique*, Mémoire de

visités par les missionnaires oblats, car leur territoire a été annexé plus tard avant l'érection de la Préfecture d'Ipamu. Il en est de même pour les Bayansi, originaires de la Collectivité-secteur Niadi¹⁸. Quant aux Babunda¹⁹ et aux Bapende²⁰, ils ont beaucoup d'affinités tant culturelles que socio-politiques. Le catéchuménat durait au moins deux ans et demi²¹.

2.1.2 Le poste de Kilembe

Ce poste fut fondé par le père Henri Foubert en 1923 parce que les Jésuites tenaient à contrecarrer les protestants qui venaient au sud de la jeune mission congolaise. Entre Ipamu et Kilembe, il existe une grande brousse. Bien entendu, Kilembe n'était pas florissante au départ avec 500 chrétiens seulement et 1000 catéchumènes en 1932. Ces catéchumènes suivaient des instructions en vue du baptême, faisaient des travaux manuels et les jeunes apprenaient à lire et à écrire pendant la même période. Pour plusieurs raisons, Kilembe semble n'avoir jamais été apprécié par les Jésuites. Ce qui obligea Mgr Van Hee de fermer Kilembe à un certain moment. Pour plusieurs raisons, Kilembe n'a jamais été apprécié par les Jésuites encore moins par les Oblats de Marie Immaculée. Habité par les Bapende et une partie des Balunda, ce poste connut la "révolte des Bapende" en 1931 face aux agents européens. Pour le père Eudore Hubert :

Maîtrise en Théologie, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1995, 108p.; KIADILA BI'ASAL-ENI, *Histoire des Lwel (Balori) orientaux de l'occupation de l'espace actuel à la pénétration européenne (C. 1570-1893)*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1987.

- 17 Nous ne disposons que d'un document sur ce groupe ethnique Dzing : LUMAKA Fungoko, *La collectivité locale de Mateko*. Mémoire de Licence en Sciences politiques et administratives, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1973. Cependant on peut noter que ces Ba.Dzing habitent dans les Collectivités-secteurs de Sedzo et de Mateko (Matari). En outre, ils occupent les paroisses de Mateko et de Mokala sur la rive gauche de la rivière Kamtsha.
- 18 Les Bayansi habitent la paroisse de Mutoy au Nord-Ouest du diocèse d'Idiofa. Lire éventuellement KIBWENGE, E.B., "Nkier, un rituel de guérison chez les Yansi", dans *Zaire-Afrique*, 204 (1986), pp. 149-157.
- 19 STRUYF, Y., "Migrations des Bapende et des Babunda", dans *Congo*, T.1 (1931), pp. 667-670; DE DECKER, J.M., *Les clans Ambun (Babunda) d'après leur littérature orale*, Bruxelles, CRISP, [Sciences morales et politiques], Bruxelles, IRCB, 1950; AWAK' AYOM, *Histoire de l'évolution de la société Mbuun de l'Entre Kwilu-Lubwe du XXe siècle*, Thèse de doctorat en Histoire, Paris, Sorbonne, 1975; OKOL EBAL'Anken, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives*, Mémoire de Licence en Sciences politiques et administratives, UNAZA, Campus de Lubumbashi, 1975, 116p et BILULU, B. *Monographie politico-administrative de la zone d'Idiofa (1913-1960)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1982.
- 20 Les Bapende occupent le sud du diocèse d'Idiofa; ils sont les voisins immédiats des babunda et des Balunda. du Kasai. Plusieurs écrits nous en donnent des détails : GUSIMANA, B., "La révolte des Bapende en 1931 (souvenirs d'un témoin)", dans *Cahiers de la Recherche et du Développement*, T.20 (1970), pp. 59-69; MULAMBU-MVULUYA, F., "La révolte des Bapende (mai-septembre 1931), étude d'un mouvement de résistance des populations rurales congolaises", dans *Congo-Afrique*, 53 (1971), pp. 115-136; SIKITELE, "Les racines de la révolte pende de 1931", dans *Études d'Histoire africaines*, Vol.5 (1973), pp. 99-153; GUDIJIGA, G., *Évolution des Pende, diachronie et synchronie du pouvoir (1500-1900)*, Thèse de doctorat en Anthropologie, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1975.
- 21 Voir Extrait des premières directives de Mgr Bossart, données à Ipamu comme préfet apostolique, le 19 mars 1938.

Kilembe sera la "fille mal-aimée. Il ne l'aura pas visité, d'abord parce son compagnon de voyage craignait de traverser la région des Bapende révoltés depuis peu, ensuite Hubert partageait le préjugé des pères jésuites, préjugé selon lequel "la mission de Kilembe ne marchait pas fort au point de vue spirituel et matériel", Hubert ajoutait même dans son rapport qu'elle "ne compte guère"²².

Pour les dénigrer davantage, et pour influencer les missionnaires, on racontait toutes sortes d'histoires. Un tel préjugé a eu beaucoup de conséquences dans l'attitude des Oblats face aux jeunes Pende désireux de fréquenter le Petit Séminaire Laba, car ils étaient carrément refusés.

2.1.3 Le poste de Mwilambongo

Le poste de Mwilambongo est situé à près de 45 km d'Idiofa, un centre extra-coutumier en extension. Pour y arriver, les missionnaires étaient transportés sur les tipoys, c'est-à-dire une sorte de civière [tipoy] que les indigènes utilisaient habituellement pour transporter leurs chefs. Et ce poste fut le troisième fondé par les Jésuites en 1926 et il fut également cédé aux Oblats :

La mission compte 2 932 chrétiens et 4 000 catéchumènes environ dont 2 000 résident à la mission et 2 000 autres dans la brousse, sous l'influence des 147 écoles. L'État a concédé 500 hectares. Comme Ipamu, Mwilambongo écoule de l'huile de palme, des noix de palme; une plantation de café commence à rendre; les récoltes de maïs, de riz et de manioc suffisent pour les besoins de la mission²³.

Ayant le même dispositif climatique qu'Ipamu, les Jésuites y installèrent alors la même infrastructure matérielle. Ce qui, en conséquence, créait une certaine autosuffisance pour les missionnaires et les environs. On sait par ailleurs que le surplus de la production locale était vendu en dehors de la région, jusqu'à Banningville, par exemple. Car, ils y voyaient probablement un des centres de rayonnement pour cette région centrale surtout que les protestants s'approchaient de Mangungu et de Balaka. Dans cette perspective, Mubesala écrit clairement :

[...] l'avenir chrétien s'annonce favorable parce que toute la tribu très forte des Bambunda se donne au catholicisme. Mais le pari ne pouvait être tenu que dans la mesure où il fallait travailler au plus pressé : endiguer au plus vite l'action des protestants qui s'étaient installés à Balaka. Si au Nord, les Badinga, les Bangoli et les Balori étaient portés au catholicisme, il

²² MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 45.

²³ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...*, p. 23.

fallait craindre l'influence des missionnaires protestants installés à Ntsien; et au centre, celle des protestants installés à Balaka et à Mangungu²⁴.

Il faut signaler que l'on trouve également des Bawongo dans la région du Centre d'Idiofa, cependant il convient de souligner qu'ils ont toujours été minoritaires au point que leur influence est moins marquante que les Babunda. Ce qui remonte probablement à leurs origines, échappant ainsi aux observateurs externes. Ajoutons que ces deux ethnies sont voisines mais n'ont pas beaucoup d'affinités.

2.1.4 Le poste de Brabanta

Brabanta a été obtenu des Pères scheutistes. Fondé en 1926 comme Mwilambongo, le poste de Brabanta [Mapangu] desservait toute la partie-Est de l'actuel diocèse d'Idiofa. On y trouve des Bashilele, des Batshiok et des Bandjembe. Toutes ces populations vivent presque ensemble comparativement à celles du Nord du diocèse. Cette partie du diocèse d'Idiofa utilise deux langues : le *ciluba* comme langue administrative et le *kikongo* comme langue liturgique de l'ensemble du diocèse :

Au Kasai, les Bashilele constituent la tribu la plus nombreuse : guerriers, guerriers terribles, les Bashilele boudent "la civilisation occidentale et la religion". C'est probablement la seule tribu qui, au Congo, pratique la polyandrie. Les Batshiok vivent disséminés dans la région des Bashilele; ils sont qualifiés de "bohémiens de l'Afrique". Les Bandjembe aiment mieux vendre le produit de leur forge que de venir au catéchisme. Dans cette région de l'Est de la Préfecture, seuls les Baluba venus du Vicariat du Kasai et travaillant aux Huileries du Congo-Belge à Brabanta et aux environs étaient plus christianisés²⁵.

Les Bashilele entretiennent des affinités culturelles, linguistiques, alimentaires et socio-politiques avec les Bawongo. Par contre, ils vivent toujours en concurrents déclarés avec des Batshiok dont ils occupent le même espace naturel.

2.2 La préfecture apostolique d'Ipamu [1937-1948]

Avec la fondation des nouveaux postes de missions dans la périphérie de chaque mission-mère, le nombre des chrétiens augmentait d'année en année. Entre le début de la mission oblate en 1931 et 1937, la situation paraissait très florissante. C'est ainsi que les démarches pour l'érection de cette préfecture furent entreprises par le provincial des Oblats en Belgique. Dans le même temps, ces démarches étaient encouragées conjointement par le délégué

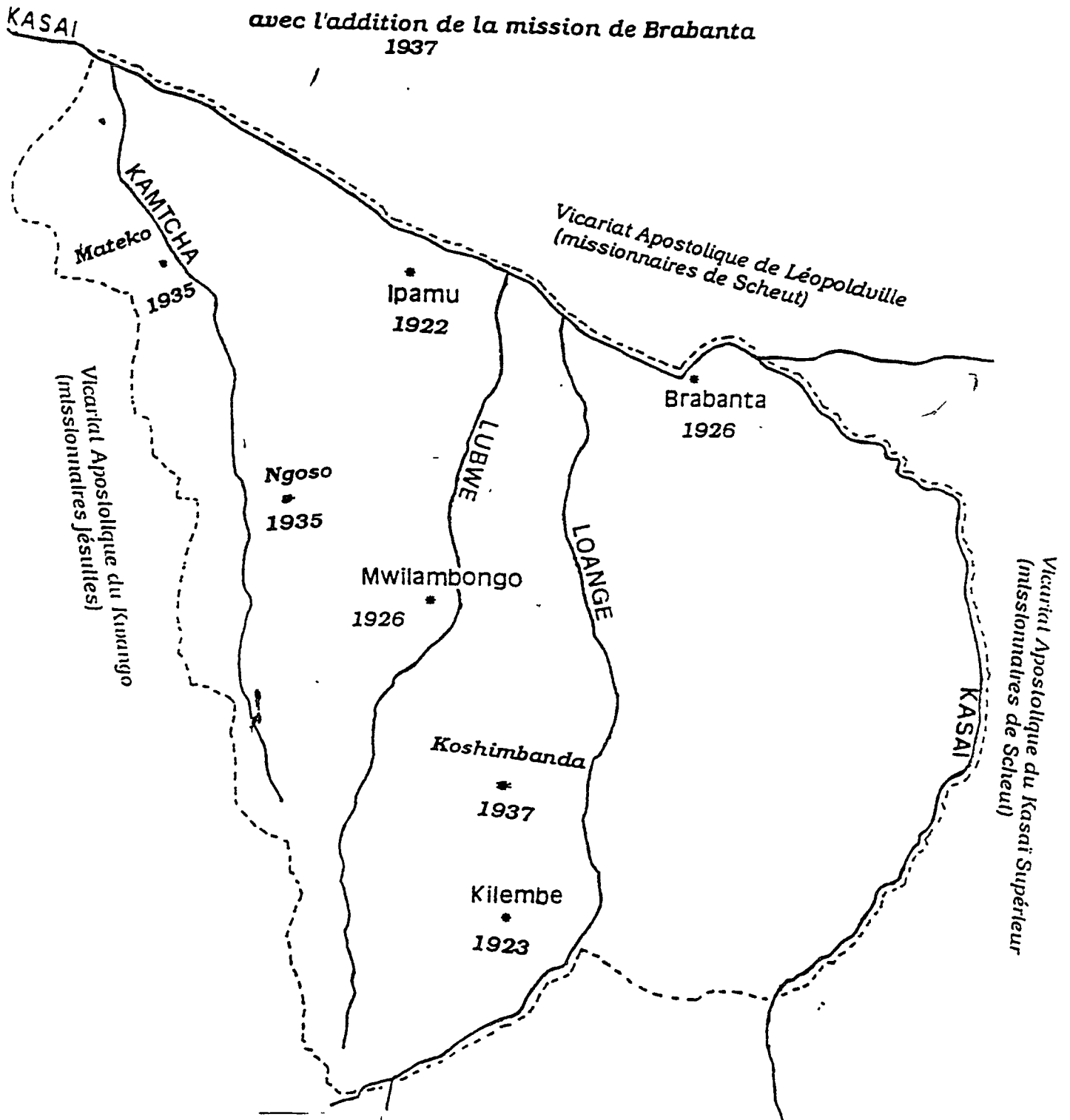
²⁴ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo ...*, pp. 43-44.

²⁵ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...*, p. 41.

CARTE 10

PREFECTURE D'IPAMU

avec l'addition de la mission de Brabanta
1937



Source : (Carte réalisée par Ph. De HARVENG, omi
Velaines, décembre 1993)

apostolique du Congo, Mgr Dellepiane²⁶ et par Mgr Van Hee, vicaire apostolique du Kwango. Ainsi avec la double acquisition de la rive gauche de la Kamtsha et la partie héritée des Scheutistes, tout s'arrangeait déjà pour les Oblats de Marie Immaculée. « C'est le 13 avril 1937 que le territoire de Mission d'Ipamu fut érigé en Préfecture [Carte 10] , et c'est le 11 juin de la même année que le Père Bossart est nommé Préfet²⁷ » sous le pape Pie XI [1922 -1939] :

Au moment de l'érection d'Ipamu en préfecture apostolique, les statistiques indiquaient 7 stations de missions, 25 localités desservies par un ou des catéchistes, 29 religieux et 18 religieuses, 463 catéchistes, 1 968 chrétiens, 13 194 catéchumènes, 4 063 familles chrétiennes, 6 799 enfants de chrétiens, 1 030 baptêmes d'enfants, 1 205 baptêmes d'adultes et 426 mariages célébrés. La collaboration des religieuses était active à Brabanta avec 6 soeurs de Saint Vincent de Paul d'Oostacker; à Mwilambongo et à Ipamu avec les soeurs de Saint François de Sales qui comptaient 8 religieuses; à Kilembe, les soeurs Annonciades de Heverlee avec 4 religieuses qui venaient d'arriver depuis peu²⁸.

Voici les grandes lignes du rapport que Mgr Bossart donnait de la préfecture d'Ipamu : à l'érection de la préfecture d'Ipamu, on comptait 24 Oblats dont 20 Pères et 4 Frères. L'esprit apostolique des religieux et des religieuses est excellent. Il y avait 2 188 baptêmes, 799 enfants de parents chrétiens. Au 30 juin 1937, on dénombrait 17 000 baptisés sur une population de 32 000 habitants. 3 549 familles chrétiennes constituaient le gage de stabilité et de prospérité future; 187 297 communions pascales, et 15 719 catéchumènes dont les élèves du primaire également. Il existait déjà 300 écoles rurales renfermant 16 057 élèves. Au plan social, les religieuses se dévouaient pour le soin des malades à Ipamu, à Kilembe et à Mwilambongo. La maternité d'Ipamu deviendra opérationnelle en 1948²⁹. Parmi les difficultés, on notait l'influence des protestants, le climat à la fois chaud et débilitant de la préfecture, le manque des religieuses et des frères coadjuteurs, et l'absence des bâtiments en durable³⁰. Les projets initiaux tournaient autour de l'extension de la partie-est de la préfecture en ouvrant des écoles, l'augmentation des écoles pour former les catéchistes, l'éducation des filles et le soin des malades, l'encadrement des garçons désireux de se consacrer à Dieu et la construction des édifices définitifs³¹.

Tout en demeurant vice-provincial, le père Eudore Hubert gardera sa modestie habituelle et fera le déplacement pour Brabanta en compagnie du père Joseph Picard. Peu après, il

²⁶ Lorsque Mgr Dellepiane était délégué apostolique du Congo depuis 1929, il milita en faveur de l'africanisation de la hiérarchie tant au Rwanda-Urundi qu'au Congo-Belge.

²⁷ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...* , p. 39.

²⁸ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...* , p. 59.

²⁹ BOSSART, Alphonse (Mgr), " Préfecture Apostolique d'Ipamu ". Rapport sur la Mission pour l'année 1936-1937, dans *AGOR*, Rome, Maison générale (1937), pp. 1-2.

³⁰ BOSSART, Alphonse (Mgr), " Préfecture Apostolique d'Ipamu ... ", p. 3.

³¹ BOSSART, Alphonse (Mgr), " Préfecture Apostolique d'Ipamu ... ", p. 4.

acceptera volontiers de remplacer Mgr Bossart³² à Brabanta en tant que curé de paroisse. C'est là, du reste, qu'il passera le reste de ses jours jusqu'à sa mort le 25 août 1962 après 24 ans de ministère à Brabanta. Il y sera inhumé en toute dignité. Né à Bastogne en 1888, il fut ordonné prêtre séculier du diocèse de Namur (Belgique) avant d'entrer chez les Oblats. Il fut envoyé comme missionnaire au Basutoland avant de rejoindre les pères Hubert Eudore et Joseph Picard au Congo-Belge. Il fut successivement curé à Mwilambongo, puis curé à Brabanta avant de devenir préfet apostolique d'Ipamu. Ordonné évêque, il a travaillé comme vicaire apostolique d'Ipamu de 1948 à 1958; il mourut à Ipamu le 3 mars 1963 et c'est là qu'il fut inhumé.

Pour certaines des personnes que nous avons questionnées à son sujet, « Mgr Bossart faisait consciemment son devoir; il fut un bon pasteur ». Pour d'autres, « il aimait plus le Nord que le Sud à cause probablement de la révolte pende de 1931. Toutefois, il ne considérait pas moins aussi le Centre³³. » Il reste donc, jusqu'à aujourd'hui, l'objet d'une certaine controverse.

Il convient de souligner que depuis le temps du père Eudore Hubert, l'apostolat se faisait au chef-lieu de la mission sous la responsabilité du père-curé et dans les villages par le père itinérant. Partout, on pouvait dénombrer des *mavula* ou fermes-chapelles comme pour les Jésuites, à la périphérie de chaque mission-mère. En général, le catéchuménat durait deux ans en plus des travaux bénévoles à la mission. À cette époque-là, les missionnaires formaient rapidement des chrétiens pour assumer le rôle des catéchistes. Trois missions importantes seront ouvertes, notamment : Mateko et Ngoso en 1935, l'une au Nord-Ouest et l'autre au Centre-Ouest tandis que Koshibanda sera fondée en 1937 au Sud de la préfecture d'Ipamu. Ce qui, lentement et sûrement ouvrait les autochtones à la civilisation européenne par l'entremise de l'éducation chrétienne. Ainsi, les Oblats essayaient d'appliquer les instructions des évêques du Congo - Belge et du Rwanda-Urundi. En bref, la préfecture d'Ipamu aura fonctionné ainsi de 1937 jusqu'en 1948 lorsque Ipamu devint vicariat apostolique.

3. LE VICARIAT APOSTOLIQUE D'IPAMU [1948-1959]

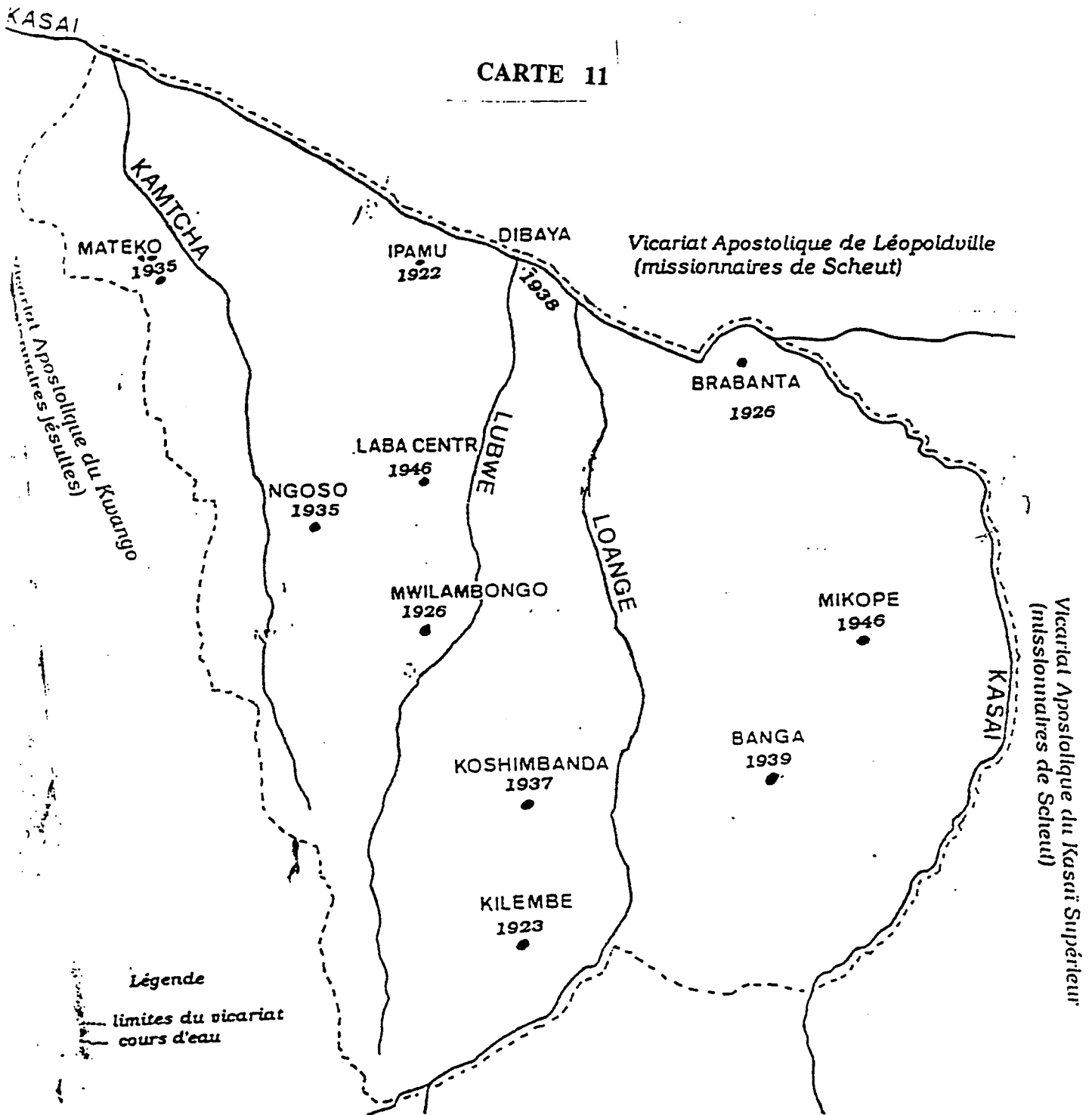
Pour saisir exactement l'évolution de la mission d'Ipamu, essayons d'en donner les grandes étapes. Car une mission évolue vers une préfecture apostolique et finalement vers un vicariat avant l'érection d'un diocèse. Aussi un préfet apostolique est nettement différent d'un vicaire apostolique. Le premier n'est pas évêque. En plus, le nombre de missionnaires et l'augmentation de chrétiens dans un pays de mission entrent souvent en ligne de compte :

³² Mgr Alphonse Bossart fut le premier Vicaire apostolique du diocèse d'Ipamu.

³³ *Entrevues* de membres du clergé réalisées en 1994-1995.

VICARIAT D'IPAMU 1948

CARTE 11



Source : (Carte réalisée par Ph. De HARVENG, omi
Velaines, décembre 1993)

On sait au terme de quel processus, observe Naz, la hiérarchie est instituée. Le pays non catholique dans lequel l'oeuvre de l'évangélisation est entreprise est dit mission ou station de mission, et il est placé sous l'autorité d'un personnage appelé simplement supérieur. Puis, lorsque la religion catholique a obtenu dans ce pays un nombre jugé suffisant d'adhésions, ledit pays est érigé en préfecture apostolique, sous l'autorité d'un préfet, dont la juridiction s'exerce dans des limites territoriales déterminées. Lorsque la religion catholique s'est développée davantage encore dans le territoire de la préfecture, soit par le nombre de ses adhérents, soit par le nombre des missionnaires, la préfecture est érigée en vicariat³⁴.

La Mission d'Ipamu dépendant de la province oblate de Belgique, ce fut le père Albers, provincial de Belgique, qui entreprit des démarches auprès du Saint-Siège pour l'érection du vicariat apostolique, après quelques inspections sur place où la mission fut jugée « une des plus belles de la Congrégation³⁵. » Le père Léo Deschâtelets, supérieur général, en fut informé le 20 février 1948.

Cette période connut la fondation de nombreux postes de missions afin d'étendre l'apostolat missionnaire dans tout le vicariat [Carte 11]. Avec l'effectif d'une quarantaine de missionnaires, la situation semblait déjà encourageante pour desservir désormais les sept missions déjà en pleine expansion.

À cette époque, cinq garçons étaient déjà en formation vers le sacerdoce tandis que soixante-cinq se trouvaient encore au petit séminaire de Laba. Sept cent quarante sept catéchistes aidaient bénévolement les missionnaires dans les villages. Six dispensaires fonctionnaient à merveille. Ils ne distinguent ni protestants, ni païens et catholiques. L'événement sensationnel et marquant du vicariat d'Ipamu³⁶ fut, sans conteste, les ordinations sacerdotales des deux premiers Noirs, Sheta Bartholomé³⁷ et Bangabanga³⁸ Valère, le 7 août 1949 à Idiofa. Un autre fait non moins important fut la nette séparation entre l'évêque, vicaire apostolique et le supérieur religieux vicarial. Mgr Bossart fut déchargé de sa fonction de supérieur religieux au profit du

³⁴ NAZ, R., *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un sommaire de l'histoire et des institutions et de l'état actuel de la discipline*, Fascicule XXV, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 1480.

³⁵ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...*, p. 46.

³⁶ PERON, Paul, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu (août - octobre 1950)*, Rome, Maison générale, 1951, p. 6.

³⁷ Originaire de la paroisse Kilembe et pende d'origine, l'abbé Sheta Bartholomé a été la bête noire des Oblats à cause de l'insurrection des Pende en 1931 contre l'administration publique. Après le massacre de trois Oblats en 1964, il tombera en disgrâce devant Mgr Toussaint, soupçonné d'avoir sensibilisé les Pende alors qu'il se trouvait en Belgique. Il vit présentement sa retraite à l'évêché d'Idiofa où il s'est installé depuis 1977.

³⁸ Originaire de la paroisse de Kalo et Iwel (Iori) d'origine, l'abbé Valère Bangabanga était le premier curé congolais au Vicariat. Il est, en plus, l'unique prêtre autochtone à avoir pris des initiatives au plan développemental du temps de Mgr Toussaint. Il a fondé la Société de Marie Immaculée (SMI) à Mangaï depuis 1980. C'est un institut de droit diocésain dont il est actuellement Supérieur général à Mangaï 1.

père Jean-Baptiste Adam. Pour marquer cette séparation des pouvoirs, le supérieur établit sa résidence à Ifwanzondo, dans une maison dont la propriété était spécifiquement oblate.

En séparant ainsi la charge du préfet apostolique et celle du supérieur religieux, la province oblate de Belgique voulait mieux aider Mgr Bossart à s'acquitter pleinement de sa lourde responsabilité, tandis que le supérieur religieux s'occupait uniquement des Oblats et de leurs problèmes spécifiques. En s'établissant à Ifwanzondo, il initia les jeunes missionnaires en provenance de l'Europe. Cette résidence provinciale, bâtie avec l'argent du vicariat des missions, deviendra désormais la propriété exclusive des Oblats³⁹. En distinguant les deux juridictions, on évitait ainsi le conflit des rôles entre les deux responsables.

En 1950, la Propagande accorda la partie Ouest de la Kamtsha au vicariat d'Ipamu. Ce qui conduisit à la fondation de Mokala en 1950 pendant que Kumukar et Emmaüs demeuraient de simples postes ou succursales. Pour *Kumukar* [Ste-Monique], selon le père Charles Simon, les missionnaires redoutaient les lions et les léopards dans la région et pourtant, ce poste avait été fondé par le père Joseph Ricaille bien avant Mateko. C'est ainsi que Mateko a été finalement choisi comme meilleur site dans la contrée. Tandis que Kumukar et Emmaüs sont situés dans le territoire *lori* [Iwel] compris entre les rivières Pio-Pio à l'Est et la Kamtsha à l'Ouest⁴⁰. Ce transfert de Kumukar à Mateko a retardé par le fait même l'implantation des écoles dans la région⁴¹. De son côté, le père Paul Penoy fondait le poste de St-Michel situé entre St-Paul et Mateko. Les cours se donnaient de la première à la troisième année afin que les brillants élèves aillent terminer leur école primaire à Mateko. C'est à Mateko, du reste, que Laurent Kapinga était chef catéchiste et instituteur, d'après le père Charles Simon⁴². Quant au père René Ricaille, il faisait la brousse de Kumukar avec résidence à Mbeo. Finalement, une école primaire complète fut ouverte à Mbeo jusqu'en septième année⁴³.

À son actif, l'histoire du vicariat d'Ipamu retiendra surtout la réorganisation de la pastorale en faisant appel aux laïcs, la création de l'École Normale de Mwilambongo en 1941; celle du Petit Séminaire d'Ipamu en 1947, lequel fut transféré un an plus tard à Laba. En plus, ce fut sous l'impulsion de Mgr Bossart que plusieurs nouveaux postes furent fondés comme

³⁹ PERON, Paul, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu ...*, pp. 8-9.

⁴⁰ *Interview* réalisée à Velaines (Belgique), le 18 juillet 1994.

⁴¹ Effectivement, c'est seulement en 1955 que la mission Mbeo sera fondée par le père Goguin qui desservait la brousse de Saint Paul [*Ishwi*] et des environs.

⁴² SIMON, Charles, *Interview* à Velaines, le 18 juillet 1994.

⁴³ Malheureusement, toute l'infrastructure a été détruite pendant la rébellion muléliste en 1964 de sorte que Mgr Toussaint décida d'en faire désormais un grand centre de développement populaire. Et en 1970, il fonda la paroisse de Kalo avant sa démission.

Banga-Banneux en 1940 pour endiguer la poussée protestante de Nyanga, Mikope et Laba central en 1946.

On le voit, Mgr Bossart pensait aussi bien à la formation du personnel enseignant au primaire, au rayonnement religieux du vicariat qu'à l'éclosion du clergé local. En plus, il tenait à prévenir la poussée des protestants dans son vicariat. Son dernier rapport soulignait sa satisfaction concernant l'accroissement des chrétiens, des écoles, des catéchistes, des missionnaires, un hôpital à Ipamu, des maternités et des vocations masculines quoique les vocations des filles végétaient encore⁴⁴.

4. LE DIOCÈSE D'IDIOFA : DES ORIGINES À 1970

4.1 Du vicariat d'Ipamu au diocèse d'Idiofa [1948-1960]

À la vérité, Mgr Toussaint est le bâtisseur de l'actuel diocèse d'Idiofa pour avoir transféré son siège épiscopal d'Ipamu à Idiofa depuis son élection à l'épiscopat. Voilà pourquoi, ce chapitre retracera les événements marquants de son épiscopat jusqu'à sa démission. Néanmoins, pour la commodité de notre étude, nous aborderons les six volets suivants : le passage du vicariat d'Ipamu au diocèse d'Idiofa, la brève présentation d'Idiofa, l'attitude des Oblats face aux Congolais, la pastorale diocésaine, la rébellion muleliste avec ses répercussions socio-religieuses et le développement progrès populaire. Ainsi nous donnerons un aperçu d'Idiofa aussi bien comme milieu social qu'ecclésial avant de relever l'attitude oblate comme telle face aux Noirs. Par la suite, nous montrerons combien la crise congolaise a eu un impact incommensurable dans la pastorale du diocèse d'Idiofa.

Parler du diocèse d'Idiofa, c'est souligner le rôle irremplaçable de Mgr René Toussaint dans l'évolution du vicariat d'Ipamu jusqu'à l'érection du diocèse d'Idiofa. En effet, il a connu l'éveil socio-politique des populations congolaises entre 1955 et 1960, année de la décolonisation civile. En outre, il était confronté au clergé séculier du vicariat, désireux de participer aussi bien au gouvernement qu'à la gestion du Vicariat. Il a vécu la rébellion de Pierre Mulele depuis janvier 1964 jusqu'en mai 1965. Par ailleurs, il a dû accepter les innovations des prêtres congolais dans les domaines scolaire et social.

Déjà, en qualité d'inspecteur des écoles, le père Toussaint avait prouvé ses qualités d'organisateur. Pour nombre de missionnaires, il fallait avoir un évêque moins sévère que Mgr

⁴⁴ BOSSART, Alphonse (Mgr), " Vicariat Apostolique d'Ipamu". Rapport pour l'année 1954-1955, dans *AGOR*, Rome, Maison générale, 1955, 5p.

Bossart. C'est ainsi qu'ils proposèrent la candidature du père Toussaint. S'il y a eu effectivement des consultations informelles du clergé congolais, le moins qu'on puisse constater, c'est que les choses semblaient aller de soi dans le vicariat d'Ipamu à cause du *jus commissionis* qui accordait la pleine gestion du diocèse aux Oblats⁴⁵. Les huit prêtres congolais connaissaient moins bien le père Toussaint. Minoritaires, leurs voix ne pouvaient certes pas dominer celles des missionnaires oblats.

À son avènement comme vicaire apostolique, Mgr Toussaint avait trouvé quelques collaborateurs dont, « 80 missionnaires Oblats, 8 prêtres congolais et 1 prêtre séculier du diocèse de Malines, 6 Frères scolastiques Oblats au Basutoland, 12 Frères convers oblats et 40 religieuses européennes⁴⁶. » Pour Mgr Toussaint, en raison de son expérience et de ses antécédents, l'enseignement était le moyen privilégié pour l'action pastorale des Oblats au vicariat d'Ipamu.

Après deux ans d'expérience apostolique à la tête du vicariat, le père Toussaint avait désormais une vision globale de l'ampleur du travail d'évangélisation encore à faire. Ainsi va-t-il va promouvoir l'établissement de plusieurs chapelles-écoles à travers le vicariat jusqu'à sa consécration épiscopale :

Chapelles - écoles [...] seront maintenues dans tous les villages. Elles sont confiées à un ou deux catéchistes-instituteurs qui donnent les cours du 1er degré aux enfants et préparent les catéchumènes (postulat). Ces chapelles-écoles assurent la présence de l'Église dans tous les villages. Succursales centrales : dans le cadre de chaque territoire de mission, on choisira les centres importants pour y organiser des succursales centrales par rayon de 5 à 6 Km de manière à rattacher toutes nos chapelles-écoles à l'une ou l'autre que nous organiserons : [...] le catécuménat proprement dit pour les adultes mariés [...] surtout organisation de toute la vie chrétienne des villages desservis par cette succursale⁴⁷.

Le père Paul Peron écrivait avec satisfaction lors de sa visite canonique en 1950 que le vicariat d'Ipamu comptait déjà « 51 578 catholiques et 8 854 catéchumènes pour une population qui dépasse 400 000 âmes⁴⁸. » À son tour, le père Lucas Sinforiano admirera en ces termes l'augmentation des adhésions au christianisme en 1958 :

⁴⁵ D'après les instructions en vigueur depuis la fondation de la Propagation de la foi en 1622, le droit d'évangélisation était accordé à un institut missionnaire ou à une congrégation en vue de s'occuper seulement d'un territoire déterminé. À ce titre, les Oblats collaboraient avec les Jésuites suivant le contrat passé entre les deux familles religieuses en 1931 : Mgr Sylvain Van Hee et le père Eudore Hubert.

⁴⁶ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", pp. 1-2.

⁴⁷ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", p. 5.

⁴⁸ PERON, Paul, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu (août - octobre 1950, Rome, Maison générale, 1951, p. 6.*

Les statistiques nous disent qu'il ne s'agit pas tout simplement d'une impression, mais que nous sommes devant une lourde mais, en même temps, heureuse réalité. Comparons tout simplement sur quelques points, les statistiques de 1950 et celles de 1958 : [en] 1950, [on comptait] 300 000 païens, 61 765 catholiques, 8 675 catéchumènes, 2 586 baptêmes d'adultes et 2 369 baptêmes d'enfants [tandis qu'en] 1958, 217 864 païens, 139 015 catholiques, 25 050 catéchumènes, 7 712 baptêmes d'adultes et 7 323 baptêmes d'enfants. [...] 40 276 communions pascales en 1950 [tandis que l'on en comptera] 83 620 en 1958 [...] ⁴⁹.

L'augmentation du nombre des chrétiens montre à suffisance que le vicariat tendait déjà à devenir une chrétienté importante. Pour sa part, dans son rapport, Mgr Toussaint notera que sur une population globale de 397 500 habitants, le nombre des conversions passa de 125 953 en 1957 à 139 015 en 1958. Ce qui donnait un accroissement de 13 062 chrétiens, l'année même où Mgr Toussaint entra en fonction. Chaque paroisse essayait de décentraliser davantage son action pastorale afin de garder un contact plus étroit avec les nouveaux convertis et surtout en encourageant les catéchumènes à persévérer⁵⁰.

Au plan des mouvements apostoliques, Mgr Toussaint notait avec satisfaction la vitalité de la Légion de Marie avec 65 *praesidia* en 1958 regroupant 1 168 membres, tous adultes. Le Vicariat comptait beaucoup sur leur zèle afin de raviver la vitalité de régions entières. En plus, pour les jeunes filles et garçons, le mouvement Xavériens était déjà opérationnel dans 14 postes de mission. Dans les écoles primaires, on comptait déjà 32 148 garçons et 15 622 filles, soit 12% de la population. Dans le même temps, l'enseignement du petit séminaire était dispensé de manière paritaire avec celui du programme européen et même avec celui des collèges congolais. Petit à petit, le mouvement familial encadrait les nouveaux mariés dans les villages alors qu'à côté, des cercles d'évolués s'ouvraient à Brabanta, à Dibaya, à Idiofa et à Mangaï. Ces cercles aidaient les évolués à savoir prendre une position chrétienne dans les nombreux problèmes auxquels ils étaient confrontés. De leur côté, les religieuses rassemblaient des femmes mariées chaque semaine dans des centres sociaux pour leur apprendre la couture, l'éducation familiale, l'agriculture moderne⁵¹.

À l'opposé, la situation matérielle du vicariat n'a jamais été prospère, voire, est toujours demeuré précaire. En plus de leurs maigres contributions financières, les chrétiens et les catéchumènes construisaient bénévolement les églises et les autres bâtiments de mission⁵². Pour l'exercice 1957 - 1958, Mgr Toussaint soulignait déjà que le vicariat ne pouvait compter que sur

⁴⁹ SINFORIANO, Lucas, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu (15 mars - 15 juillet 1958)*, Rome, Maison générale, 1958, p. 4.

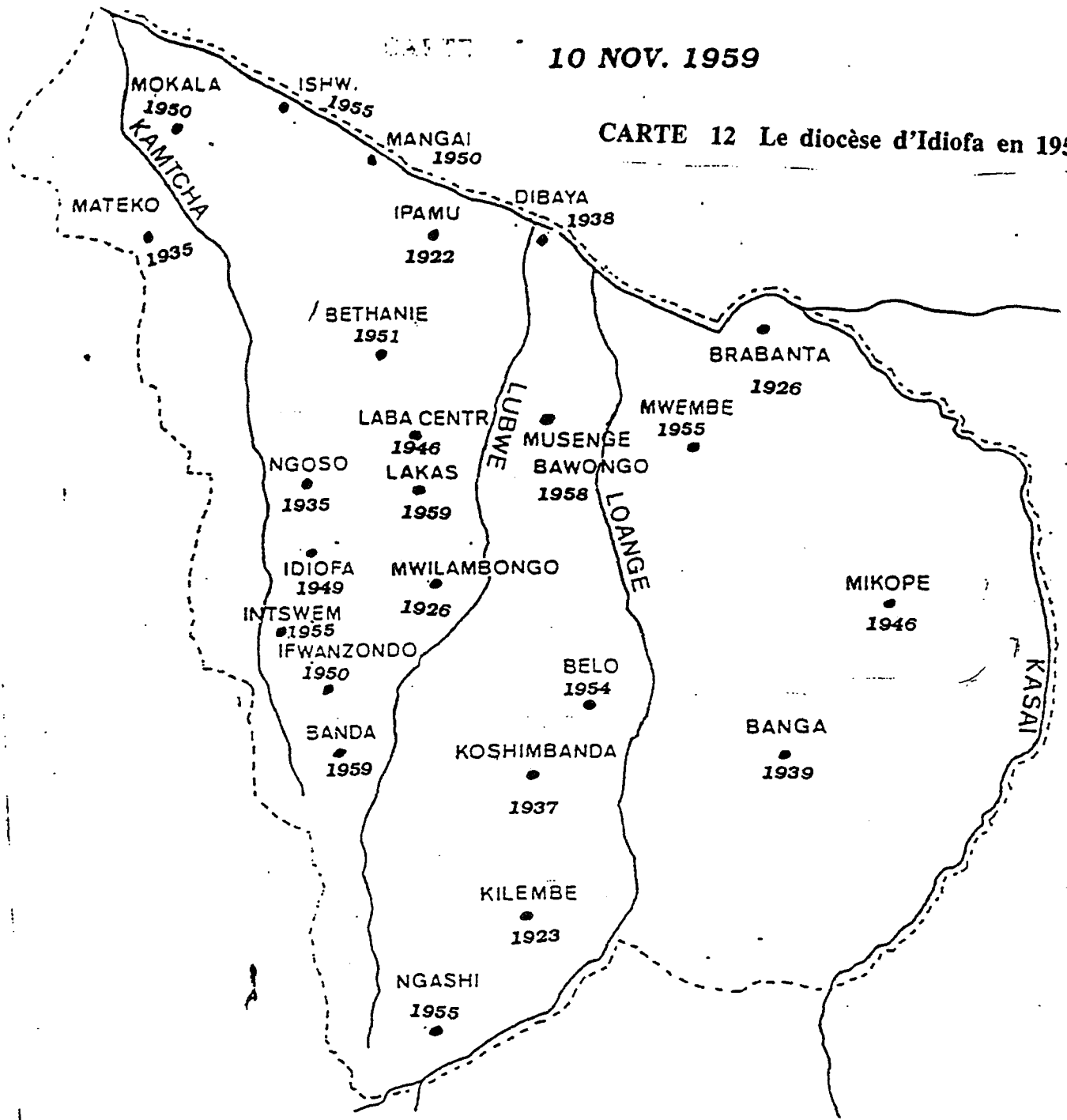
⁵⁰ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", (1958), pp. 3 - 4.

⁵¹ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", pp. 6-8.

⁵² TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ". Rapport pour l'année 1955-1956, dans *AGOR*, Rome, Maison générale, (1956), p. 3.

10 NOV. 1959

CARTE 12 Le diocèse d'Idiofa en 1959



Source : (Carte réalisée par Ph. De HARVENG, omi
Velaines, décembre 1993)

les subsides des Œuvres Pontificales afin d'assurer le fonctionnement des diverses œuvres. Ce qui, en partie, entravait le travail apostolique et même la construction des nouveaux édifices dans les postes de station⁵³.

Pour tout dire, bien que le personnel missionnaire était encore trop peu nombreux au vicariat, Mgr Toussaint put composer avec ceux qui travaillaient déjà au Congo. C'est alors que les religieuses jouèrent un rôle très important dans l'encadrement des filles encore en formation et surtout des femmes mariées. À travers tout le vicariat, seul l'hôpital d'Ipamu fonctionnait déjà tandis qu'à Kilembe, à Idiofa et à Brabanta, les religieuses aidaient également dans les maternités-dispensaires. Pour Mgr Toussaint, l'action scolaire et sociale allait de pair dans la mission évangélisatrice du vicariat.

4.2 L'érection du diocèse d'Ipamu [10 novembre 1959]

Mgr René Toussaint signait le 15 avril 1960 comme évêque d'Ipamu⁵⁴ bien que résidant encore à Idiofa. Pour comprendre le contexte de cette nomination, il convient de rappeler certains éléments de l'histoire de l'érection de la hiérarchie au Congo Belge. Les trois premiers évêques autochtones furent nommés avant l'indépendance du pays, un certain vent de décolonisation favorisant sans doute déjà l'africanisation de l'Église⁵⁵ [Carte 12]. Premier évêque autochtone, Mgr Pierre Kimbondo fut d'abord vicaire apostolique auxiliaire du vicariat de Kisantu puis évêque du diocèse de Kisantu (18 novembre 1856-12 juillet 1877). Viendra ensuite Mgr Nkongolo (25 avril 1959-1992, vicaire apostolique de Luebo dans le Kasai occidental. Puis Mgr Joseph-Albert Malula (20 septembre 1959-14 juin 1989). De ces trois premiers évêques, le cardinal Malula fut le plus influent, avant et après l'indépendance nationale, par ses prises de position encourageant déjà la *congolisation* de l'Église tout comme celle des cadres politiques.

L'année 1961 marquera un événement de grande importance pour la jeune Église du Congo. Les évêques avaient tenu leur réunion quinquennale, du 20 novembre au 2 décembre 1961, à Léopoldville, sous la présidence de Mgr Félix Scalais, archevêque de Léopoldville. De fait, au Congo, les réunions des évêques ont commencé en 1945 et ont eu lieu encore en 1951,

⁵³ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", (1958), p. 3.

⁵⁴ On peut lire *Acta et documenta...* 1960, p. 146. Voir *Annuario Pontificio pour l'année 1970*, Città del Vaticano, Tipographia poliglotta vaticana, 1970, p. 206; *Annuario Pontificio pour l'année 1971*, Città del Vaticano, Tipographia poliglotta, 1971, p. 206 et *Annuario Pontificio pour l'année 1978*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1978, p. 326.

⁵⁵ ROELANDT, Robert, « Où en est l'Église du Congo? », dans *Études*, 306 (1960), pp. 352-353. On pourrait lire aussi UGEUX, Bernard, *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, p. 9 et DE SAINT MOULIN, Léon, « Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale... », p. 547

puis en 1961. Pour les évêques, l'Église n'est pas suffisamment enracinée au Congo à cause de plusieurs raisons : la nature transcendante du message, la présentation du message par des missionnaires non-africains et la présentation du message à l'heure de l'affrontement des civilisations. Le Congo comptait déjà 39 circonscriptions ecclésiastiques, dont 7 préfectures. En effet, le Congo aura de nouveaux évêques locaux en 1961 : Simon Nzita, à Matadi, Louis Nganga à Lisala et Alexandre Mbuka-Nzundu à Kikwit, tous étant des auxiliaires tandis que Jacques Mbali était déjà titulaire à Buta⁵⁶.

Au diocèse d'Idiofa, ce fut un événement beaucoup plus particulier : les ordinations sacerdotales des deux premiers prêtres oblats congolais dont Paul Macréam et Vincent Kasay⁵⁷.

4.3 Le transfert du siège épiscopal à Idiofa [20 juin 1960]

Le nouvel évêque tenait à imprimer son organisation au vicariat d'Ipamu. Comme il demeurerait à Idiofa, sa décision ne se fit pas attendre. Pour lui, l'heure était venue de réaliser son plan de travail apostolique indépendamment de son prédécesseur, à telle enseigne qu'il opérera de grands changements. D'après les documents en notre possession, nous ne sommes pas en mesure d'établir clairement la procédure que Mgr Toussaint avait suivie en vue de consultations⁵⁸. En raison des limites de notre information, nous ne sommes pas en mesure de vérifier s'il y a eu ou non consultations. Néanmoins l'histoire du diocèse d'Idiofa confirme ce changement capital de manière analogue : « Quand Mgr René Toussaint sera nommé évêque, le Vicariat Apostolique d'Ipamu revêt, le 10 novembre 1959, le statut du diocèse. Le 20 juin 1960, le siège de ce nouveau diocèse est transféré d'Ipamu à Idiofa. D'où l'appellation DIOCÈSE D'IDIOFA⁵⁹ [sic]. » Mais, on notera ce changement dans le rapport de Mgr Toussaint à la Propagande en 1961⁶⁰. Ce changement ne se fera toutefois pas sans heurts.

Dans ce sens, le transfert du siège épiscopal à Idiofa fut l'une des grandes innovations qu'il apporta au Vicariat dès le début de son épiscopat. Par égard pour l'évêque, la population

⁵⁶ RIBAU COURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...* p. 233.

⁵⁷ RIBAU COURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...* pp. 232-233.

⁵⁸ Il s'agit de rapports que Mgr Toussaint avait envoyés à la Propagande entre 1957 et 1961.

⁵⁹ Diocèse d'Idiofa, *L'évêché d'Idiofa*, 1988, p. 3. Ce texte a reçu l'approbation de Mgr Biletsi.

⁶⁰ Le 5 octobre 1959, Mgr Toussaint signera en qualité du Vicaire apostolique d'Ipamu tandis que le 15 septembre 1961, comme Évêque d'Idiofa. On peut vérifier dans *Acta et documenta...*, 1961, pp. 146-147.

du Nord dans la région de Mangai-Mateko ne réagit pas officiellement. De son côté, Mgr Toussaint justifiait ainsi ce transfert :

La résidence du Vicariat se trouve actuellement à Idiofa (Kikwit). Le choix de cette résidence comme siège du Vicariat se justifie du fait qu'Idiofa se trouve au centre du Vicariat; c'est également le chef-lieu du territoire et le centre pour toutes les communications. Ipamu avait été choisi comme centre au moment où tous les transports et les communications se faisaient par bateau (fleuve Kasai). Cette mission a perdu beaucoup de son importance du fait qu'elle a engendré 6 nouvelles fondations et elle ne compte plus actuellement qu'une population totale de 12 000 habitants. Le centre d'Idiofa est le centre le plus peuplé du Vicariat. S. E. Monseigneur Bossart, Vicaire Apostolique démissionnaire s'est retiré dans son ancienne résidence d'Ipamu⁶¹.

Un ancien missionnaire partage l'avis de Mgr Toussaint. Pour un autre, « lors du transfert, Idiofa n'était ni centre administratif ni centre missionnaire. C'est grâce à Mgr Toussaint que le centre d'Idiofa va s'agrandir et prendre plus d'importance⁶². » Pour opérer ce transfert, le nouvel évêque a dû user simplement de ses prérogatives épiscopales devant la population d'Ipamu au Nord, du reste, assez pacifique et respectueuse envers l'autorité. Quelle que soit la logique qui sous-tend cette décision, on est étonné que le nouvel évêque ait oublié les susceptibilités ethniques présentes au Vicariat. En outre, il est bon de noter que certains différends avaient précédé ce transfert : le zèle apostolique des prêtres congolais désireux de participer au gouvernement et à la gestion de leur Vicariat, le climat malsain qui a entouré la nomination de l'abbé Crispin Izia comme vicaire général⁶³ et le mépris affiché des Oblats belges à l'égard des Congolais : prêtres et laïcs. Comme les relations empiraient entre le clergé autochtone et l'évêque, d'une part, et, d'autre part, entre l'évêque et son Vicaire général, Mgr Izia, les populations du Nord interpréteront plus tard cette décision de transférer au centre du nouveau diocèse comme un favoritisme doublé d'injustice aux dépens du Nord⁶⁴.

Ce sentiment avait même poussé les intellectuels du Nord, surtout les Bangoli à réclamer la scission d'Idiofa tant au niveau ecclésiastique qu'au niveau administratif. C'est ainsi que, dès l'aube de l'indépendance, soit en 1962, les démarches officielles avaient déjà été entreprises. À travers cette amertume ethnique, reconnaissons plutôt une tendance normale à vouloir participer à la gestion du jeune diocèse. Car le nord du diocèse d'Idiofa actuel est une région de savanes herbeuses et regorge de rivières très poissonneuses en plus d'être navigables. Forts de ces

61 TOUSSAINT, René Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", p. 1. Son rapport pour l'année 1955-1956 à la Propagande avait déjà donné les mêmes éléments tant au niveau pastoral qu'à celui de l'enseignement primaire au Vicariat.

62 *Interview cit.*

63 *Annuario Pontificio per l'anno 1964*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1964, p. 190.

64 Pour les populations du Nord, le déplacement du siège épiscopal à Idiofa créa un malaise et un sentiment de frustration. Voir TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité en pastorale missionnaire dans le Diocèse d'Idiofa*, Mémoire de Licence en Catéchèse et en Pastorale à Lumen Viatae (Belgique), 1973, p. 58.

diverses ressources, les hommes politiques du Nord réclamèrent la séparation avec Idiofa. À sa manière, Benoît Verhaegen décrit cette situation au diocèse d'Idiofa :

La province du Kwilu fut créée par la loi du 14 août 1962. Ses frontières sont celles du district du Kwilu, situé dans la partie orientale de l'ancienne province de Léopoldville. Elle comprenait cinq territoires : Kikwit, Idiofa, Gungu, Masi-Manimba, Banningville, qui furent transformés en *préfectures* par l'édit organique n° 4 du 13 mai 1963. Une sixième préfecture, celle de la Kamtsha-Loange, fut créée en juin afin de rencontrer les tendances particularistes des Bangoli, dont les chefs coutumiers et les élus n'avaient accepté de se rallier à la province du Kwilu que moyennant l'assurance qu'une subdivision administrative nouvelle serait installée. La création d'une nouvelle préfecture satisfaisait également les Badinga qui s'estimaient brimés par les Bambunda⁶⁵.

Le diocèse d'Idiofa actuel est l'oeuvre de Mgr Toussaint. Pour notre part, nous pensons que le transfert du siège épiscopal d'Ipamu à Idiofa a réveillé le démon des divisions géopolitiques, car rien ne pourrait mieux expliquer les tensions actuelles. Avant, les ethnies se fréquentaient sans trop de susceptibilité et de suspicion, bien qu'en respectant leurs différences culturelles et linguistiques.

Pour les nouveaux chrétiens, vivre à Idiofa signifiait changer de standing de vie, se retrouver dans un centre en pleine extension et obtenir parfois de l'emploi chez les missionnaires européens. Effectivement, avec le garage, le jardin, la menuiserie, la porcherie, les emplois se créaient facilement pour les habitants de la région chez les missionnaires oblats. C'est ici qu'il faut souligner toute l'importance que revêtent les services centraux du jeune diocèse d'Idiofa. Quant aux catéchistes, ils rendaient service comme bénévoles, certains comme catéchistes-instituteurs dans les villages. Mais, en général, la vie chrétienne des fidèles était régulière parce qu'ils respectaient les fêtes d'obligation, telles que Noël, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte et l'Assomption. Chaque jour, les chrétiens organisaient les prières du matin et du soir, parfois également le chapelet, les vêpres ou les complies. Bien souvent, le chef-lieu de chaque paroisse était bondé de monde pour la pénitence d'avant Pâques.

Les gens quittaient leurs villages pour aller rejoindre les prêtres à la station centrale où la messe était célébrée. Car, pour les chrétiens, communier régulièrement les aidait à mieux se distinguer de païens et surtout de se renouveler sans cesse. Par ailleurs, la vie apostolique favorisait l'adhésion des adultes dans la Légion de Marie et dans le mouvement familial. Ce dernier s'occupait spécialement de femmes mariées. Tandis que les jeunes, filles et garçons étaient encadrés dans le mouvement des Xavériens à travers tout le diocèse.

⁶⁵ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo*, T.1, Bruxelles, CRISP, 1966, p. 37.

5. Brève présentation d'Idiofa

Ainsi, cette présentation donnera d'abord une vue panoramique d'Idiofa dans ces diverses acceptions. Ensuite, nous offrirons une présentation des traits saillants du diocèse d'Idiofa au plan purement ecclésiastique avec ses corollaires.

5.1 Idiofa comme milieu social et lieu

Nous traiterons d'abord du village Idiofa, ensuite du territoire d'Idiofa et enfin de la cité d'Idiofa. Ces trois échelons se complètent chronologiquement pour une meilleure intelligibilité de notre présentation.

5.1.1 Le village Idiofa

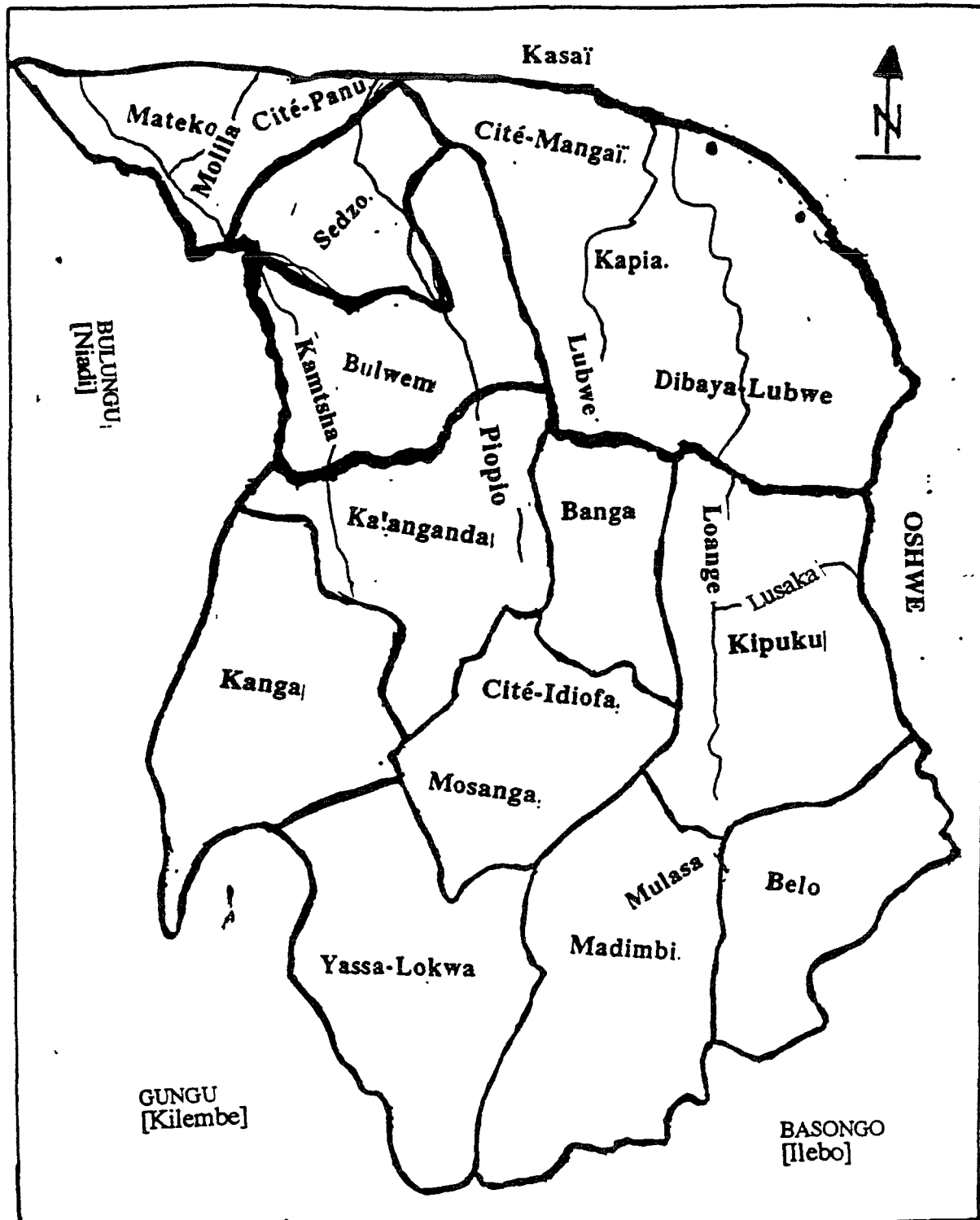
Selon nos investigations, le nom *Idiofa* provient de la déformation du nom *Eliob* ou *Elio-Dio*, lequel signifie *Village à problème*⁶⁶. Le village *Eliob* ou *Eliop* existait depuis longtemps. On le situe à près de 121 Km de la commune portuaire de Mangaï, au Nord, et à 150 Km de la mission Kilembe au Sud. La région est sablonneuse et les gens cultivent surtout la brousse pour le millet et le manioc, contrairement aux gens du Nord plus spécialisés dans l'élevage caprin, ovin et bovin. Les Babunda conservent leurs affinités alimentaires avec les Bapende, leurs voisins immédiats, même pour l'élevage porcin. À côté du village *Eliob* existaient d'autres villages tels que Manding, le camp des Enseignants, le camp Bumbana, la mission reliée à la prison centrale, le camp de la Compagnie du Congo Belge [CCB]. Idiofa est taxé de village à problème, probablement en raison des nombreuses guerres interethniques, voire aux conflits intraclaniques qui s'y sont déroulées.

Par ailleurs, le conflit du groupement Ambun-Lubwe entre *Mbimbi* et *Kilutu*, deux chefs de groupement autochtones, aboutit à la victoire du chef Kilutu entre 1903-1910. Ainsi, préféra-t-il octroyer un lopin de terre aux Belges afin d'obtenir leur appui et, probablement, d'autres faveurs. C'est alors qu'il céda la concession située à proximité de la Compagnie du Congo Belge [CCB] aux Européens⁶⁷. Comme on peut s'en douter, la présence des Belges attira maints indigènes à Idiofa qui pour trouver un emploi qui pour s'adapter au style de vie européen.

⁶⁶ Nous avons travaillé à Idiofa de septembre 1988 en octobre 1992.

⁶⁷ Depuis quelques années, cette compagnie est devenue Société Agro-Industrielle du Kwilu, [S.A.I.K.] mais elle travaille au ralenti, faute de rigueur dans la gestion humaine et matérielle.

CARTE 13 Le territoire d'Idiofa



Source : Conférence Nationale Souveraine ...,1991-1992

5.1.2 La cité d'Idiofa

La cité d'Idiofa contemporaine est un rassemblement des petits villages environnants dont Idiofa-village, Manding, le camp des enseignants, la zone territoriale, la mission, c'est-à-dire les centrales des filles et des garçons, la procure, l'évêché, le collège Notre-Dame, l'hôpital et la concession de la CCB. Par conséquent, les travailleurs de la CCB et de la procure, spécialement ceux du garage ou de la construction, les menuisiers, les enseignants, les militaires, la population scolaire et les malades augmentaient le nombre d'habitants à Idiofa. Car, non seulement le petit commerce se développait mais aussi les visites et autres relations favorisaient davantage l'extension de la cité d'Idiofa. En fait, l'Ordonnance-Loi n° 170 - AIMO du 20 juillet 1945 en précise le gouvernement :

[...] la cité indigène était l'agglomération extra-coutumière que le gouverneur provincial pouvait ériger comme telle et dont il déterminait les limites. Elle était administrée par l'Administrateur territorial, ou son délégué, assisté, si le gouverneur provincial l'estimait nécessaire, d'un chef de cité, d'un chef adjoint, de chefs de quartier et éventuellement d'un conseil de cité⁶⁸.

Cependant, l'État se réservait le loisir de distribuer des parcelles aux habitants, par le truchement de l'autorité territoriale en charge du centre. Voilà pourquoi, à la longue, la cité d'Idiofa devint une entité autonome au même titre que les différents secteurs du territoire d'Idiofa. Néanmoins, la cité d'Idiofa était subdivisée en six quartiers : N'Gompos, Mapela I, Mapela II, Ebaa, Zaïre, Mobutu jusqu'en 1965. Toutefois, Idiofa-village peut être compté comme un quartier autonome dans la mesure où il dépend encore d'un même chef de terre qui, souvent, revendique ses droits traditionnels. De cette manière, on peut affirmer que la cité d'Idiofa est la réunion de sept quartiers jadis autonomes.

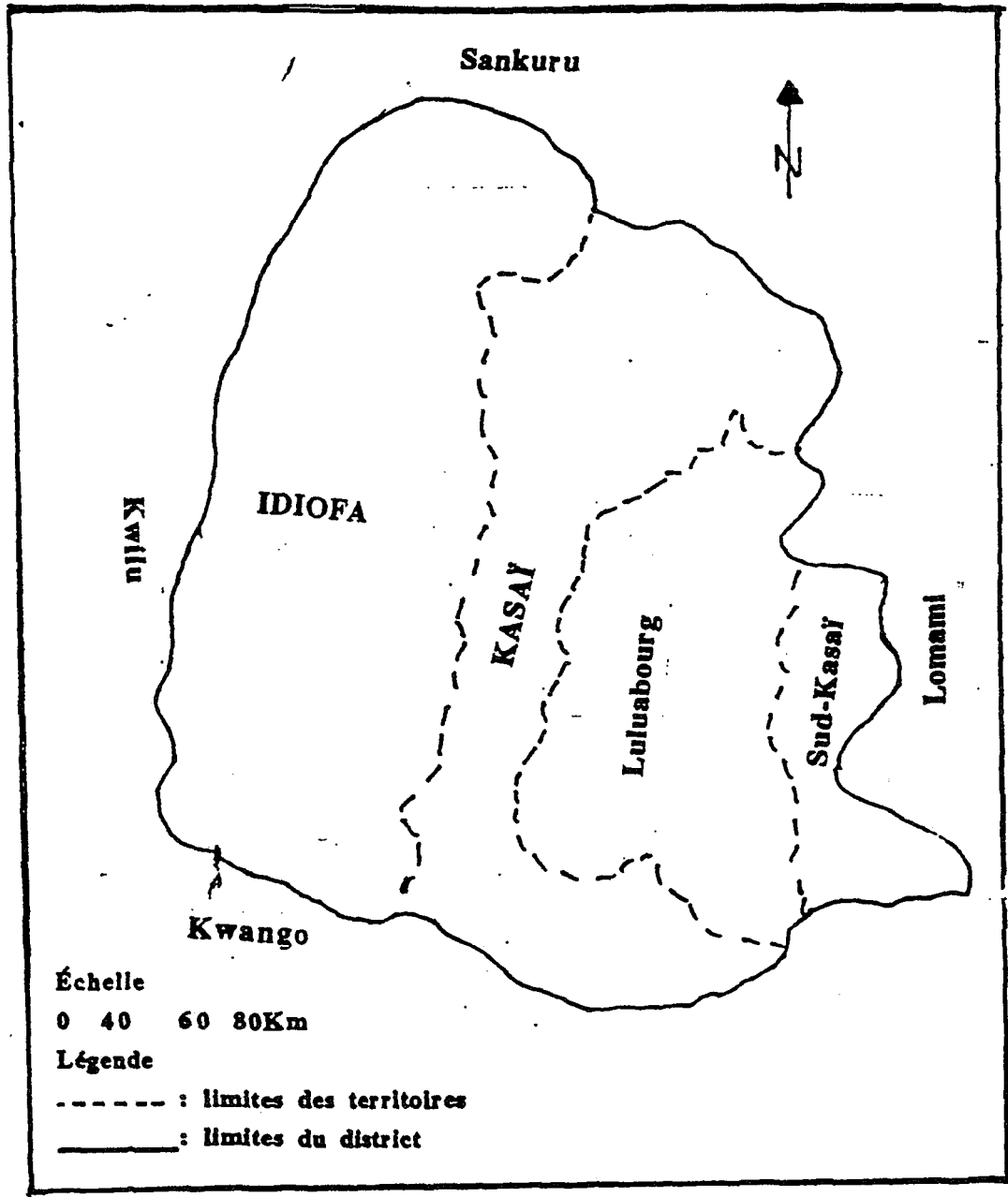
Ajoutons que c'est l'unique région où les intellectuels reviennent facilement oeuvrer pour y investir leurs énergies, après les études supérieures ou universitaires. C'est là, à nos yeux, une des forces de la région centrale du diocèse d'Idiofa. De cette manière, ils contribuent à au développement d'Idiofa, spécialement dans le domaine de l'enseignement.

5.1.3 Le territoire d'Idiofa

Le transfert du chef-lieu du territoire de Mulasa à Idiofa permit un développement rapide de la cité d'Idiofa. La **carte 13** nous présente ce territoire d'Idiofa dans ses subdivisions

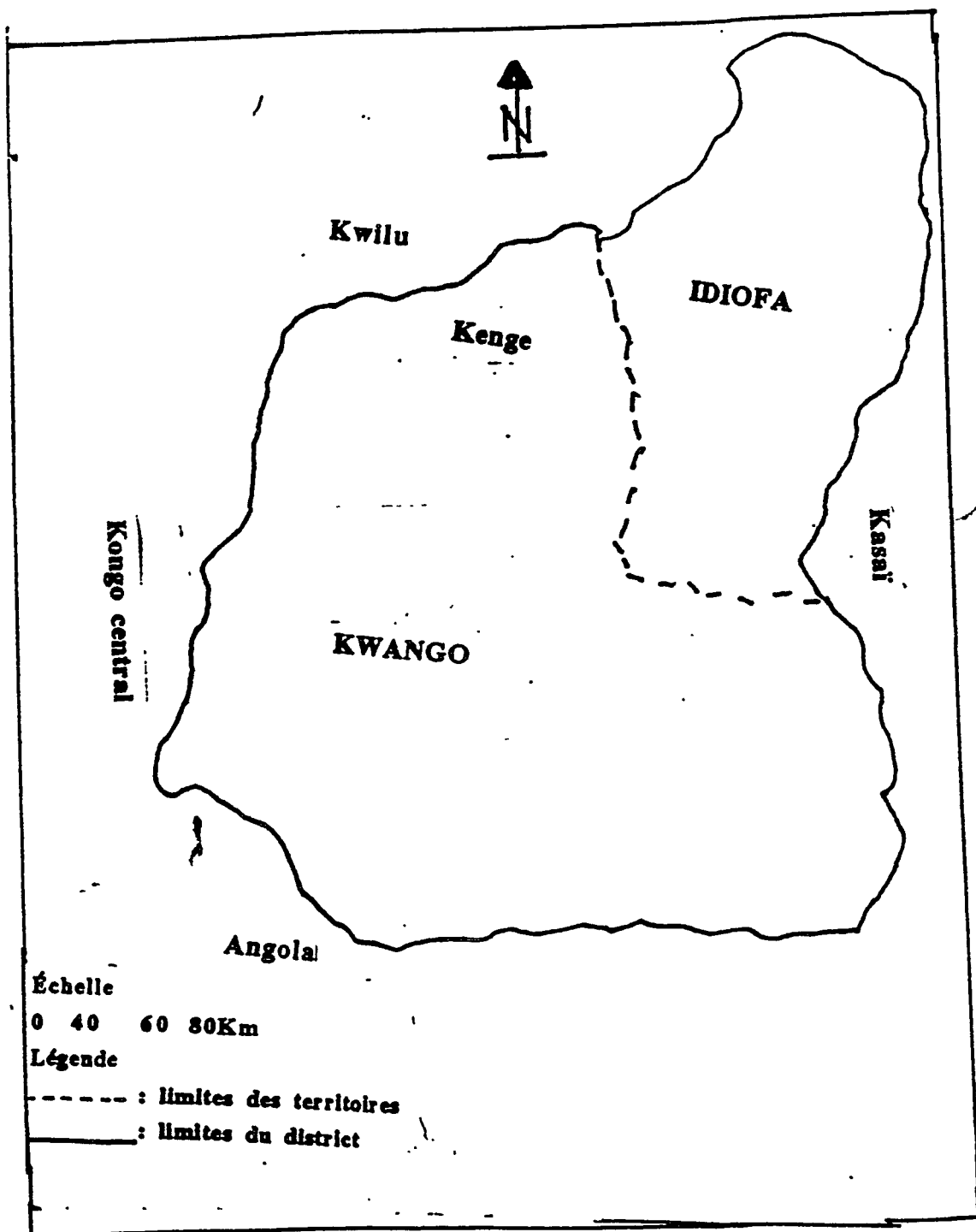
⁶⁸ HERBOTS, Jacques H., " Les droits fonciers et l'administration à Léopoldville ", dans *Études Congolaises*, 3, Vol.6, Bruxelles, CRISP-Léopoldville, INEP, (1964)p. 26.

CARTE 14 Le district du Kasai



Source : Congo 1964. *Les dossiers du CRISP*, p. 543.

CARTE 15 Le district du Kwango



Source : Congo 1964. *Les dossiers du CRISP...*, p. 543.

essentielles. On le voit, le territoire administratif d'Idiofa a connu des changements notoires dans toute son évolution appartenant tour à tour à trois districts. D'après une étude menée par Okol Ebal'Anken, on peut distinguer trois étapes importantes dans l'évolution du territoire d'Idiofa : le Kasai [1886-1898], ensuite le Kwango [1913-1932] et finalement le Kwilu [1935 à nos jours]. Au départ, le territoire appartenait au district du Kasai. Cette division administrative garde encore aujourd'hui les mêmes limites territoriales, comme l'écrit Okol Abal'Aken⁶⁹.

La carte 14 nous éclaire sur ce district du Kasai. L'appartenance d'Idiofa au district du Kwango est ultérieure parce que les *Bulamatar*, nom alors donné aux colons belges, cherchaient encore des points de repère pour fixer les limites du territoire d'Idiofa. Ainsi, la rivière Kwango leur servira d'axe avant de préciser des limites actuelles [1886-1913].

Quand le district du Kwango fut créé en 1890, ses limites furent imprécises. L'arrêté royal portant sur sa création se contenta de mentionner simplement que ce district s'étend entre le Kwango et les districts du Kasai et du Lualaba. On retiendra cependant que la frontière orientale du tracé, assez flou, suivait le faite Kwilu-Kasai. Elle fut remplacée par une ligne nord-sud puis par le cours de la Kamtsha et de la Luano. Elle fut reportée sur la Loange et la Lutshiko [...]. La limite fixée par arrêté comprenait alors le territoire de la KAMTSHA-LUBWE. C'est ainsi que, mettant en application l'arrêté précité, le Gouverneur Général par l'Ordonnance n.30 A.I.M.O., du 21 mars 1932, rattachait la Kamtsha-Lubwe au Kwango⁷⁰.

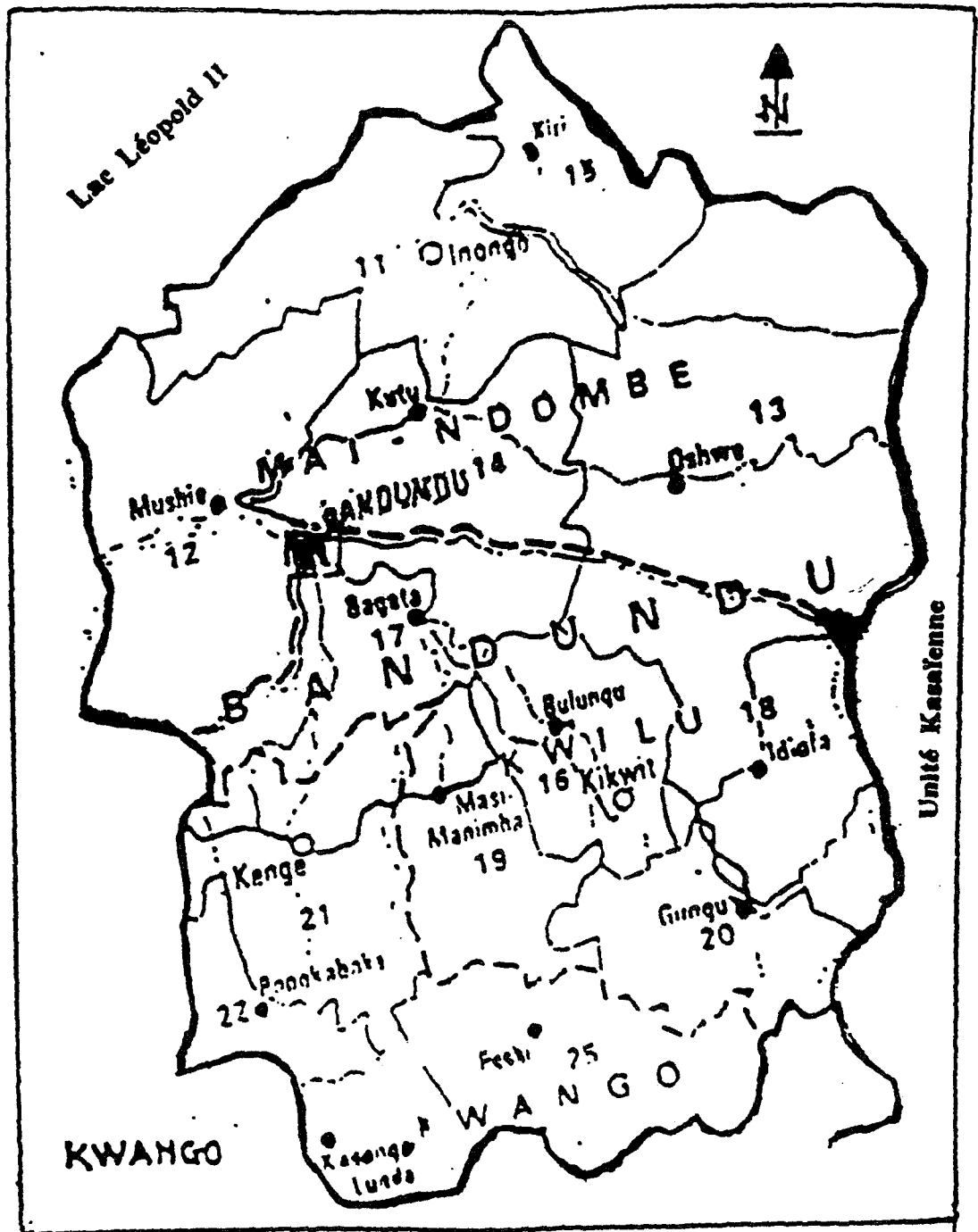
La carte 15 nous présente globalement le district du Kwango. Quant à son appartenance au Kwilu, elle date de 1935. Grâce à la double découverte des deux rivières Kamtsha et Lubwe, les dernières limites d'Idiofa furent tracées. Entre 1913 à 1960, ce territoire était subdivisé et composé de 12 collectivités-secteurs et quatre cités : Musanga, Banga, Belo, Bulwem, Kanga, Kalanganda, Kapia, Kipuku, Madimbi, Mateko, Musanga, Sedzo, et Yassa-Lokwa. Quant aux quatre cités, ce sont : Dibaya-Lubwe, Idiofa, Mangai et Panu. Comme l'indique encore Okol :

Créé en 1913 par l'ordonnance du 28 novembre 1913 du ministre des Colonies, ce territoire n'eut pas tôt des frontières précises. [...] - au nord et à l'est : Territoire de BASONGO [Ilebo] ; - au sud : une droite joignant le confluent de la Lusaka dans la Loange à la source de la Tshankasao, le parallèle de cette source jusqu'à la limite du district du KASAI. [...] la partie nord-ouest est comprise dans le territoire de NIADI, tandis que la partie sud-est se trouve encore dans le territoire de Kilembe (l'actuelle zone de Gungu). Mulasa, situé à l'extrême sud de ce territoire en était alors le chef-lieu. [...]. Et même après 1932, date à laquelle le chef-lieu fut transféré à Idiofa, on cite encore ce territoire parmi les régions où l'on doit intensifier l'occupation européenne sur les plans administratif et économique. [...] la période d'appartenance du territoire de la KAMTSHA-LUBWE au district du Kasai, n'avait pas permis au colonisateur d'affermir son action. C'est cet espace naturel d'abord, érigé en

⁶⁹ OKOL EBAL'Anken, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives.*, Mémoire de Licence en Sciences politiques et administratives, UNAZA, Campus de Lubumbashi, 1975, p. 21.

⁷⁰ OKOL EBAL'Anke, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives...*, p. 27.

CARTE 16 Le district du Kwilu



Source : Congo 1964. *Les dossiers du CRISP...*, p. 543.

territoire ensuite, aux frontières imprécises qui appartenu à ce district. C'est à partir de 1932 qu'une évolution commença à se dessiner dans ses frontières⁷¹.

La partie qui comprenait la collectivité de Mateko [Matari] appartenait au district de Niadi depuis 1910. Il a fallu plusieurs tractations pour obtenir l'annexion de la partie nord-est du diocèse d'Idiofa actuelle. Au même moment, on retint l'appellation Kamtsha-Lubwe, en 1935 plutôt que la dénomination Kamtsha-Loange qui engloberait l'espace entre les rivières Kamtsha et la Loange [1935-1964]. C'est alors que le territoire d'Idiofa fut fixé dans les limites qu'on lui connaît actuellement :

[...]. Et quand en 1935, on pensa à retoucher les limites des territoires du Kwango, cette partie (Kamtsha-Molila) fut rattachée au territoire de la Kamtsha-Lubwe et, à l'est, par l'Ordonnance n. 35 A.I.M.O. du 15 mars, la frontière partit de la Loange jusqu'à l'embouchure de la Lengwa. L'entité ainsi délimitée devint désormais le territoire d'IDIOFA, du nom de son chef-lieu. De 1935 jusqu'à nos jours, les limites de cette circonscription administrative n'ont plus guère été modifiées⁷².

La carte 16 nous donne des précisions sur la période allant de 1935 à nos jours. Entre 1935 en 1964, le territoire d'Idiofa fut définitivement rattaché au district du Kwilu gardant ainsi les mêmes limites. En 1956, l'Administrateur Leman amena un programme de Fonds d'Avance [FA], ce qui favorisa la construction des maisons en béton, d'où la naissance de la cité d'Idiofa, à l'instigation de Leman. Avant cette organisation politique, seuls les enseignants pouvaient se payer ou bâtir de belles maisons en béton, à travers tout le vicariat d'Ipamu. Après la cité d'Idiofa, le village Manzom à près de vingt kilomètres d'Ipamu, obtint aussi des maisons du Fond d'Avance.

Le territoire d'Idiofa a connu beaucoup de changements quant à ses limites administratives. Pour développer les nouvelles cités au sein de divers districts, l'État accordait de l'aide aux habitants capables de la mettre en valeur. Il s'agissait de prêts que l'État octroyait aux habitants à des conditions précises en vue de bâtir des maisons en béton. L'Ordonnance-Loi n°18 - AIMO du 10 janvier 1947 fixaient les conditions des prêts tandis que celle n°30 - 358 du 6 novembre 1957 portait mesure d'exécution du décret du 26 mars 1957 dont voici l'article 2. À ce sujet, le gouverneur avait les pleins pouvoirs pour les nouvelles constructions⁷³.

On comprend dès lors que l'Administrateur Leman s'engagea à vite octroyer des prêts surtout aux enseignants convaincus qu'ils auraient, au moins, une dixième du coût global de

71 OKOL, EBAL'Anken, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives...*, pp. 22-23.

72 OKOL, EBAL'Anken, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives...*, p. 28.

73 HERBOTS, Jacques H., " Les droits fonciers et l'administration à Léopoldville ..." , p. 31.

leurs nouvelles maisons. C'est ainsi qu'un camp des enseignants se développa entre le village Manding, *Eliob* - village et le la mission catholique.

Au Nord, le territoire d'Idiofa est borné par celui de Bulungu, à l'Ouest par le territoire de Gungu, à l'Est par celui d'Oshwe et au Sud par le territoire d'Ilebo. Idiofa est plus peuplé que Bulungu, selon toutes les études disponibles au Kwilu actuellement. Il convient d'observer que la population du territoire d'Idiofa n'est pas homogène, ni au plan linguistique, ni au plan culturel. Ainsi, on a les Badinga [Lesye, Kamtsha, Mbensie], les Bangoli, les Balori, les Bayansi et les Bamputu au Nord; au Sud, les Bapende et les Balunda; au Centre, les Babunda et les Bawongo; à l'Est, une portion des Badinga Mbensie [Badzing] tout comme à l'Ouest.

La superficie du territoire d'Idiofa est de 18 482 Km², soit la plus étendue de la Sous-Région du Kwilu, bien qu'elle vienne en deuxième rang, après Bulungu, du point de vue démographique. La distance entre Idiofa et les autres régions du Nord, la disparité des mentalités, l'hétérogénéité des habitudes culturelles et alimentaires seront doublées de conflits idéologiques après l'indépendance nationale. Avec l'avènement de l'indépendance nationale, l'éveil socio-politique de la région et surtout l'incidence du Parti Solidaire Africain [P.S.A.] ont beaucoup marqué la population d'Idiofa.

En revanche, les actes juridico-administratifs antérieurs à la création du territoire d'Idiofa ont été revalorisés lors de la Conférence Nationale Souveraine [CNS], tenue à Kinshasa du 7 août 1990 au 6 décembre 1992. En effet, sans ce forum national, ces actes n'auraient pas été rendus publics ni connus par la population de la région de Kamtsha-Loange [Kalo] en général. Ils ont l'avantage de mieux expliquer la source des tensions ethniques qui prévalent présentement dans le territoire d'Idiofa :

La Zone administrative de la Kamtsha-Loange, [...] avait été réduite, malheureusement et au grand étonnement de la population de la Kamtsha-Loange, à un simple poste d'encadrement administratif. [...]. L'ordonnance n°30-AIMO du 21-03-1935, du Gouverneur remplace la dénomination Kamtsha-Lubué par Kamtsha-Loange. Suivant l'ordonnance n°21 - 60 du 25 - 02 - 1954, portant organisation de la Province de Léopoldville, le Territoire de Kamtsha-Loange devient alors Territoire d'Idiofa. À l'indépendance, l'Édit provincial de 1962 scinde le Territoire d'Idiofa en deux, à savoir : le Territoire d'Idiofa, chef-lieu Idiofa et le Territoire de la Kamtsha-Loange avec chef-lieu Kalo. Ces deux entités administratives ont fonctionné indépendamment l'une de l'autre jusqu'au 31 mai 1967⁷⁴.

Notons qu'en dépit de disparité entre 1960 et 1962, année de la subdivision de la préfecture d'Idiofa en deux territoires autonomes, ce texte a, néanmoins, le mérite de montrer

74 Pétition pour l'érection du terroir Kamtsha-Loange en Zone administrative autonome, Kinshasa, CNS, 1992, p. 1.

que le fonctionnement du territoire d'Idiofa a toujours fait problème. En effet, les populations du Nord ont toujours cherché à obtenir leur autonomie au plan administratif.

De cette déclaration, il ressort clairement qu'il y a eu des injonctions et des manipulations politiciennes afin de réduire Kalo à un poste administratif alors que la loi lui reconnaissait déjà un statut de territoire. En fait, pour échapper à la domination d'Idiofa, plusieurs mouvements avaient revendiqué la scission de ce territoire en 1962, sous la houlette de Lin Mudimu, alors député provincial, originaire de Mangai. Pour cette partie du territoire, le fait d'avoir fixé le chef-lieu à Idiofa ne leur plaisait pas. La concentration des écoles secondaires et l'embauche des originaires d'Idiofa semblaient relever du favoritisme :

En effet, note Lumaka Fungako, c'est le colonisateur qui avait choisi d'établir le chef-lieu du territoire à Idiofa, localité située en terre MBUNDA et qui n'est pas au centre de ce territoire. Les missionnaires, cet autre grand de la colonisation, avaient aussi préféré installer toutes les grandes missions catholiques du Diocèse d'Idiofa en terre MBUNDA, notamment les missions de LABA, MWILAMBONGO, NGOSO, IFWANZONDO, IDIOFA. L'accès aux écoles du sud n'était pas toujours facile aux enfants du nord. En plus, le peu d'élèves DINGA, NGOLI et LORI qui allaient, n'étaient pas à leur sortie engagés dans l'administration du territoire d'Idiofa parce que les avis de recrutement, s'il y en avait, n'étaient pas diffusés dans les secteurs du Nord. Durant la période coloniale, l'administration territoriale d'Idiofa était en général le monopole de MBUNDA que l'on retrouvait partout, même dans les secteurs du Nord⁷⁵.

Toutes ces tensions ont probablement contribué aux nombreuses démarches auprès des autorités provinciales en 1962 parce que les populations du Nord évitaient d'être sous-représentées aux plans provincial, territorial et à celui des secteurs locaux. En fait, avec sa population actuelle, le territoire d'Idiofa est sous-administré comparativement à d'autres territoires de loin moins peuplés. Cette question nous intéresse peu ici, mais a cependant l'avantage de nous éclairer sur la situation actuelle du diocèse d'Idiofa .

5.2 Idiofa comme milieu ecclésial

Lorsqu'on parle d'Idiofa comme milieu ecclésial, on pense successivement à la paroisse d'Idiofa et au diocèse du même nom.

⁷⁵ LUMAKA FUNGAKO, *La Collectivité locale de Mateko*, Mémoire de Licence en Sciences politiques et administratives, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1973, pp. 69-70 cité par OKOL, EBAL'Anken, dans *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives...*, p. 64.

5.2.1 La paroisse d'Idiofa

La fondation de la paroisse d'Idiofa est assez tardive dans l'évolution du vicariat d'Ipamu. En effet, au Centre du vicariat d'Ipamu, Mwilambongo [1926] fut la première mission catholique et elle desservait toute la région des Babunda et des Bawongo. Cependant, avec la fondation de Ngoso [1935] au Centre-Ouest, les deux paroisses pouvaient désormais rayonner conjointement et assurer la pastorale des villages. La paroisse d'Idiofa a été fondée en 1946 par le père Joseph Picard [1889-1965] et est devenue la paroisse-cathédrale depuis la consécration épiscopale de Mgr Toussaint. Elle a fonctionné ainsi jusqu'à la démission de Mgr Toussaint en 1970. Avec la réunification des villages parsemés, naquit un centre et, en raison du taux de natalité élevé, la population augmenta considérablement. En tant que centre en devenir, le milieu dans lequel la paroisse est implantée attire davantage les populations rurales. Ainsi, la paroisse d'Idiofa qui a été fondée vingt ans après celle de Mwilambongo située dans la même région a fini par prendre plus d'importance.

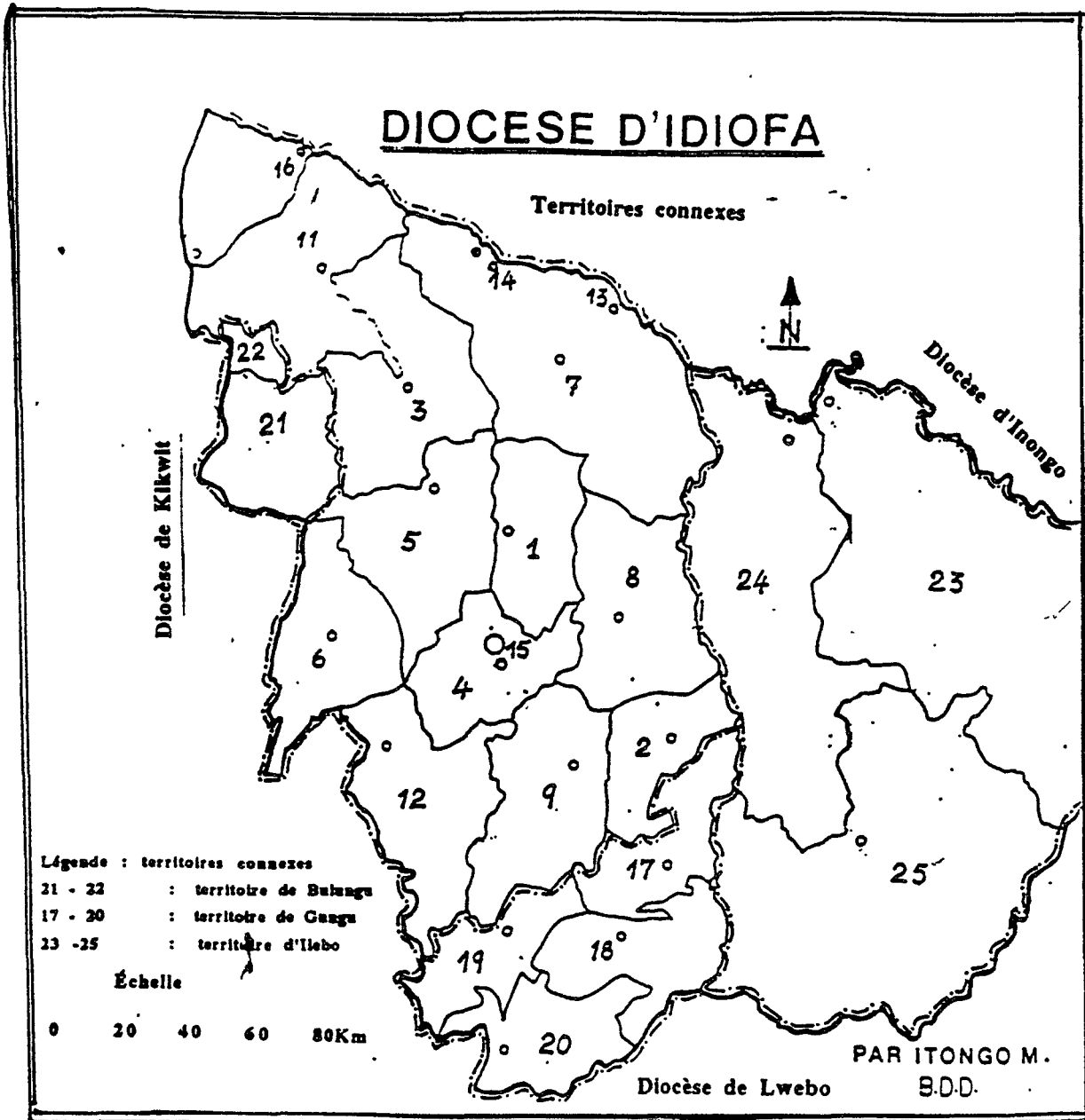
En définitive, l'organisation de chaque paroisse au diocèse d'Idiofa paraissait rigoureuse avec trois prêtres dont un curé qui faisait office de ministre ou économiste de la paroisse, d'un directeur des écoles et d'un père itinérant ou broussard. Le curé s'occupait de l'administration générale de la paroisse en tant que responsable principal et coordinateur de toutes les activités. Il admettait au catéchuménat et au baptême, il organisait des recollections durant l'avent et le carême. C'est toujours lui qui assurait la surveillance des travaux de la ferme, des diverses constructions et l'aménagement de l'implantation. Il entrait en contact avec l'autorité territoriale et entretenait des relations avec la maison provinciale d'Ifwanzondo.

Comme ministre de la paroisse, il pourvoyait à la gestion matérielle aussi bien de la paroisse que de la communauté locale. En plus, c'est lui qui gérait les unités de production telles que la menuiserie, la scierie, le garage, le gros bétail [bovin] et prévoyait l'approvisionnement en produits alimentaires d'origine européenne.

Quant au père directeur des écoles, il veillait à la bonne marche de celles-ci, il contrôlait les instituteurs, donnait des conférences pédagogiques et dirigeait l'internat. Il encourageait les catéchistes-instituteurs et donnait parfois la leçon-modèle de religion dans les écoles des villages. En assurant l'inspection des écoles, il contrôlait surtout les cours de religion, de calcul et de français.

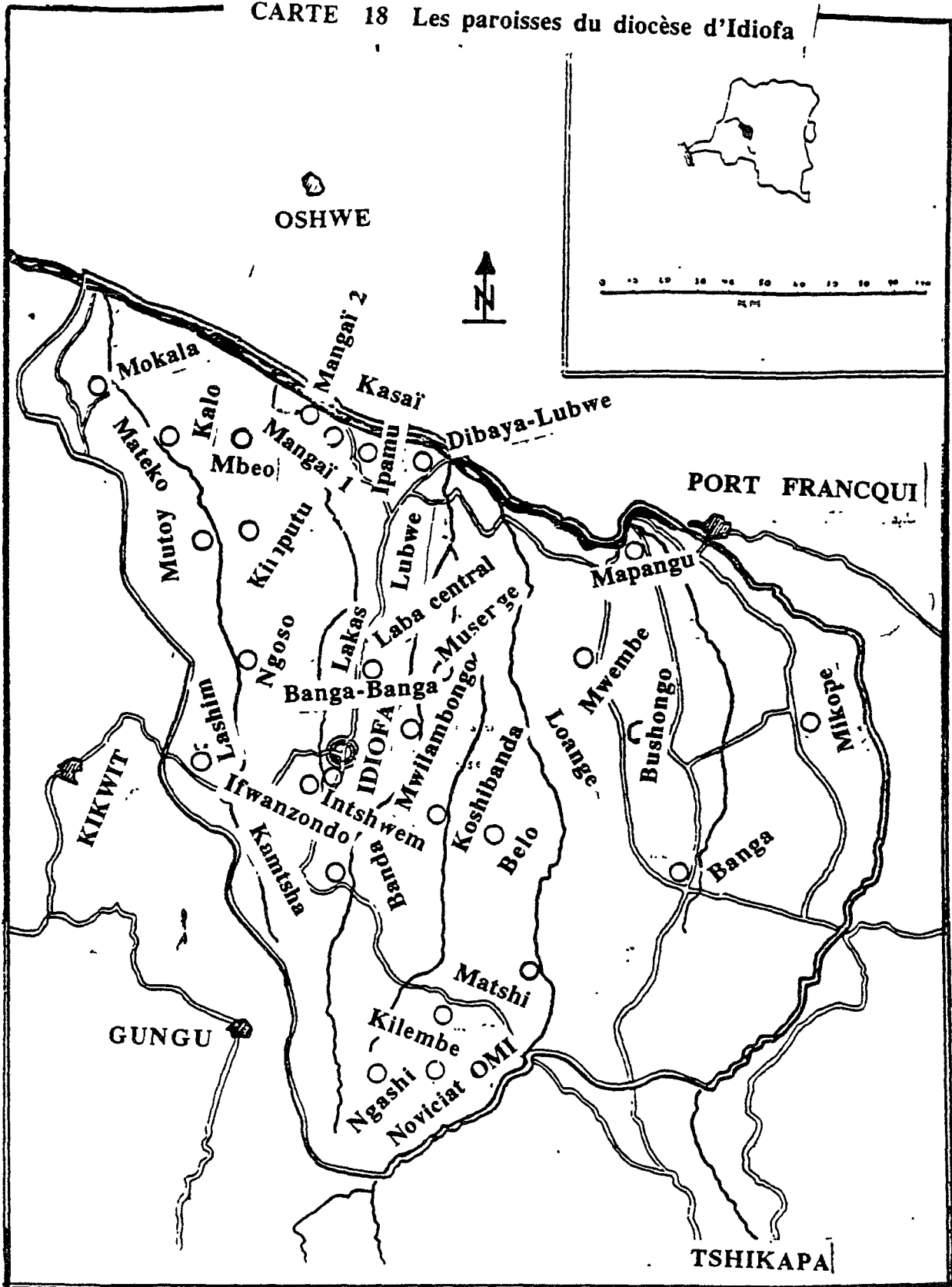
Tandis que le broussard faisait la visite régulière des villages, c'est lui qui choisissait les candidats catéchistes-instituteurs à présenter au curé de la paroisse. Il prévoyait les dates exactes

CARTE 17 Le diocèse d'Idiofa



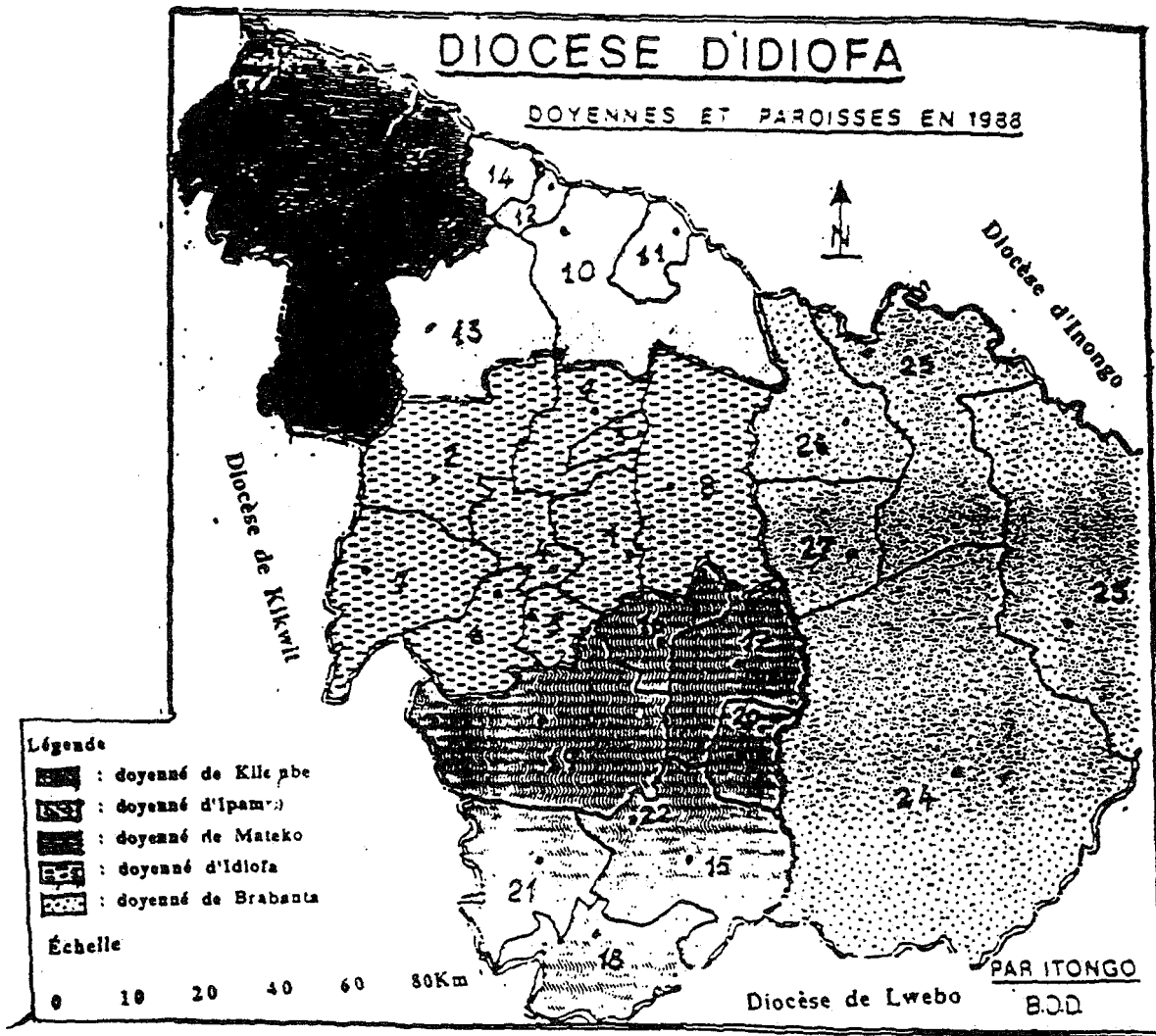
Source : Évêché d'Idiofa, 1988

CARTE 18 Les paroisses du diocèse d'Idiofa



Source : *Évêché d'Idiofa*, 1988.

CARTE 19 Les doyennés du diocèse d'Idiofa



Source : *Évêché d'Idiofa*, 1988.

des sacrements de baptême et de première communion dans différentes régions pastorales en accord avec le curé de la paroisse⁷⁶.

Là où l'on trouvait un Frère convers, il s'occupait spécialement de constructions en matériau durable, réparait les maisons en délabrement et étudiait minutieusement le plan des futurs édifices. Personne n'agissait seul sans l'accord des autres membres de la communauté, ce fut une véritable gestion participative.

5.2.2 Le diocèse d'Idiofa

Le diocèse d'Idiofa [carte 17] est drainé par des cours d'eau de grande importance, tels que le Kasai, la Kamtsha, la Pio-Pio, Panu, Lubwe et la Loange. Avant le transfert du siège épiscopal à Idiofa, le transport fluvial était en honneur parce que toute la marchandise venait par bateau via Mangaï. Une telle hydrographie permet une bonne agriculture dans certaines régions côtières : Dibaya-Lubwe, Mangaï, Mateko et Mwilambongo, pour ne citer que celles-là. Cela explique le premier développement des missions et leur emplacement.

Le diocèse d'Idiofa englobe quatre territoires administratifs, notamment *Idiofa* avec ses 12 collectivités-secteurs et ses quatre cités; *Gungu* avec ses quatre collectivités-secteurs : Kilembe et Kondo, Lozo et Ngudi; Bulungu avec ses deux collectivités-secteurs : Dwe et Nkara; *Ilebo* avec trois collectivités-secteurs dont Banga, Mapangu et Sud-Banga. Les ethnies sont les mêmes que celles du territoire d'Idiofa, en plus des Bashilele, Batshioko et Bandjembe dans le doyenné de Brabanta [Mapangu].

Lorsque Mgr Toussaint prit la charge du vicariat d'Ipamu en 1958, celui-ci comptait 25 paroisses. La superficie globale du diocèse d'Idiofa est de 60 000 Km² et conserve les mêmes limites que le vicariat d'Ipamu. La carte 18 nous présente directement les différentes paroisses du diocèse tandis que la carte 19 présente les cinq doyennés : Idiofa, Ipamu, Brabanta, Kilembe, Mateko.

Cependant, il convient d'observer que le diocèse d'Idiofa est beaucoup plus vaste que le territoire administratif du même nom parce qu'il dépasse la rivière Loange jusqu'aux frontières avec les diocèses de *Lwebo*, au Sud, et celui de *Kikwit*, à l'Ouest et au Nord. Le diocèse d'Inongo est séparé du diocèse d'Idiofa par la rivière Kasai, à l'Est. Certes, une telle étendue ne va pas sans poser d'épineux problèmes de cohabitation entre les ethnies aux mentalités parfois

⁷⁶ Consulter RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, p. 77.

diamétralement opposées. En effet, au plan administratif, les populations de l'Est du diocèse appartiennent à la province du Kasai tandis que les autres au Bandundu. Les populations du Kasai parlent le *ciluba*, mais à cause de leur appartenance au diocèse d'Idiofa, elles sont obligées d'utiliser le *kikongo* comme langue liturgique. Elles n'ont pratiquement pas d'affinités culturelles avec la population de Bandundu, si ce n'est avec les Badinga Mbensie. Par ailleurs, une partie des zones de Gungu et de Bulungu appartient également au diocèse d'Idiofa.

6. LA PASTORALE DIOCÉSAINE

Entre 1956-1958, la situation du diocèse d'Idiofa s'était beaucoup améliorée, car le nombre des conversions allait croissant. Par ailleurs, le petit séminaire de Laba produisait la première promotion de grands séminaristes. Au niveau de l'enseignement primaire, Mgr Toussaint prenait de plus en plus conscience qu'il fallait associer les laïcs à la direction tout en laissant encore quelques pères oblats et religieuses. C'est ainsi qu'un nouveau type d'organisation sera imprimé au diocèse d'Idiofa. Pour la commodité de cette section, nous parlerons successivement du contexte général, du plan d'action pastorale et de différents ouvriers apostoliques.

Le plan d'action de Mgr Toussaint consistait à « décentraliser davantage son action apostolique » et à « assurer une collaboration plus étroite de tous au service de cette oeuvre primordiale⁷⁷. » L'objectif principal de Mgr Toussaint était de « rendre le missionnaire présent pendant une semaine dans chaque succursale chaque mois. Pour assurer ce simple minimum indispensable, il nous faudrait au moins 15 prêtres en plus⁷⁸. » Par ailleurs, son « grand souci était d'assurer un bon recrutement des élèves pour le petit séminaire de Laba. Il en allait également du côté des religieuses où le manque de personnel se faisait plus sentir⁷⁹. »

⁷⁷ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 4.

⁷⁸ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 9.

⁷⁹ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 2.

6.1 Le contexte général du diocèse d'Idiofa

Depuis son intérim jusqu'à sa nomination comme vicaire apostolique d'Ipamu, Mgr Toussaint a poursuivi la même politique que Mgr Bossart. Cela vaut autant pour les catéchistes dans les villages que pour le clergé autochtone en passant par l'importance accordée à l'enseignement. L'évêque vivait à la procure d'Idiofa au sein de laquelle se trouve son évêché. Il pouvait ainsi côtoyer ses collaborateurs immédiats : prêtres, religieuses et frères, ce qui n'était pas le cas à Ipamu où Mgr Bossart vivait seul dans son palais. Ainsi, par ses contacts et son travail, Mgr Toussaint était plus près de ses ouailles, malgré une certaine distance à l'égard des Congolais. Pour mieux comprendre l'organisation pastorale au vicariat d'Ipamu et au sein du jeune diocèse d'Idiofa, nous développerons : l'action paroissiale, l'enseignement et l'action sociale.

D'année en année, le nombre des catéchumènes, des nouveaux baptisés, des mariés et des catéchistes augmentait, ce qui montrait déjà la vitalité du jeune diocèse d'Idiofa. Malgré le nombre stationnaire des prêtres à cause de faibles renforts, la chrétienté s'est accrue de 27 193 âmes. Dans le même temps, le petit séminaire de Laba envoyait ses six premiers candidats au grand séminaire de Mayidi au Bas-Congo⁸⁰.

Avec l'accroissement vertigineux des chrétiens, il fallait absolument un nouveau type d'organisation. C'est alors que Mgr Toussaint envisagea de décentraliser son action pastorale. L'accroissement du nombre de chrétiens était tellement remarquable que les visiteurs canoniques s'en réjouirent dans leurs nombreux rapports. C'est le cas notamment du père Lucas Sinfioriano. En comparant les huit années qui séparaient deux visites, 1950 et 1958, il en fut émerveillé. À titre illustratif, en 1950, on comptait 61 765 catholiques et 139 015 catholiques en 1958, 8 675 catéchumènes en 1950 et 25 050 en 1958, 2 586 baptêmes d'adultes en 1950 et 7 712 en 1958, 3 369 baptêmes d'enfants en 1950 et 7 323 en 1958, 773 instituteurs s'attelaient à leur encadrement spirituel et 1 302 en 1958. On avait enregistré 40 276 communions pascales en 1950 et 83 620 pour l'année 1958⁸¹.

Pour sa part, en 1959, Mgr Toussaint dénombrait 21 395 catéchumènes, 13 313 baptêmes d'adultes, 14 206 baptêmes d'enfants, 141 187 chrétiens, 19 000 protestants et surtout 216 083 païens sur 398 000 habitants⁸². Dans le rapport suivant, il notait justement

⁸⁰ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", (1958) p. 2.

⁸¹ SINFIORIANO, Lucas, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu...*, p. 4.

⁸² TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis ". Rapport à la Propaganda Fide, 1959, dans *AGOR*, Rome, Maison générale, p. 1.

l'augmentation des effectifs : sur une population de 400 000 habitants, on comptait 18 422 catéchumènes, 16 125 baptêmes d'enfants, 10 432 baptêmes d'adultes, 155 110 chrétiens catholiques, 20 000 protestants et 206 382 païens⁸³.

Mgr Toussaint était conscient de l'augmentation du nombre des chrétiens pendant que celui des missionnaires demeurait stationnaire, convaincu que le vicariat d'Ipamu passait lentement de la mission à la chrétienté. Par conséquent, il s'est buté à une double difficulté : en personnel et en finances. Aussi entrevoit-il déjà l'urgence de recruter des candidats au séminaire⁸⁴.

Pour les nouveaux convertis, le baptême donnait un prestige social face aux païens et suscitait la considération devant les Oblats. À l'inverse, les païens étaient méprisés dans la société. Comme les chrétiens étaient mieux reçus que les païens, cela créait un certain complexe de supériorité. Plusieurs chrétiens étaient assimilés aux Blancs, tandis que les païens demeuraient accrochés à leurs traditions superstitieuses ou fétichistes. C'est probablement cela qui avait favorisé une sacramentalisation rapide des autochtones qui, malgré tout, continuaient à croire aux fétiches de leurs ancêtres. Le matin, ils étaient à la messe; le soir, chez les devins. Il en fut de même pour le mariage religieux ou ecclésiastique : un homme pouvait s'offrir une seconde femme après son mariage sans que l'opinion sociale en soit scandalisée.

6.2 Le plan d'action pastorale

Avant 1964, pour assurer plus de vitalité à la chrétienté, l'action pastorale des Oblats fut double. Elle consistait à décentraliser l'action apostolique et à assurer une collaboration plus étroite de tous les agents au service de cette oeuvre primordiale. Une telle vision pastorale revenait à vivre le plus possible au milieu des chrétiens, ce qui n'était pas toujours le cas. Par ailleurs, avec un nombre croissant des chrétiens dans différents villages, les visites pastorales se faisaient rares. Ainsi qu'on peut lire :

En examinant de plus près la situation actuelle, il nous est apparu que si nous sommes bien organisés pour nos tâches de conquête (conversions et catéchuménat), notre organisation

⁸³ TOUSSAINT, René (Mgr)., " Prospectus status missionis ". Rapport à la Propaganda Fide, 1961, dans *AGOR*, Rome, Maison générale, p. 1.

⁸⁴ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", (1958), p. 2.

actuelle ne répond plus aux besoins d'une chrétienté de 139 000 âmes, elle ne donne pas à cette chrétienté le minimum de secours divins qu'exige une vie chrétienne normale⁸⁵.

C'est alors que naquit le plan d'action apostolique organisée autour du catéchuménat dans les missions centrales, des succursales centrales dans les villages et des chapelles-écoles dans tous les villages.

6.2.1 L'action paroissiale

L'organisation générale se présente comme une décentralisation des paroisses et la création des stations secondaires autour de différentes missions centrales. En même temps, l'action apostolique est organisée à trois échelons : la chapelle-école, les succursales centrales et les missions centrales. La chapelle-école était installée dans plusieurs villages et était desservie par un ou deux catéchistes-instituteurs; les succursales centrales sont des postes secondaires qui canalisent toute la vie chrétienne et la préparation au baptême.

De cette manière, les missionnaires visaient trois objectifs principaux : « installer une chapelle-école dans plusieurs villages, ouvrir succursales centrales comme postes secondaires et réserver les missions centrales pour la préparation immédiate aux sacrements et aux œuvres spéciales⁸⁶. » Dans le même temps, chaque mission centrale jouait aussi le rôle de succursale pour les chapelles-écoles de la région.

Une réorganisation générale fut décidée pour assurer plus de vitalité à cette chrétienté d'Idiofa et Mgr Toussaint décentralisa davantage l'action apostolique tout en associant tous ses collaborateurs au nouveau type d'apostolat. Pour y parvenir, il fallut fonder des nouvelles paroisses comme centres de rayonnement chrétien comme le révèle son rapport de 1958 :

[...] cette organisation tend à décentraliser vers ces paroisses (succursales centrales) une bonne partie de notre activité apostolique qui s'exerce trop dans le cadre des missions centrales et, qui, par le fait même, ne touche qu'une petite partie de notre chrétienté, mais d'autre part, pour éviter l'éparpillement à centraliser toute la vie paroissiale d'un groupe de villages suffisamment rapprochées dans ces succursales importantes⁸⁷.

⁸⁵ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958) , p. 4. Sur le baptême, on lira volontiers MAUREL, Auguste, *Le Congo. De la colonisation à l'indépendance*, Coll. Zaïre-Histoire & Société, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 222.

⁸⁶ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958) , p. 3.

⁸⁷ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 3.

Chaque chapelle-école est dirigée par un catéchiste-instituteur. Concrètement, les catéchistes-instituteurs s'occupent de chapelles-écoles dans tous les villages importants. Ils donnent cours au premier degré aux enfants et préparent les catéchumènes aux sacrements d'initiation spirituelle : baptême et première communion. Ces chapelles-écoles assurent pratiquement la présence de l'Église dans ces villages. En gros, les succursales centrales sont des centres importants où se retrouvaient des classes du second degré. Le catéchuménat pour adultes mariés y est assuré après avoir accompli le postulat dans les chapelles-écoles. Chaque mois, un père broussard y passe quelques jours pour administrer les sacrements et obtenir des informations sur les diverses œuvres dont la Légion de Marie et les Xavériens. À l'occasion, une retraite annuelle y est donnée pour les chrétiens et une autre pour préparer directement les jeunes à la première communion.

Chaque dimanche, les meilleurs catéchistes qui résident dans les succursales assurent également le service dominical : prières et chapelet. Bien souvent, ils sont aidés par les membres de divers mouvements apostoliques : Légionnaires, Mouvement familial chrétien, etc. Pour leur part, l'équipe de missionnaires va demeurer dans la mission centrale en obtenant toutes les informations utiles.

6.2.1.1 L'enseignement

Nous nous arrêterons sur les grandes lignes de l'enseignement depuis le vicariat d'Ipamu jusqu'au diocèse d'Idiofa avant la rébellion muléliste. Pour Mgr Toussaint, jeune évêque et ancien inspecteur des écoles, l'expansion de l'école catholique était un moyen privilégié d'apostolat auprès des Congolais. Il l'affirmait déjà en 1956 : « si nous avons mis sur pied un réseau d'écoles qui réclament de nous de tels sacrifices en soustrayant, du moins partiellement à l'apostolat direct du personnel de plus en plus nombreux, c'est que nous sommes convaincus que notre enseignement est un des moyens puissants de notre apostolat⁸⁸. »

Il est bon d'observer que l'enseignement était le monopole des Églises au Congo-Belge jusqu'en 1956. L'avènement des Libéraux au pouvoir en Belgique, en 1956, modifia cependant cette politique. En effet, l'Église catholique perdra le monopole de ce secteur vital au profit de l'enseignement officiel, désormais offert en parallèle. Il s'agissait, pour les promoteurs de ce dernier, d'assurer une laïcité de l'enseignement susceptible de donner les mêmes chances à tous et surtout de souligner l'égalité intellectuelle entre les Occidentaux et les Africains. Ce qui, par conséquent, introduisait la participation du laïc dans l'enseignement.

⁸⁸ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 68.

Pour Mgr Toussaint, l'enseignement représentait un enjeu capital en regard de l'évolution de la mission d'Ipamu. Par ailleurs, il lui fallait éviter l'expansion de l'enseignement officiel au diocèse d'Idiofa. Aussi il n'hésita pas à investir personnel masculin [pères] et certaines religieuses dans les écoles :

Pour ce qui concerne les garçons, nous avons la presque totalité des enfants aussi bien païens que chrétiens dans nos écoles. Pour les filles, de grands progrès ont été réalisés au cours des dernières années. Cette tâche ne pourra cependant être menée à bien que si nous pouvons obtenir la collaboration de religieuses pour toutes nos missions. [...]. Au point de vue enseignement professionnel, nous avons 6 ateliers d'apprentissage où 501 élèves s'initient aux différents métiers. Pour l'élite, nous avons dans le Vicariat une école moyenne et des sections préparatoires à l'enseignement secondaire en vue d'envoyer de nombreux élèves dans les écoles secondaires du Vicariat de Kikwit⁸⁹.

Plusieurs Congolais accueillirent l'avènement de l'enseignement laïc parce qu'il donnait à tous la chance de s'instruire ailleurs que chez les catholiques⁹⁰. Bien plus, les missionnaires encourageaient les enfants, filles et garçons, à se rendre à l'école malgré les difficultés financières de leurs parents. En s'intéressant prioritairement à l'enseignement, les missionnaires voulaient également former une nouvelle génération de Congolais en lui inculquant les principes de vie et de civilisation chrétienne. Car, pour eux, les adultes étaient déjà marqués par leurs coutumes et retombaient facilement dans leurs vieilles habitudes ancestrales⁹¹.

D'année en année, les jeunes filles et garçons allaient quand même à l'école malgré les hésitations de plusieurs parents. Les statistiques des jeunes scolarisés sont éloquentes. Lors de sa visite canonique en 1958, le père Lucas Sinfioriano établissait la comparaison suivante : 599 écoles fonctionnaient en 1950 tandis qu'en 1958, 743, soit le nombre augmentant au même rythme que l'arrivée des élèves. On dénombrait 16 822 élèves [garçons] en 1950 et 33 275 en 1958, soit quasiment le double des effectifs; de 4 820 filles en 1950, on est passé à 16 295 filles en 1958; alors que 773 instituteurs travaillaient en 1950, en 1958, ils atteignirent 1 302⁹². De son côté, Mgr Toussaint donne le chiffre 33 204 550 élèves pour tout le Vicariat en 1959⁹³ et le nombre 71 820 615 en 1961⁹⁴.

L'enseignement primaire se développa au point que plusieurs villages purent obtenir les première et deuxième années afin d'épargner à leurs enfants de longues distances. La

⁸⁹ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... " (1958), p. 7.

⁹⁰ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 69.

⁹¹ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 94.

⁹² SINFORIANO, Lucas, " Acte de la visite canonique... ", p. 4.

⁹³ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis... ", 1959, p. 4.

⁹⁴ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis... ", 1961, p. 4.

progression et l'augmentation des élèves dans les diverses écoles primaires dénote aussi bien l'intérêt que la politique d'implantation des missionnaires Oblats. De toute évidence, plusieurs parents avaient compris que le développement de la société passait inévitablement par l'école. Pour les missionnaires, l'école demeurait le moyen privilégié pour éduquer la jeunesse.

À l'opposé, le vicariat d'Ipamu n'avait pas développé des écoles secondaires sinon l'école normale de Mwilambongo [1941] et le petit séminaire de Laba [1947]. Ces deux écoles se trouvaient au Centre du vicariat au point que l'on ouvrit finalement des cycles d'orientation aux quatre coins : à Ipamu, à Kilembe, à Brabanta, à Idiofa et à Mateko. Il n'existait pas encore d'écoles secondaires à proprement parler. Cette situation va perdurer jusqu'à la rébellion muléliste.

En 1956-1959, les cadres congolais étaient tous des intellectuels éduqués dans le système d'enseignement catholique. Les groupes de pression, tels que le monde des affaires et l'Église s'opposaient farouchement à tout changement. Cependant, les innovations apportées par Buisseret furent fort bien accueillies au Congo-Belge, car elles ouvraient lentement la perspective d'une indépendance juridique. Nicolas Kapinga souligne ce jeu d'influence au Congo après la fondation de Lovanium, une université catholique en 1954 :

Si elle [Lovanium] fut la présence du catholicisme, celle du laïcat fut assurée par l'université libre du Congo, à qui, Mr. Buisseret confia la mission de former et d'orienter en même temps que les Européens l'élite des populations autochtones, leur permettre de créer des conditions d'existence d'une société humaine, fraternelle. En effet, vers la même époque [1954], quelques colonisateurs libéraux tentèrent de poser le principe d'égalité intellectuelle entre Blancs et Noirs, et préconisèrent une transformation des méthodes pédagogiques en faveur des Congolais⁹⁵.

6.2.1.2 Les œuvres sociales

L'action sociale était organisée en deux entités complémentaires : les œuvres d'assistance médicale et l'activité sociale à proprement parler. Néanmoins, les deux se complétaient dans l'organisation que les missionnaires oblats avaient imprimée au vicariat d'Ipamu jusqu'à l'érection du diocèse d'Idiofa.

⁹⁵ KAPINGA MBEAM-ILWOM, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du Roi Léopold II...*, VI. Buisseret était un ministre belge de l'éducation nationale; il voulait favoriser l'avènement de l'enseignement officiel au Congo-Belge afin de scolariser plus de jeunes Congolais.

6.2.1.2.1 Les œuvres d'assistance médicale

Depuis 1958, les Oblats avaient fondé l'hôpital d'Ipamu qu'ils confièrent immédiatement à un médecin belge. Celui-ci fut assisté de trois infirmières qualifiées, toutes des religieuses. On y trouvait deux salles d'opération, quatre grands pavillons d'hospitalisation, une maternité, un orphelinat et des annexes. À Idiofa et à Brabanta, les religieuses desservaient également les deux hôpitaux. Tandis que dans les stations qui étaient dépourvues de religieuses, un missionnaire oblat était aidé par un infirmier congolais dans sa tournée pastorale. En principe, pour les tournées dans les villages, les missionnaires broussards se faisaient accompagner de religieuses⁹⁶.

En 1959, Mgr Toussaint relevait les statistiques ci-après : dix pharmacies pour 632 000 consultations annuelles, huit maternités ont permis la naissance de 3 328 enfants, six léproseries ont servi à obtenir 218 guérisons, neuf orphelinats encadrés par un médecin laïc à l'hôpital d'Ipamu, 19 religieuses et 29 infirmiers desservaient toutes les missions centrales⁹⁷. Mais en 1961, sur toute l'étendue du diocèse d'Idiofa, on dénombrait plutôt 13 pharmacies en activité, 12 maternités pour aider les femmes, six léproseries pour soigner les 142 malades, 620 000 consultations furent réalisées, 3 568 naissances furent facilitées, neuf orphelinats étaient bien supervisés par un médecin que 19 religieuses et 26 infirmiers assistaient généreusement⁹⁸.

Il ressort clairement que les Oblats n'ont pas apporté seulement la santé de l'âme mais aussi celle du corps. En termes clairs, ils étaient préoccupés par tout l'être humain dans sa double dimension spirituelle et matérielle. Le nombre de secteurs pour les soins à administrer traduit profondément la sollicitude pastorale de ces missionnaires.

Toutefois, il faut souligner l'étroite collaboration des premiers infirmiers congolais comme auxiliaires des missionnaires à travers tout le vicariat d'Ipamu. Ainsi s'opérait lentement un changement des mentalités parce que les malades pouvaient se faire soigner dans un hôpital plutôt que de recourir aux guérisseurs ou de faire appel aux sorciers. Ces derniers, en effet, devenaient parfois dangereux parce que leur science divisait souvent les clans ou les lignages entiers à cause d'une maladie incurable ou d'un décès.

⁹⁶ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 8.

⁹⁷ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis... ", (1959), p. 3.

⁹⁸ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis... ", (1961), p. 3.

6.2.1. 2.2 L'activité sociale

Dans son rapport de l'année 1957, Mgr Toussaint signale l'existence du mouvement familial que les religieuses avaient initié. Cette formule avait donné des bons résultats dans la mesure où elle sensibilisait les gens à leur vie chrétienne. Par ailleurs, les foyers sociaux préparaient les femmes mariées à leurs tâches quotidiennes : l'entretien de la maison, l'agriculture, l'éducation familiale, etc. Dans le même temps, les missionnaires ouvraient des cercles des évolués à Mangaï, Dibaya-Lubwe, Brabanta et à Idiofa. Les missionnaires essayaient d'éclairer l'élite locale tout en l'aidant à prendre objectivement une position chrétienne face aux problèmes sociaux :

Dans les principaux centres du Vicariat [Idiofa, Brabanta, Mangaï, Dibaya-Lubwe], le cercle des évolués est confié aux missionnaires. Ils nous permettent d'éclairer l'élite et de l'aider à prendre une position chrétienne en face des nombreux problèmes qui se posent à elle. Dans toutes les autres missions, il y a également des réunions fréquentes en vue de discuter les problèmes de l'heure et d'y chercher des solutions chrétiennes. Ces contacts fréquents entre les missionnaires et la population évoluant de la région dissipent bien des malentendus et créent une atmosphère de confiance⁹⁹.

Remarquons d'abord que par l'élite locale, les missionnaires entendaient les moniteurs et instituteurs. Au vicariat d'Ipamu et au diocèse d'Idiofa, ce sont les intellectuels qui constitueront l'ossature de tous les cercles des évolués. Par conséquent, tributaires de leur éducation catholique, ils étaient les interprètes de l'Église auprès de non-intellectuels et de non-catholiques. Leur statut social leur accordait une certaine préséance dans certaines situations particulières. En multipliant ainsi les cercles d'évolués, les missionnaires essayaient de se rapprocher des Noirs. Ils leur inculquaient la doctrine et en même temps visaient à les préparer aux changements appréhendés dans le pays. Une telle politique d'influence finira par exploser avant l'indépendance nationale. Car les Belges avaient la mainmise dans tous les secteurs de la vie nationale.

6.2.2 Le Savoir-Vivre [Laba Impini]

Dans la région de Laba, une action sociale originale s'est développée sous l'initiative de certains villageois à travers le Savoir-Vivre. Selon le père Ribaucourt, « le Savoir-vivre a commencé durant le dernier trimestre de 1960. La dénomination fut adoptée, dès le début; elle fut proposée par Godefroid Mputu, lequel avait été un moment élève à l'école moyenne de Ngoso¹⁰⁰ » :

⁹⁹ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", (1958), p. 8.

¹⁰⁰ RIBAU COURT, Jean-Marie, *Lettre* du 29 novembre 1994. Il reprend ses grandes idées dans son livre *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, pp. 202-203.

[...] déjà, avant la rébellion de 1964 alors qu'il était encore professeur au petit séminaire de Laba, Jean-Marie Ribaucourt avait encouragé un jeune artisan, Flavien MBELABUNI de Laba Impini. Ce jeune charpentier, déçu par l'évolution politique et sociale depuis l'indépendance, cherchait avec des amis et avec la collaboration des anciens (chefs et notables des villages) une ligne d'action. Ils avaient découvert que le salut ne devait être attendu d'aucun prodige, il fallait le faire advenir par les efforts personnels de chacun et la collaboration de tous. Il avait organisé, en 1961, dans les villages de Laba un mouvement de *Savoir Vivre* qui regroupait des gens en vue d'un travail à caractère coopératif et communautaire pour l'amélioration de la situation économique et sociale locale¹⁰¹.

Les efforts des villageois de Laba vont donner du tonus à plusieurs initiatives bénévoles dans la région. On ne peut s'étonner que, « de 1960 à 1963, grâce à la participation de tous sous la forme d'une cotisation, certaines initiatives aient été concrétisées¹⁰². » En plus du moulin, du dispensaire et d'un atelier de menuiserie, le mouvement organisa des cours du soir pour adultes. Malheureusement, tous ces efforts furent balayés par les rebelles appelés aussi Jeunesses.

Les membres fondateurs jouèrent un rôle de première importance dans le *Savoir-Vivre*. Tout le règlement du *Savoir-Vivre* était codifié en treize points considérant le nombre des participants à la première réunion tenue à Impini. Pour parler comme Ribaucourt, « les *nsiku* du mouvement visaient à améliorer la façon de vivre à l'égard de Dieu, de l'État, du village, du clan, de la famille et de l'individu lui-même. Chacun des treize premiers membres avait son "commandement" à promouvoir dans le groupe, animé surtout par Flavien Mbelabuni, jeune menuisier de formation villageoise, dynamique et persévérant, marié et père d'un enfant.¹⁰³ Quant au père Ribaucourt, il était aumônier de ce groupe dès le début. Il en a vu les réalisations initiales et même la destruction pendant la rébellion. L'impact du *Savoir-Vivre* était perceptible à double échelon : international et diocésain.

Au plan international, pour les experts belges arrivés au Congo en 1961, ce fut la surprise de voir comment un groupe faisait du "développement" sans le savoir. Cela encouragea, sans doute, les membres à renforcer leur travail et à redoubler d'ardeur. Par ailleurs, la visite des ingénieurs du Fonds du Bien-être Indigène [FBI], en 1962, allait être un atout supplémentaire dans cette initiative de Laba. Dorénavant, il y aura possibilité de mieux aider les villages environnants avec l'eau ainsi captée¹⁰⁴.

101 MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p.128.

102 Il faut noter que le fonds d'aide communautaire [Faco] fonctionnait à Mangaï sous l'inspiration et l'initiative de l'abbé Valère Bangabanga, un prêtre africain. Cependant, il est postérieur au *Savoir-Vivre* de Laba Impini.

103 RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Loc.cit.* Sur le lancement du *Savoir-Vivre*, on lira utilement RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, pp. 251-255.

104 RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Loc.cit.*

Au niveau diocésain, le Savoir-Vivre sera reconnu officiellement comme un effort à la fois coopératif et communautaire; parfois comme un exemple à suivre ou un modèle à imiter. C'est, peut-être, pour cette raison que les rebelles s'en sont pris au fondateur du mouvement. À ce sujet, Ribaucourt estime que « des jaloux maltraitèrent le leader du Savoir-Vivre, mais Mulele le fit libérer; cependant les mauvais traitements l'avaient affaibli et il contracta, semble-t-il, la tuberculose. Celle-ci l'emporta, brusquement, peu après la sortie de la forêt, le 6 février 1966, à Mokala, à l'issue d'une réunion générale du "progrès populaire", à laquelle Mgr Toussaint l'avait convié, mais où il n'avait pas pris la parole, se sentant trop faible¹⁰⁵. »

7. Les différents ouvriers apostoliques

Compte tenu de l'évolution du diocèse d'Idiofa, nous traiterons des catéchistes, du clergé autochtone, des Oblats congolais et européens, de même que des vocations religieuses, de façon à nous donner une vue d'ensemble sur la vitalité même de ce jeune diocèse.

7.1 Le rôle des catéchistes

Dès leur arrivée dans la mission d'Ipamu, les missionnaires Oblats avaient associé les Congolais à leur apostolat pour deux raisons fondamentales : ils connaissaient les mentalités et parlaient la langue du milieu. Face à une population avide d'accueillir le message évangélique et à cause du nombre restreint de missionnaires, les catéchistes devinrent un précieux complément des premiers missionnaires.

Lorsque les premières écoles seront créées, les catéchistes seront choisis à cause de leur conduite, leur intelligence et leur savoir-faire au village. Les prêtres broussards ou itinérants jouaient un rôle important dans ce recrutement. Dans un premier temps, Mgr Bossart fonda une école à Ipamu pour desservir Mwilambongo, Kilembe, Mateko et Ngoso. Dans un second temps, deux autres écoles furent ouvertes à Mwilambongo, à Kilembe et à Brabanta pour former les catéchistes¹⁰⁶.

Dès cette époque préconciliaire, le rôle des catéchistes était pluriel : au chef-lieu de la mission, ils devenaient des rassembleurs auprès des catéchumènes en leur qualité de résidents; dans les tournées des pères broussards, ils attiraient des païens ou faisaient la conquête des catéchumènes grâce à leurs instructions. Par là, les catéchistes complétaient à merveille les missionnaires au plan de l'évangélisation, de l'instruction catéchétique, de l'action liturgique, de

¹⁰⁵ RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*

¹⁰⁶ MUBESALA, LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 95.

l'animation des fidèles, du développement socio-économique et par le témoignage de leur vie familiale dans la société¹⁰⁷.

Au vicariat d'Ipamu, les premiers catéchistes furent formés à Ipamu, puis à Mwilambongo, à Kilembe et finalement à Brabanta de sorte qu'ils aidaient les missionnaires oblats dans les villages. En plus, ils assuraient l'enseignement aux jeunes, spécialement en leur inculquant des rudiments de lecture et de calcul écrit ou mental.

Il nous est difficile de décrire avec exactitude comment les catéchistes étaient utilisés au vicariat d'Ipamu. Cependant, on sait qu'ils assuraient la vitalité des chapelles-écoles dans les villages en l'absence des prêtres¹⁰⁸. Ils ont joué un rôle important avant l'indépendance nationale aux côtés des pères. Ce que l'on sait, c'est que le Délégué apostolique avait encouragé les Oblats à mieux former leurs catéchistes en vue d'un meilleur rendement au vicariat¹⁰⁹. En d'autres termes, on peut soutenir que dès leur arrivée au Congo-Belge, les missionnaires oblats avaient collaboré avec les laïcs dans leur apostolat. L'intérêt de leur stratégie consistait à augmenter sensiblement le nombre des convertis afin d'obtenir leur mission propre au Congo. Par contre, ils préparaient ces catéchistes au bénévolat, sauf quelques rares qui étaient rémunérés moyennant une formation appropriée dans des écoles.

En somme, le rôle des catéchistes fut indispensable durant cette période préconciliaire, ce qui constituait une avancée pastorale quant à la participation des laïcs dans l'Église catholique. Comme ils faisaient du bénévolat, le vicariat tenait à augmenter toujours leur nombre. Ces Noirs étaient fiers de collaborer avec les Blancs parce que leurs compatriotes ne pouvaient pas approcher directement les Blancs :

[...] il est d'une très grande importance que le nombre des catéchistes soit accru; il revient aux supérieurs de mission de veiller à ce qu'ils soient choisis avec soin et formés très attentivement, [...] et qu'ils sachent adapter leur enseignement à l'esprit et à la mentalité de leurs auditeurs. [...]. La nécessité des catéchistes n'est pas absolue, mais relative et temporaire, en attendant qu'il y ait suffisamment de prêtres indigènes. [...]. Leur fonction est triple : concourir à la propagation de la foi, aider à l'instruction de la religion, servir de chefs aux communautés naissantes¹¹⁰.

107 NTAGARURWA, Denise, " Les catéchistes dans l'évangélisation du Burundi de 1898 à 1980 ", dans DERROITTE, Henri et SOETENS, Claude, *Les chemins sinueux de l'inculturation. Récits de vie et témoignages oraux*, Louvain-la-Neuve, (1997), pp. 63-69.

108 TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu ... ", (1958), p. 6.

109 MUBESALA, LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p.95. Sur la contribution des laïcs au Congo-Belge, on peut lire " L'Église et les problèmes politiques et sociaux ". Déclaration des évêques du Congo belge et du Rwanda-Urundi, dans *DC*. 1234 (1956), p. 1172.

110 RÉTIF, André, *Doctrine pontificale des missions*, Paris, Seuil, 1952, p. 93.

Non seulement ils connaissaient les mentalités du milieu, mais ils témoignaient également de leur engagement baptismal comme députés du Christ. Bien plus, ils étaient des intendants des missionnaires pour organiser et diriger les premières communautés dans les villages. Parfois, les missionnaires blâmaient les catéchistes pour leur excès de zèle ou pour leur incompetence. Leur députation ressemble au travail du diacre Philippe, ayant prêché jusqu'à baptiser [Ac 8, 11-13].

Tout cela n'allait pas sans contradictions. Alors que Mgr Toussaint voulait appliquer les décrets de la VI^e Assemblée plénière des évêques du Congo¹¹¹ qui tenaient à associer les laïcs congolais à la pastorale dans les villages, certains missionnaires oblats continuaient de les maintenir dans un rôle passif. D'autres sans doute, appliquaient à la lettre la remarque de Benoît XV selon laquelle « le missionnaire vraiment dévoué doit se garder de confier à des catéchistes l'explication de la doctrine chrétienne, mais se réserver personnellement à lui-même, comme la plus importante, cette partie de sa charge, car Dieu ne lui a pas donné d'autre mission que la prédication de l'Évangile¹¹² ». Au diocèse d'Idiofa, le nouvel évêque s'intéressa directement à l'apostolat des laïcs, ce qui allait de pair avec la promotion de la paroisse. Il suivait en cela la ligne pastorale définie par l'ensemble de ses collègues dans l'épiscopat :

La promotion de la paroisse vivante, la mise en état de mission du Diocèse sera nécessairement une oeuvre lente. Il faut y croire [...] et marcher à fond dans cette voie sans attendre des résultats immédiats, sans se laisser décourager par les échecs, avec la conviction profonde que la participation des laïcs à l'apostolat de l'Église n'est pas une méthode d'apostolat parmi tant d'autres, mais qu'il s'agit là d'une exigence fondamentale de NOTRE MISSION¹¹³.

Les communautés ecclésiales vivantes (CEV) constituent, avec le laïcat et l'inculturation, l'une des options fondamentales de l'Église Catholique au Zaïre. Cette option fut prise dès 1961. C'était au lendemain de l'accession de l'ancien Congo-Belge à l'indépendance politique (30 juin 1960) et deux ans après l'instauration de la hiérarchie ecclésiastique dans ce pays (10 novembre 1959). À ce moment-là, l'Épiscopat du Congo (Zaïre) voulut [...] marquer un tournant décisif dans l'évangélisation du pays¹¹⁴.

Les évêques du Congo-Belge avaient l'intuition des événements, car le concile Vatican II abordera toutes ces questions un an plus tard. Mais il reste à vérifier comment chaque évêque a pu mettre en pratique ces efforts dans son diocèse durant cette période conciliaire.

111 *Actes de la VI^e Assemblée plénière des Évêques du Congo-Léopoldville*, Léopoldville, Éd. du secrétariat général, 1961, pp. 11. 163-168.

112 BENOÎT XV, « Maximum illud », dans *D.C.*, 47 (1919), p. 805.

113 TOUSSAINT, René (Mgr), *L'Église face à l'avenir*, Idiofa, 1961, p. 6.

114 *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo...*, p. 164. Voir également MONSENGWO PASINYA Laurent, (Mgr), " Préface " dans UGEUX, Bernard, *Les petites communautés, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre...*, p. 9.

7.2 L'intégration du clergé autochtone

Lorsqu'on parle du clergé autochtone, il s'agit aussi bien des Oblats congolais que de prêtres séculiers. Dans le cadre de cette étude, non seulement la situation des prêtres diocésains nous intéresse mais également celle des premiers Oblats. À la démission de Mgr Bossart, le vicariat d'Ipamu ne comptait que huit prêtres séculiers.

À l'ordination épiscopale de Mgr Toussaint, l'abbé Awaka Augustin¹¹⁵, le représentant du clergé autochtone, avait prévenu le jeune évêque de pas considérer le clergé congolais comme ses inférieurs :

[...] un discours cependant, le moins sentimental, celui d'Awak'Ayom, membre du clergé noir, provoqua des chuchotements teintés d'aigreur. Il avait, lui, mis l'accent sur la nécessité et l'urgence pour l'Église d'Idiofa d'être attentive aux aspirations des Congolais et invité le nouvel évêque à prendre à cœur la question de la formation du Clergé Africain [sic] afin que celui-ci ne soit jamais considéré comme un clergé au rabais¹¹⁶.

La réponse de Mgr Toussaint fut toute simple comme le rappelle Tshipungu. « Nous ne manquerons pas à cette mission primordiale, comme on nous l'a rappelé tantôt, celle de la promotion de “ notre clergé ” autochtone, lui qui compte, nous en sommes conscient, parmi nos collaborateurs les plus immédiats¹¹⁷. »

Le père Ribaucourt explique, lui aussi, comment le clergé diocésain, bien que peu nombreux, avait réclamé de participer à la gestion du diocèse d'Idiofa :

Un des deux aînés, l'abbé Valère Bangabanga, qui terminait son année de recyclage pastoral à Lumen Vitae, à Bruxelles, envoya à Mgr Toussaint, un plan d'action apostolique, qui, pour ses aspects principaux, rejoignait les vues de l'évêque : donner une plus grande influence aux laïcs, décentrer les missions en succursales, prioriser les centres extra-coutumiers, et à ce titre, occuper aussi Matshi et Panu, organiser une centrale des oeuvres catholiques, avec relais dans les différentes missions, favoriser le recrutement des candidats pour des congrégations de frères et de soeurs¹¹⁸.

Peu après, soit en 1961, Mgr Toussaint nomma l'abbé Izia Crispin, recteur du petit séminaire de Laba¹¹⁹, vicaire général, contre le gré des autres prêtres séculiers qui souhaitaient

115 L'abbé Awaka Augustin n'exerce plus son ministère presbytéral depuis 1975.

116 TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité ...*, p. 63. Lire également RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, pp. 198-199.

117 TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité ...*, p. 64.

118 RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, pp. 198-199.

119 L'abbé Izia Crispin était ordonné en 1954 à Mwilambongo. Il fut désigné le premier recteur congolais du petit séminaire de Laba. Mgr Toussaint en fit son vicaire général de 1961 en 1970. Voir TOUSSAINT, René (Mgr), “ Prospectus status missionis... ”, (1961), p. 1. Il a quitté le ministère sacerdotal en 1972.

instaurer un nouvel ordre au vicariat. Il nomma trois prêtres à Béthanie : ce sont les abbés Bangabanga Valère, Nsung'Nza Victor¹²⁰ et Lankwan Adolphe¹²¹. Celui-ci était le premier prêtre congolais membre du conseil de mission de Mgr Toussaint. L'abbé Alphonse Gimeya devint directeur de l'école normale de Laba central tandis que l'abbé Daniel Bwalung, curé de Dibaya-Lubwe¹²². Fort heureusement, les trois prêtres congolais affectés à Béthanie ont réussi à démontrer leur savoir-faire en relevant ce grand défi face aux missionnaires oblats¹²³.

À la vérité, les missionnaires belges attendaient que les prêtres congolais apportent leur contribution matérielle et qu'ils prouvent leur esprit inventif. Or, précisément, toutes les ressources matérielles et financières étaient gérées par les missionnaires belges. Par ailleurs, il convient de souligner que durant toute leur formation, les prêtres autochtones apprennent que les biens de la paroisse ne doivent pas se déplacer avec un prêtre. Ils restent donc impuissants, ne pouvant contrôler l'infrastructure matérielle nécessaire à leur ministère, qui provient d'Europe.

À cause du transfert du siège épiscopal d'Ipamu à Idiofa, le climat de confiance entre Mgr Toussaint avait commencé à diminuer. D'autres facteurs ont aussi favorisé sa détérioration. Malgré les changements apportés, les prêtres séculiers demeuraient donc insatisfaits. Pour eux, Mgr Toussaint n'était pas porteur d'unité et semblait dresser les pères contre les abbés. Dans certaines communautés, les attitudes des Oblats étaient ressenties comme un mépris, au point que la cohabitation devenait très difficile. Au plan matériel, les pères contrôlaient tout, tandis que les prêtres séculiers attendaient les miettes selon le bon vouloir de l'évêque ou du supérieur local. D'autres tensions, encore, naquirent entre l'évêque et les populations du Nord. Originaire du Nord, le vicaire général semblait jouer un rôle trop subalterne. L'évêque utilisait son vicaire général surtout pour régler des différends ou apaiser des tensions dans le diocèse. Pour les populations du Nord, cela revenait à en faire un garçon de course. Tout cela culmina quand l'évêque voulut excommunier l'abbé Sheta Bartholomé. La situation fut interprétée comme une incompréhension entretenue par les Oblats vis-à-vis du peuple pende auquel l'abbé en question appartenait¹²⁴.

120 L'abbé Nsung'Nza Victor est le 3^e prêtre séculier et fut ordonné prêtre à Ipamu en 1953. Il a pris sa retraite depuis 1989 et vit présentement à Dibaya-Lubwe.

121 L'abbé Adolphe Lankwan était le 6^e prêtre séculier et fut ordonné prêtre à Mwilambongo en 1954 avec l'abbé Crispin Izia. Il a été assassiné par les rebelles dans la région d'Impini - Ifwanzondo en 1965.

122 RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, p. 199.

123 À cette époque déjà, plusieurs prêtres autochtones réfléchissaient sur les moyens de pression à engager pour susciter un débat ouvert entre Mgr Toussaint et les prêtres congolais, séculiers et réguliers.

124 TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 2.

Malgré tous les efforts faits pour une meilleure entente, le climat ne s'est guère amélioré entre Mgr Toussaint et les prêtres autochtones jusqu'à l'avènement du premier évêque congolais en 1970. Par réaction, plusieurs Oblats congolais et même certains séculiers ont quitté les rangs pour éviter une logique de confrontation entre Noirs et surtout pour réagir contre la situation qui prévalait au diocèse¹²⁵.

7.3 L'attitude régulière des Oblats envers les Congolais [1957-1964]

Issus de la même communauté de culture que les colons, plusieurs missionnaires oblats agissaient comme les colons belges. Entre 1957 et 1965, beaucoup de missionnaires européens méprisaient les Congolais, les injuriaient en public et contrôlaient parfois leur vie de conscience. Certains exploitaient les catéchumènes et les nouveaux chrétiens à travers les travaux manuels sans rémunération suffisante.

Au Congo-Belge, l'image du missionnaire variait d'une région à une autre et d'un individu à un autre. Ngundu Mick, un oblat congolais, l'a souligné avec force dans sa recherche doctorale en 1994¹²⁶. On découvre ainsi des "aventuriers de Dieu", pour employer l'expression de Lucien Laverdière, qui ont quitté leurs pays pour évangéliser des régions inexplorées et inhospitalières, d'autres sont des "champions de Dieu" parce qu'ils s'élancent au-devant des forces du mal afin de libérer les gens du joug du démon; d'autres enfin, sont des conquérants occidentaux au point d'être carrément identifiés aux colons.

Au diocèse d'Idiofa, la période qui a précédé la rébellion muléliste de 1964 a connu pratiquement la même typologie des missionnaires. En effet, cette rébellion fut un tournant dans les relations entre les Oblats et les prêtres autochtones, d'une part, et, d'autre part, entre les villageois et les Oblats. Pour faire court, dans le diocèse d'Idiofa, les missionnaires peuvent être classés en deux catégories : ceux qui essayaient de s'adapter aux Noirs, appelés négrophiles, et ceux qui les méprisaient carrément ou certains les humiliaient, les négrophobes¹²⁷. Dans le premier groupe, certains ont même été bannis par leurs confrères oblats ou simplement chassés du Congo. D'autres ont préféré demeurer définitivement au Congo et changer d'état de vie plutôt

¹²⁵ Interview réalisée le 8 juillet 1995. Parmi les Oblats congolais qui ont quitté la famille oblate, on reconnaît Paul Macréam en 1970, Vincent Kasay en 1973 et Bonaventure Madiou en 1975. Seuls Louis Mbwol, Benoît Kabongo et Justin Alung sont demeurés dans le ministère actif.

¹²⁶ NGUNDU MICK, Victor, *Les implications de la pauvreté chez les Oblats de Marie Immaculée dans la province du Zaïre*, Thèse de doctorat en droit canonique, Université Saint-Paul d'Ottawa, Ottawa, 1994, pp. 198-205.

¹²⁷ Pour notre présente recherche, nous utiliserons le substantif négrophobes pour qualifier tous les missionnaires européens qui adoptaient une attitude raciste envers les Noirs en Afrique comparativement aux négrophiles qui acceptaient de collaborer avec les Noirs malgré leur différence de pigmentation. À ces néologismes peuvent être ajoutés la *négrisation*, la *négrité*, la *nérophilie* et la *nérophobie*.

que d'en être expulsés comme des bandits. Le second groupe semble avoir paru plus représentatif entre 1957 et 1964 selon le témoignage des premiers prêtres autochtones. Les rapports des visiteurs canoniques venus de Rome eux-mêmes sont très éloquents là-dessus. En 1958, la situation n'avait guère changé malgré les remontrances fraternelles du père Lucas Peron¹²⁸. Lucas Sinforiano, un assistant général et visiteur canonique au Congo-Belge écrit :

Comment traiter les noirs? Je vous dirai bien sincèrement toute ma pensée sur cette question délicate qui m'a préoccupé pendant la visite, bien que je n'en ai presque pas parlé en public. [...] j'ai été mal impressionné par toutes sortes de petits détails auxquels je n'étais pas habitué. [...]. On m'a donné des explications et des raisons de certaines façons de faire et de parler; on m'a parlé de la psychologie des noirs, des habitudes des clans; on m'a signalé des habitudes des autorités civiles et même des missionnaires depuis le commencement de la colonie; on est arrivé à dire qu'ils s'attendent à être traités durement quand le châtement est juste; on a insisté sur la nécessité de ne pas changer trop vite les habitudes pour leur faire mieux assimiler la civilisation [...] ces raisons, je vous avoue qu'elles ne sont pas arrivées à me convaincre. [...]. Je parle de ce que j'ai vu et entendu; du ton de votre voix, des gestes durs pour les éloigner, de la distance que souvent ils doivent encore garder quand ils viennent vous voir, des expressions blessantes et de certaines épithètes que vous leur dites quand vous vous fâchez, de la façon de les gronder même à l'Église. Je pense surtout à cela à côté des attentions que vous gardez aux blancs¹²⁹.

À l'occasion de sa visite canonique, le père Sinforiano prévenait ses confrères de la montée du nationalisme en vue de l'indépendance civile au Congo-Belge. Pour le père Sinforiano, « un mouvement nationaliste oublie facilement les faveurs reçues, mais il n'oubliera jamais la plus petite des humiliations. Il faudra vous faire aimer à tel point par les Noirs que quand ils parlent contre les Blancs ils ne pensent pas aux missionnaires¹³⁰. » Mais il semble qu'au vicariat d'Ipamu, les Oblats n'aient pas pris en considération toutes ces précieuses remarques, car ils ont agi de la même manière jusqu'à la tourmente muléliste en 1964. En clair, entre un missionnaire et un agent de l'administration coloniale, la distinction était vraiment difficile à établir : ils adoptaient pratiquement la même attitude face aux autochtones. Tshipungu nous en donne un récit très émouvant dans les années qui ont précédé cette visite canonique et surtout l'éveil des mentalités des Congolais vers l'indépendance nationale :

Par exemple [...], le cas d'un père décidé à faire comprendre à une jeune femme catéchumène, frappa, frappa, quand l'infortunée tomba à ses pieds pour ne plus se relever, la justification on devait s'y attendre, fut donnée par les supérieurs majeurs et l'autorité civile coloniale. Sans autopsie, l'innocence du missionnaire fut établie par le seul argument : "la femme était préalablement malade". Une méthode aussi généralisée ne pouvait laisser indifférent le zèle du clergé Africain [sic]¹³¹.

¹²⁸ PERON, Paul, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu*, Rome, Maison générale, 1950, pp. 10-13.

¹²⁹ SINFORIANO, Lucas, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu*, 1958, Rome, Maison générale, 1958, pp. 54-56.

¹³⁰ SINFORIANO, Lucas, *Acte de la visite canonique du Vicariat d'Ipamu...*, pp. 56-57.

¹³¹ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité ...*, p. 54.

Curieusement, certains prêtres africains ont adopté également cette méthode policière pour plaire aux Oblats ou par conviction personnelle par le fait qu'ils méprisaient également leurs compatriotes ou gardaient trop de distance envers eux. Car tout en regrettant les exagérations commises par certains Oblats, ils ont brûlé des maisons et même cautionné la relégation de leurs compatriotes parfois dans des régions lointaines. À ce sujet, les exemples abondent dans l'histoire diocésaine, comme le soulignait déjà Paul Macréam, à Pierfonds, le 8 juillet 1995. C'est, à juste titre, qu'il faut souligner cette contradiction notoire entre les directives reçues de la Belgique et l'agir pastoral des Oblats sur le terrain au Congo. Alors que les Oblats sont envoyés pour prendre soin des pauvres, évangéliser les peuples pour les gagner au Christ, à l'exemple de Marie, certains Oblats ont outrepassé cette consigne.

7.4 Les vocations sacerdotales et religieuses

De tout temps, l'appel au presbytérat et à la vie religieuse a été une préoccupation dans l'évolution de l'Église. Cela devenait d'autant plus important pour les pays de mission qui espéraient offrir leurs propres enfants pour servir le pays et l'Église. Le vicariat d'Ipamu ou le diocèse d'Idiofa n'a pas échappé à ce *modus vivendi*.

Il faut noter d'emblée que les vocations masculines étaient très rares et ceux qui se présentaient étaient mal reçus, soit parce qu'ils les estimaient trop âgés, soit simplement par mépris. Dans le premier cas, on les orientait vers une vocation religieuse en tant que frère convers : « ce sont là des vocations qu'il ne faut pas négliger¹³² », disait Mgr Bossart. D'autres fois, l'intervention des familles décourageait les jeunes à s'engager généreusement. Cela a été plus difficile encore pour les vocations féminines à cause de mentalités traditionnelles qui veulent que la fille contribue à élargir le lignage ou le clan maternel dans le mariage¹³³.

À l'arrivée de Mgr Toussaint à la tête du Vicariat, le noviciat d'Ifwanzondo qui fonctionnait déjà venait de produire deux ans auparavant les deux premiers frères. Pour l'exercice 1957-1958, six frères scolastiques oblats suivaient les cours de philosophie et de théologie au Basutoland¹³⁴. Néanmoins, à Ifwanzondo, on comptait seulement deux scolastiques et quatre Frères indigènes¹³⁵.

¹³² Lire BOSSART, Alphonse (Mgr), « Préfecture apostolique d'Ipamu », dans *AGOR*, Rome, Maison générale, 1937, p. 4.

¹³³ MAUREL, Auguste, *Le Congo de la colonisation à l'indépendance...*, p. 222.

¹³⁴ TOUSSAINT, René (Mgr), « Vicariat apostolique d'Ipamu ... », 1958, p. 1. Voir également BOSSART, Alphonse (Mgr), « Vicariat apostolique d'Ipamu... », (1955), p. 3.

¹³⁵ TOUSSAINT, René (Mgr), « Profectus status missionis... », (1959), p. 3.

Le vicariat d'Ipamu comptait à peine 19 séminaristes dont 12 en philosophie au grand séminaire de Mayidi [Bas-Congo], quatre en théologie à Mayidi et trois en année de probation au vicariat d'Ipamu. Pendant ce temps, 71 jeunes gens étaient formés au petit séminaire de Laba¹³⁶. Néanmoins le rapport de 1957-1961 indique sept philosophes et huit théologiens à Mayidi tandis que quatre autres séminaristes étaient en probation au diocèse d'Idiofa. Au petit séminaire de Laba, 86 jeunes gens se formaient¹³⁷. Il n'existait pas une organisation structurée pour encadrer les vocations au sacerdoce et à la vie religieuse si ce n'est l'évêque lui-même. Ce qui créait une certaine indifférence chez plusieurs missionnaires belges qui ne s'intéressaient quasiment pas aux vocations, sauf au petit séminaire qui fonctionnait déjà à Laba sous la conduite de prêtres.

Chez les filles, le problème devenait beaucoup plus épineux dans la mesure où elles ne poursuivaient pas les études, sauf à l'école normale de Mwilambongo où les religieuses pouvaient sélectionner les candidates. En outre, eu égard aux mentalités ambiantes, les filles étaient plus directement orientées vers le mariage que vers la vie consacrée. En effet, en Afrique, le clan s'étend grâce au mariage et cela vaut aussi bien pour le système matrilineaire que pour le régime patrilineaire. Au début, ce sont les religieuses d'Ipamu qui s'occupaient de filles qui aspiraient à la vie religieuse. Par la suite, le Vicariat confia cette tâche aux religieuses de Mwilambongo à cause de l'École Normale¹³⁸.

Conclusion partielle

L'arrivée des missionnaires oblats au Congo-Belge fut motivée par l'engouement avec lequel les missionnaires belges voulaient participer absolument à la mission patronnée par le roi Léopold II. Non seulement ils venaient ainsi alléger la charge pastorale des Jésuites, mais ils voulaient surtout prendre part active à cette page d'évangélisation.

Dès 1931, les missionnaires se sont attelés à réorganiser la mission d'Ipamu en ouvrant des postes à travers tous les recoins afin de réduire l'influence grandissante des protestants et d'ouvrir les populations locales à la foi au Christ. Forts de l'accroissement des chrétiens, ils obtiendront tour à tour, pour Ipamu, le statut de préfecture et celui du vicariat d'Ipamu avant l'instauration de la hiérarchie en 1959.

¹³⁶ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis... ", 1959, p. 3.

¹³⁷ TOUSSAINT, René (Mgr), " Prospectus status missionis ... ", 1961, p. 3.

¹³⁸ TOUSSAINT, René (Mgr), " Vicariat apostolique d'Ipamu... ", p. 2. Sur les vocation féminines, on peut se référer à RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Évêque d'une transition. René Toussaint...*, pp. 158-160.

Durant ce temps, ils se sont occupés non seulement de la pastorale dans les villages, mais également de l'enseignement primaire et des oeuvres sociales dans les missions centrales. Bien plus, les mouvements apostoliques constituaient des moyens de véhiculer la spiritualité chrétienne à travers les divers villages afin de réduire les influences traditionnelles.

Cependant, les succès réels ne sont pas sans ambiguïtés. Au diocèse d'Idiofa comme ailleurs, la *plantatio ecclesiae* s'est faite dans un climat de connivence avec les mentalités colonialistes, climat qui a souvent trop marqué les attitudes des missionnaires. En font foi les difficultés vécues par l'évêque lui-même dans l'administration de son diocèse et les mouvements d'opinion qui lui ont attribué, à tort ou à raison, des partis pris. Le visage de l'Église est ainsi resté marqué, pour les Africains : attirant, il l'est par le message qui en provient mais aussi, par la puissance équivoque qui en émane. Une telle situation perdure dans plusieurs Églises locales d'Afrique subsaharienne malgré la nomination des évêques autochtones depuis les années 1960. Comment l'Église africaine pourra-t-elle désormais faire sien ce visage? Quelle Église aujourd'hui? Quelles stratégies utiliser?

CHAPITRE TROISIÈME

DE LA CRISE CONGOLAISE À UNE PASTORALE ADAPTÉE

1. La crise congolaise et la rébellion muléliste

Réfléchir sur la crise congolaise revient à retracer, à grands traits, les moments les plus saillants de l'histoire du Congo entre 1960 et 1965. En effet, l'impréparation des cadres congolais, la lutte d'influence entre les puissances étrangères, les conflits ethniques, les ambitions individuelles et l'intervention de l'ONU avaient plongé le Congo dans un chaos indescriptible. Ainsi, de l'Est au Sud en passant par le Centre-Est, le pays connut des insurrections violentes. Par ailleurs, l'armée et l'administration ne pouvaient plus assurer la paix, la sécurité et la prospérité tant escomptées.

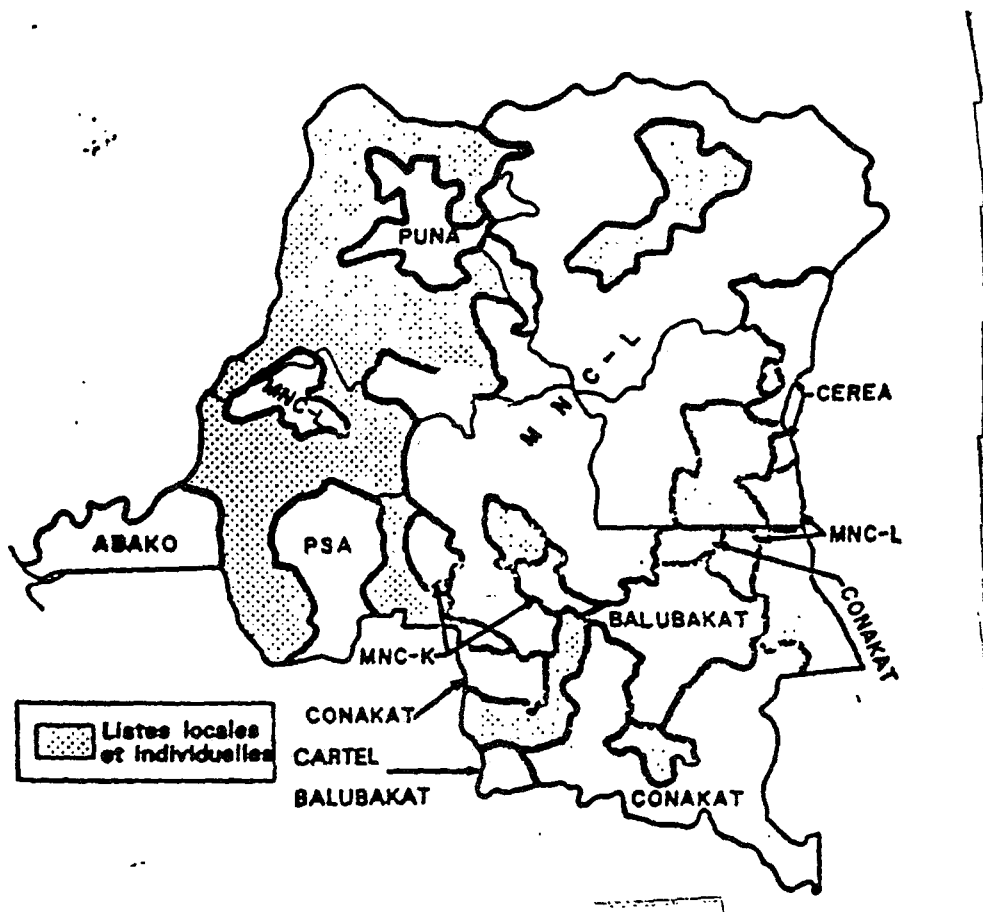
Pour plus de clarté dans nos réflexions, nous parlerons de la crise congolaise et de la rébellion déclenchée par Pierre Mulele¹ au Kwilu entre 1964 et 1965. Un survol rapide de la situation socio-politique au Congo nous aidera à mieux comprendre l'évolution de la vie pastorale du diocèse d'Idiofa au sortir de la rébellion muléliste.

1.1 La crise congolaise

Lorsque l'on parle de la crise congolaise au Congo-Belge, on entend tous les événements qui ont suivi l'indépendance nationale et qui se situent entre 1960 et 1965. En effet, au lendemain du 30 juin 1960, en raison de la convoitise des puissances occidentales, des rivalités individuelles, des conflits ethniques ou régionaux, des dysfonctionnements structurels et du contexte international, les hommes politiques [Carte 20] n'ont pas réussi à s'entendre sur la

¹ Pierre Mulele est né en 1929 à Lukamba dans le territoire de Gungu. C'est un Bunda originaire de Mulema. Il étudia au petit séminaire de Kinzambi, puis à l'École moyenne de Leverville. Il devint commis au sein de l'administration publique après un bref séjour dans l'armée. Élu premier secrétaire du comité général du PSA à Léopoldville et député au Kwilu, Lumumba le nomma ministre de l'Éducation nationale en 1960. Lorsque les dissensions éclatèrent dans le PSA au Kwilu, il se rangea du côté d'Antoine Gizenga. Après l'éviction de Lumumba en septembre 1960, il va en Égypte et en Chine populaire avant d'entrer dans le maquis au Kwilu où il organisa une révolution paysanne de janvier 1964 à 1965. Il a été assassiné en octobre 1968.

CARTE 20 Les partis politiques au Congo Belge



Source : Crawford Young, *Introduction à la politique congolaise*, 1968, p.159

gestion concertée du jeune État indépendant. À vrai dire, cette crise a commencé le 5 septembre avec l'éviction de Patrice Émery Lumumba, premier ministre élu. Soutenu par certains pays étrangers et les Nations Unies [ONU], le président Joseph Kasa-Vubu² s'était séparé du premier ministre congolais qui était plus populaire que lui. Avec le démon du tribalisme, tous les efforts de réunification des provinces devinrent hypothétiques. En ce qui nous concerne, nous nous limiterons au fil conducteur qui débouche à la situation du diocèse d'Idiofa.

Nous pouvons citer quelques faits marquants tels que les désordres du stade de Léopoldville le 16 juin 1957, lesquels dégénèrent en une manifestation anti-européenne. La même année, à l'occasion des premières élections communales à Elisabethville, les Kasaiens remportent tous les postes, sauf un conseiller qui était originaire du Maniema, à l'Est du pays. Les violences éclatent au point que l'ONU dut installer les réfugiés Kasaiens dans un camp de fortune regroupant près de trente mille familles³.

En 1957 toujours, l'Association des Bakongo [ABAKO] remporta les premières élections communales à Léopoldville. En 1958, les Congolais firent pression sur les Belges afin de renoncer, dans un bref délai, à leurs possessions africaines. La promesse du général de Gaulle, le 24 août 1958, d'accorder l'indépendance aux colonies françaises, réveilla les Congolais de leur torpeur politique. Après la réunion d'Accra, en janvier 1959, la ville de Léopoldville connut des désordres indescriptibles qui, fort heureusement, obligèrent le gouvernement belge à accélérer le processus de l'indépendance. Selon le plan Bilsen, appelé Manifeste de la Conscience Africaine, on ne pouvait envisager l'indépendance que dans trente ans⁴. Une grande réunion regroupa les leaders politiques congolais et les hommes politiques belges autour d'une Table-Ronde entre le 20 janvier et le 20 février 1960.

² Le président Joseph Kasa-Vubu est né à Kuma Dizi en 1910. Il fait six années secondaires au petit séminaire de Mbata Kiela, de 1930 à 1936. Il fit trois ans de philosophie au grand séminaire de Kabwe au Kasai. Enfin une année à l'École normale de Kangu et obtint son diplôme en 1940. Moniteur à Lema [Mayombe]; clerc à la société Agrifor et commis à l'administration des finances. Il fut secrétaire général de l'Association des Anciens Élèves des Pères de Scheut [ADAPES], puis fut élu président de l'ABAKO en mars 1954. Dès 1956, il déploie une intense activité dans le sens de l'émancipation des Congolais : démocratisation des institutions, octroi des libertés fondamentales, africanisation des cadres, indépendance immédiate, etc.

³ KAUMBA MUFWATA, Albert et NGOY KALUMBA, Léon, *Le Katanga et la transition zairoise : l'Église nous parle*, Lubumbashi, Éd. du Centre Interdiocésain, 1995, p. 27.

⁴ Ce manifeste de J. Bilsen datait de 1955. Il avait d'abord été accueilli par la Conscience Africaine en 1955, mais fut immédiatement contesté par une partie de l'opinion belge et congolaise. Consulter aussi MALULA, Joseph-Albert (card), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain...*, pp. 61- 62. Pour de plus amples détails sur la Table-Ronde belgo-congolaise, on peut consulter DUMONT, Georges H., *Le Congo, du régime colonial à l'indépendance 1955-1960. La Table Ronde belgo-congolaise [janvier - février 1960]*, Paris, Éd. universitaires, 1961, 308p.

Malgré les nombreuses réunions tenues par les leaders politiques, le peuple congolais semblait encore indifférent avant juin 1960. Aussi une telle organisation démocratique ne favorisa guère l'éveil politique chez les Congolais eux-mêmes. C'est seulement plus tard que le peuple sera sensibilisé par quelques politiciens.

Pour une meilleure compréhension de la situation politique au Congo-Belge, nous présenterons seulement les trois partis politiques qui ont existé avant l'accession du pays à la souveraineté nationale. En effet, ils représentent les caractéristiques essentielles du peuple congolais avant 1960. D'entrée de jeu, nous les subdivisons en trois catégories : ceux de tendance ethnique, d'autres d'obédience provinciale et multiethnique et ceux qui sont plutôt nationaux. Nous y ajouterons le programme de quelques personnalités ou leaders politiques les plus en vue. Il s'agit de l'ABAKO, du MNC-Lumumba et du PSA⁵.

L'ABAKO, l'Association des Bakongo, fut fondée en 1950 dans un but purement culturel. Elle changea de vocation ou d'orientation en 1956. C'est un parti ethnique du Bas-Congo. Au point de départ, elle réclama l'africanisation des cadres et l'octroi des droits et libertés aux Congolais. De l'autonomie interne, elle arriva ensuite à réclamer l'indépendance immédiate et sans conditions. Ses leaders les plus importants étaient Joseph Kasa-Vubu, Gaston Diomi, Charles Kisilokele et Daniel Kanza. Pour l'ABAKO, avec l'indépendance nationale, le peuple congolais pouvait obtenir ou assurer sa propre prospérité. L'ABAKO n'avait pas de programme politique systématique, cependant, elle soutenait la thèse fédéraliste afin de prendre en compte les particularismes régionaux.

Le MNC- Lumumba représente le Mouvement National Congolais. Il fut créé le 10 octobre 1958 par un groupe de personnalités congolaises. Elles adressèrent une motion au Ministre du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi [Burundi] pour lui demander de fixer l'avenir politique du Congo. Ce fut un parti unitaire dont Patrice Émery Lumumba⁶ [province orientale], Cyrille Adoula [province d'Équateur], Christophe Ngbenye [province orientale], Roger Antoine Bolamba [Bas-Congo], Maurice Mpolo [Banningville-Lac], Antoine Kiwewa [Banningville-Kikwit], Joseph Ngalula [Kasaï Occidental], Joseph Ileo [Équateur] et Albert Kalondji [Kasaï Oriental] furent des figures de proue. Son enracinement n'est pas régional mais multiethnique. Son programme était centré sur un État unitaire et l'indépendance nationale; l'africanisation des

5 Nous empruntons cette présentation à GANSHOF VAN DER MEERSCH, W.L., *Fin de la souveraineté belge au Congo. Documents et réflexions*, Bruxelles, Institut Royal des Relations Internationales, 1963, pp. 75-122.

6 Patrice Émery Lumumba est né à Katako-Kombé en 1925. Il fut un ancien employé des postes à Stanleyville avant de descendre à Léopoldville en 1955 et 1958. Il fut élu premier ministre du Congo indépendant le 27 juin 1960 et mourut assassiné à Élisabethville, le 17 janvier 1961.

cadres administratifs congolais; la réduction de la présence européenne et la promotion des populations congolaises. Il visait à libérer toute l'Afrique du joug colonial, car " l'Afrique est aux Africains ". Tel fut son slogan⁷. Au plan social, le MNC est plus proche du socialisme et est composé de radicaux.

De son côté, le PSA, Parti Solidaire Africain, fut fondé en février 1959 à Léopoldville par quelques personnalités originaires du Kwango et du Kwilu. En mai 1959, les anciens élèves des Jésuites du Kwilu et du Kwango réunis dans l'ASAP se joignirent au PSA. S. Kama devint son président et fondateur, à qui succéda Antoine Gizenga, tandis que Pierre Mulele en était le secrétaire général et Cléophas Kamitatu, le président provincial. Parti unitaire au départ, il devint fédéraliste par la suite et lança même l'idée des " États-unis d'Afrique centrale " en novembre 1959. Au plan social, ce parti était régional et regroupait plusieurs ethnies de la province de Banningville [Bandundu], sauf les Bayanzi [ABAZI]. À ses débuts, le PSA était un parti unitaire et de tendance socialiste, puis il devint fédéraliste et d'obédience capitaliste. Les deux tendances seront représentées par Antoine Gizenga et Cléophas Kamitatu.

La date de l'indépendance fut fixée au 30 juin 1960 malgré le plan d'un Manifeste qui prévoyait l'indépendance trente ans plus tard. Il préféra plutôt un gouvernement d'union nationale. Au départ, Patrice Émery Lumumba avait promis le soutien de la majorité parlementaire à Jean Bolikango [mungala], originaire de l'Équateur. Étant donné que les Bakongo souhaitaient voir Joseph Kasa-Vubu président de la République au risque d'une scission, Lumumba dut changer d'avis. C'est ainsi que la majorité parlementaire élit à la présidence Joseph Kasa-Vubu, originaire du Bas-Congo. Ce revirement déplut aux Bangala qui en voulurent désormais à Lumumba.

Les premières élections démocratiques du 31 mai 1960 donnèrent les résultats ci-après : MNC-Lumumba 34 sièges; le PSA 13 et l'ABAKO 12 sièges. Un tel résultat fractionna le MNC-Lumumba, faute d'unité interne. Pour prévenir des réactions purement ethniques et partisans, Lumumba préféra automatiquement des alliances entre les partis. C'est alors que, très tôt, le PSA se rallia au MNC- Lumumba⁸ en raison de convictions personnelles d'Antoine Gizenga. En effet, l'éclatement des autres partis politiques était encore prévisible parce que les Belges entretenaient des tensions ethniques et régionales. Néanmoins, il faut noter que les tendances radicales occupaient une forte position. Joseph Kasa-Vubu, qui avait pris la tête de l'ABAKO en 1956, en avait changé l'orientation.

7 GANSHOF VAN DER MEERSCH, W.J., *Fin de la souveraineté belge au Congo...*, pp. 99-100.

8 VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...*, p. 58.

Comme les Bakongo menaçaient de se séparer, Lumumba dut accepter de composer avec Joseph Kasa-Vubu, leader de l'ABAKO au détriment de Jean Bolikango, leader des Bangala. Ainsi, le 27 juin 1960, Joseph Kasa-Vubu est investi de la charge de Président de la République Démocratique du Congo grâce à l'appui du parlement. Cependant, l'ABAKO qui prônait un État fédéral, contrôlait la majorité de la population du Bas-Congo, y compris Léopoldville, la capitale. De son côté, Patrice Émery Lumumba est nommé Premier ministre, représentant ainsi le M.N.C. et la majorité parlementaire. De tendance socialiste, ce mouvement préconisait un État unitaire. Il combattait par le fait même toute forme de régionalisme ou de séparatisme⁹.

On le voit, avant même le jour de l'indépendance, les forces centrifuges opéraient déjà en plus de la tentative de sécession du Katanga dans laquelle sont impliqués des membres du CONAKAT, on remarque la frustration des Bangala et les Baluba du Kasai qui se sentaient oubliés par les nouveaux responsables du Congo. Bien que certains Baluba et Bangala aient appartenu au MNC-Lumumba, leurs leaders ne s'y étaient jamais ralliés. C'est dans ce climat malsain que l'indépendance nationale sera célébrée le 30 juin 1960. Désormais, Joseph Kasa-Vubu et Patrice Émery Lumumba sont désignés pour diriger le Congo :

Deux jours plus tard, le 29 juin 1960, les deux dirigeants entourés de membres du nouveau gouvernement, reçoivent dans l'aéroport de N'Djili, à Léopoldville, le roi Baudouin de Belgique qui a accepté d'assister en personne aux cérémonies de l'indépendance. C'est la "remise des clefs" de tout un pays qui naît à la vie internationale. Le cortège officiel qui parcourt les rues de Léopoldville, est suivi d'une multitude joyeuse en habit de fête, qui crie : Uhuru! Uhuru! (Indépendance! Indépendance!)¹⁰.

Partout, les gens sont en liesse, mais de façon spéciale à Léopoldville, la capitale. Le 30 juin 1960, à l'heure du rendez-vous historique, on chantait le *TE DEUM* à la Cathédrale Notre-Dame du Congo tandis qu'au Palais de la Nation, se déroulait la cérémonie de l'indépendance. Après le discours élogieux du roi Baudouin à l'endroit des Belges pour les quatre-vingts ans de l'occupation coloniale, le président Joseph Kasa-Vubu prononça un discours d'un ton à la fois habile et serein. L'improvisation survint lorsque Joseph Kasongo, Président de la Chambre, accorda la parole à Patrice Émery Lumumba, bouleversant ainsi les prévisions protocolaires. Son discours fit l'effet d'une bombe tant pour les Européens que pour ses propres compatriotes. Du même coup, il montrait le courage d'un homme politique, souverainiste, pour ainsi dire. En voici quelques extraits-clés :

[...]. Car cette indépendance du Congo, si elle est proclamée aujourd'hui dans l'entente avec la Belgique, pays ami avec qui nous traitons d'égal à égal, nul Congolais digne de ce nom ne pourra jamais oublier cependant que c'est par la lutte qu'elle a été

⁹ Signalons au passage que toutes les ethnies du Kwilu appartenaient également à l'ABAKO mais les divergences vont naître lentement entre leurs leaders Antoine Gizenga et Cléophas Kamitatu.

¹⁰ SANZ GADÉA, Joaquin, *Émena, Médecin au Zaïre...*, pp. 43-44.

conquise, [...] une lutte dans laquelle nous n'avons ménagé ni nos forces, ni nos privations, ni nos souffrances, ni notre sang. [...]. Ce que fut notre sort en 80 ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions les chasser de notre mémoire. [...]. Nous avons connu que nos terres furent spoliées au nom de textes prétendument légaux qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort. [...]. Qui oubliera enfin les fusillades où périrent tant de nos frères, les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient plus se soumettre au régime d'une justice d'oppression et d'exploitation. [...]. Nous allons établir ensemble la justice sociale et assurer que chacun reçoive la juste rémunération de son travail. [...]. Nous allons faire régner non pas la paix des fusils et des baïonnettes, mais la paix des cœurs et des bonnes volontés. [...]. L'indépendance du Congo marque un pas décisif vers la libération de tout le continent africain. [...]. Hommage aux combattants de la liberté nationale! Vive l'indépendance et l'Unité africaine! Vive le Congo indépendant et souverain!¹¹.

Tous les Européens furent abasourdis. Le roi Baudouin, très pâle, voulait rentrer en Belgique immédiatement. Dès lors, Patrice Émery Lumumba, cet homme imprévisible est mis sous surveillance, il sera suivi partout par les services secrets belges et la Central Intelligence Agency [C.I.A.]. Désormais, le destin tragique de Patrice Émery Lumumba est décidé car sa tête est mise à prix. De tous côtés, il est pourchassé, poursuivi par la C.I.A.¹², et banni par certains amis tels que le colonel Joseph-Désiré Mobutu et Victor Nendaka¹³. Très tôt, les divergences de vues entre le Président et le Premier ministre vont naître au point qu'ils se limogeront mutuellement quelques mois après :

[...] les contradictions léguées par le système belge éclatent au grand jour : la Loi fondamentale avait instauré un pouvoir partagé entre les instances centrales et provinciales, entre la Chambre et le Sénat, et surtout entre le président et le Premier ministre. De telles structures sont inspirées du modèle belge, où le roi, chef de l'État, "règne mais ne gouverne pas". La rivalité entre le président et le Premier ministre ne mettra que quelques jours à devenir intenable¹⁴.

À la vérité, les conflits entre les partis politiques atteignirent leur point culminant à cause de l'appartenance ethnique, du manque d'institutions adaptées au Congo et du manque de programme social. Par ailleurs, ayant été écartés du pouvoir, les Bangala de l'Équateur et les Baluba du Kasai contestèrent vite le premier ministre Patrice Émery Lumumba. De leur côté, jaloux de l'ascension des leaders politiques alors que leur sort n'avait pas changé, les soldats de

11 ALVAREZ LOPEZ, Luis, *Lumumba ou l'Afrique frustrée...*, pp. 215-217.

12 La CIA avait déjà contacté Joseph-Désiré Mobutu pendant ses études en journalisme en Belgique en 1960 car les USA avaient déjà des visées expansionnistes en Afrique centrale contre l'URSS.

13 Dans les années 1970, Johnny Bokelo Longomba, un musicien congolais avait composé une chanson qui cadre bien avec la situation de Patrice Émery Lumumba. Car celui-ci a été trahi par ses amis afin de mieux flirter avec les impérialistes. "Tambola na mokili diye ee, amona makambo. Moto akosala yo mabe se moninga omelaka na ye : promène-toi dans le monde pour découvrir des histoires. La personne qui te fera du tort est celle avec qui tu bois ou tu es familier." Lumumba a été également trahi par trois Batetela : Okoka Wa Kotako, président des Onamongo Léopoldville, Joseph Kandolo qui travaillait au ministère de l'Intérieur, complice du colonel Joseph-Désiré Mobutu et le colonel Tshatshi, tué dans l'émeute de Stanleyville en 1966.

14 BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu...*, pp. 32-33.

Thysville [Mbanza-Ngungu] se révoltèrent le 4 juillet 1960 et mirent leurs chefs au cachot. C'est alors qu'ils désignèrent du même coup Louis Bobozo comme commandant. Il est bon de noter que, même si les Congolais gouvernaient les pays, les chefs de l'Armée demeuraient encore belges.

En effet, la sécession katangaise est proclamée le 11 juillet 1960 par Moïse Tshombe, aidé par les Belges. Moins d'un mois plus tard, le 9 août 1960, Albert Kalondji se proclame *Mulopwe*, c'est-à-dire Roi des Baluba à Bakwanga en affirmant l'autonomie du Sud-Kasaï. L'armée nationale congolaise [ANC] fut dépêchée au Sud-Kasaï où elle commit, malheureusement, un carnage indescriptible. La répression de Bakwanga [Mbuji-Mayi] en 1960 avait renforcé l'opposition d'Albert Kalondji au premier ministre Patrice Émery Lumumba.

Entre-temps, le PSA qui avait pris fait et cause pour le MNC-Lumumba après les élections nationales gagnait du terrain au Congo. Antoine Gizenga devint alors Vice-premier ministre du gouvernement Lumumba. De son côté, le 8 août 1960, Jean Bolikango, leader de l'Équateur prend position en faveur d'une République de l'Équateur au sein d'une confédération congolaise.

Premier ministre déchu depuis le 5 septembre 1960, alors que ses anciens collaborateurs se disputent le pouvoir, Patrice Émery Lumumba est placé en résidence surveillée sous la garde des soldats onusiens. Car « [...] le 30 juin, il a offensé le roi Baudouin : au lieu d'encenser le colonisateur et son oeuvre civilisatrice, il a rappelé les souffrances du peuple; il refuse que les Belges gardent le contrôle de l'économie, il croit aux vertus de la centralisation et se fait l'apôtre d'un nationalisme ombrageux¹⁵. » À plus forte raison, Patrice Émery Lumumba est reconnu comme un ténor par tous les nouveaux leaders du Tiers Monde. Il a demandé le soutien de l'Union Soviétique et a osé s'opposer à Dag Hammarskjöld, secrétaire général des Nations unies. En pleine guerre froide, il venait de sceller son destin.

Il doit lutter seul pour défendre les intérêts nationaux et surtout essayer de sauver sa peau. Dans le même temps, son parti [MNC] éclate en deux tendances diamétralement opposées. Albert Kalondji, Joseph Ileo et Joseph Ngalula devinrent pour lui des rivaux de taille sur la scène nationale. À la vérité, le premier ministre congolais n'a jamais gouverné, à cause de la turbulence politique dûment provoquée, entretenue et attisée par le retrait économique de la Belgique et surtout à cause des conflits ethniques suscités par les forces centrifuges que les Américains soutenaient. À l'intérieur même du Congo, les Baluba du Bakwanga et le Katanga persistaient dans leur révolte. La Belgique, en effet, tenait à garder ses agents dans

¹⁵ BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu...*, p. 35.

l'administration congolaise et surtout ses forces armées pour contrôler le Congo.

Dès le 10 octobre 1960, le domicile de Patrice Émery Lumumba est encerclé en permanence par les soldats congolais et ceux de l'ONU. Ayant réussi à s'échapper à la fin novembre 1960, il commettra la maladresse de traîner en route, haranguant des foules qui voulaient à tout prix l'écouter. De fait, la population de la province de Banningville le reconnaissait toujours comme premier ministre du pays malgré la décision du président Joseph Kasa-Vubu. À partir du 2 décembre 1960, ce sera pour lui le début du calvaire. Joseph-Désiré Mobutu le pourchassera afin de le rattraper comme le décrivent Brassinne et Kestergat :

[...]. Le vendredi 2 décembre, peu après 17 heures, le capitaine Pongo triomphant, ramène ses prisonniers à Léopoldville [...]. Lumumba est le deuxième à sortir de l'avion, les mains entravées derrière le dos, en chemise blanche, tachée de sang, manches relevées, épuisé. En dépit de la présence des journalistes qui photographiaient, le prisonnier est jeté sans ménagement sur le plateau d'un camion. Un caillot de sang séché lui balafre la joue. Deux de ses compagnons de fuite ne semblent guère plus frais que lui¹⁶.

De fait, « lorsque Lumumba fut poussé hors de l'avion, le 17 janvier 1961, il avait la barbe arrachée, le visage en sang, les lunettes brisées. Tout au long du vol, il avait été abreuvé de coups et d'injures. Quelques heures plus tard, les Katangais de Tshombé achevèrent le travail. Mobutu, demeuré dans la capitale, déclara qu'ignorant tout, il ne pouvait être tenu pour responsable de rien¹⁷. » Les autorités de Léopoldville décidèrent son transfert à Élisabethville [Lubumbashi] le 17 janvier 1961, car il devenait un grand danger tant pour le président Kasa-Vubu que pour les Européens désireux d'avoir encore la mainmise sur les fabuleuses ressources du Congo. Comme il fallait s'y attendre, à l'arrivée à Élisabethville, Patrice Émery Lumumba était un mort-vivant.

Certes son martyre fut provoqué par la haine raciale, son discours du 30 juin, son influence grandissante, la mutinerie de Thysville, la sécession katangaise, le carnage de Bakwanga [Mbuji-Mayi], les ambitions de ses rivaux, ses choix politiques spécialement et l'aide sollicitée à l'Union Soviétique. Ceux-ci précipitèrent sa fin : le président Joseph Kasa-Vubu, Victor Nendaka comme responsable de la sécurité nationale, et Joseph-Désiré Mobutu, chef de l'armée nationale congolaise. Néanmoins, pour se disculper, ils l'expédièrent comme un colis à Élisabethville sous prétexte que Kalondji lui en voulait à mort à Bakwanga. Or, le groupe katangais, en l'occurrence, Moïse Tshombe, Godefroid Munongo, Jean-Baptiste Kibwe et

¹⁶ BRASSINNE, Jacques et KESTERGAT, Jean, *Qui a tué Patrice Lumumba?*, Paris - Louvain-La-Neuve, Duclot, 1991, pp. 72-73.

¹⁷ BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu...*, p. 31. Ce qui se passe actuellement en République Démocratique du Congo est la répétition logique des événements de la crise congolaise. On pourrait dire que la série des rendez-vous manqués continue au Congo-Kinshasa.

Évariste Kimba n'attendaient qu'une occasion pour effacer la mémoire de Patrice Émery Lumumba au Congo.

Toutefois, dans cette tragédie, la responsabilité n'est pas que congolaise. À l'époque de l'indépendance du Congo-Belge, en 1960, en pleine guerre froide, l'ONU était dirigée par Hammarsjöeld, les U.S.A par le président Eisenhower et l'U.R.S.S. par Khrouchtchev et la Belgique par le roi Baudouin. Tous quatre auraient joué un rôle direct ou indirect dans le destin du jeune État :

Le rôle des États-Unis fut cependant bien plus engagé que celui de la Belgique puisque, affirment Brassinne et Kestergat, on l'a appris par l'enquête sénatoriale américaine de 1975 sur les activités de la CIA, un agent spécial a été envoyé à Léopoldville muni de poisons sophistiqués destinés à l'encombrant premier ministre. Mais l'ordre de passer aux actes ne fut pas donné. Et bientôt, ce ne fut plus nécessaire¹⁸.

Avec la complicité du gouvernement du Congo français, cette lourde décision de tuer Patrice Émery Lumumba fut prise finalement à Pointe-Noire par Victor Nendaka, Azoumet et un collaborateur du président Fulbert Youlou du Congo-Brazzaville. Avec lui furent neutralisés deux de ses collaborateurs : M'Polo, ministre de la jeunesse et Okito, vice-président du Sénat. Sa mort provoqua l'anarchie au Congo à cause de rivalités entre les leaders politiques et l'intervention intempestive des puissances occidentales. On peut dire avec Ndaywel Isidore que le sort de patrice Émery Lumumba était scellé pour plusieurs raisons :

Lumumba avait été victime à la fois de son idéalisme, de son radicalisme et de sa formation politique insuffisante, limitée à quelques lectures personnelles et au souci d'imiter Nkrumah et Sekou Touré. En effet, en deux mois de gouvernement, il avait accumulé une série quasi exceptionnelle d'erreurs politiques, depuis le discours inutilement iconoclaste du 30 juin jusqu'à la « fuite » vers Stanleyville, en passant par la rupture maladroite avec Dag Hammarskjöld et les attaques du Sud-Kasaï qui furent indirectement à l'origine du génocide luba¹⁹.

La mort de Lumumba provoqua l'anarchie au Congo, dans la rivalité des leaders politiques et l'intervention intempestive des puissances occidentales, qui s'intéressaient bien plus aux richesses du Congo qu'au sort de sa population. Après l'éviction de Patrice Émery Lumumba, plusieurs gouvernements se succédèrent les uns aux autres, notamment avec Joseph Ileo, le Collège des commissaires généraux avec Justin Bomboko comme chef, Cyrille Adoula, Moïse Tshombé et Évariste Kimba²⁰. Tous ces premiers ministres ne purent rétablir la confiance

¹⁸ BRASSINNE, Jacques et KESTERGAT, Jean, *Qui a tué Patrice Lumumba?...*, p. 207. On peut lire également COMITÉ ZAÏRE, *Zaire. Le dossier de la recolonisation...*, p. 59.

¹⁹ NDAYWEL è NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique ...*, p. 589.

²⁰ COMITÉ ZAÏRE, *Zaire. Le dossier de la recolonisation...*, pp. 60-68. Voir aussi *Congo 1963. Les dossiers du CRISP*, Bruxelles, CRISP - Léopoldville, INEP, 1963, pp. 55-77.

et la sérénité dans la classe politique à cause de conflits personnels, régionaux ou ethniques. La désorganisation de l'administration et de la production renforça le désordre.

C'est durant cette période que le colonel Joseph-Désiré Mobutu²², récemment promu par Patrice Émery Lumumba, réussit à s'imposer à Léopoldville. Profitant d'un climat tendu à Léopoldville, il déposa le président Joseph Kasa-Vubu et constitua une équipe composée de commissaires généraux avant de prendre le pouvoir par les armes, le 24 novembre 1965. Des mercenaires étrangers le soutenaient sur le terrain. Le général Mulamba devint alors premier ministre après Évariste Kimba tandis que Bobozo, le commandant en chef de l'Armée nationale Congolaise [ANC], mais Victor Nendaka demeura chef de la sécurité nationale. Bien que nationaliste, franc et parfois sévère ou direct comme Patrice Émery Lumumba, Joseph-Désiré Mobutu deviendra vite là aussi l'ami des Occidentaux et servira désormais leurs intérêts.

Toutefois, la Belgique s'intéressera plus aux richesses du Congo qu'au sort du peuple. Car les intérêts économiques vont provoquer la sécession katangaise afin de maintenir les cadres belges au Congo après le 30 juin 1960. Toutes les péripéties qui ont entouré le destin tragique de Patrice Émery Lumumba nous montrent que la responsabilité de la crise congolaise est à la fois diffuse et complexe. Par ailleurs, plusieurs hautes personnalités et institutions y ont contribué à des degrés divers. Partant de là, on les retrouve à Élisabethville, à Léopoldville et même à Bruxelles. Des ambitions personnelles aux rivalités ethniques, en passant par le radicalisme idéologique, le Congo devint le théâtre des influences complexes. D'un côté, le capitalisme occidental doublé de luttes de pouvoir au sein du MNC, et, de l'autre, le communisme. Par ailleurs, les fédéralistes [minoritaires] et les unitaristes [majoritaires] ne s'entendaient pas sur la gestion du changement. Bien plus, les affinités régionales étouffaient déjà toute idée de franche collaboration entre les politiciens congolais, toutes tendances confondues. On comprend dès lors que ce temps en fut un de rébellion, « le temps de l'une des plus vastes révoltes paysannes qu'ait connues l'Afrique, le temps de la terreur²¹. »

²² Joseph-Désiré Mobutu est né à Lisala, le 14 octobre 1930. Il est enrôlé dans la Force armée congolaise où il termine en qualité de sergent. Il quitte l'armée et va poursuivre un stage en Belgique comme journaliste. C'est durant la Table Ronde sur l'avenir du Congo qu'il rencontrera Patrice Lumumba, leader du MNC. Celui-ci le nomma secrétaire d'État à la présidence du conseil sans savoir qu'il flirtait déjà avec la CIA. Pour réprimer la révolte des militaires, Lumumba fit appel à lui en le nommant colonel et chef d'état-major. Le 14 septembre 1960, il neutralisa Lumumba et Joseph Kasa-Vubu au plus fort de leurs différends politiques. Le 17 janvier 1961, avec la complicité de Victor Nendaka, il décide le transfert de Patrice Lumumba à Élisabethville. Le 24 novembre 1965, il prend le pouvoir par un coup d'état militaire et reste au pouvoir jusqu'au 17 mai 1997. Il est mort le 6 septembre 1997 à Rabat [Maroc] où il est, du reste, enterré comme un exilé politique, oublié de tous.

²¹ BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu...*, p. 38. Voir aussi COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, FOREST, Alain et WEISS, Herbert, *Rébellions-révolutions au Zaïre 1963-1965*, T.2, Coll. Racines du présent, Paris, L'Harmattan, 1987, 208p et VANDERLINDEN, Jacques, *1959-1960 La mémoire du siècle. La crise congolaise*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1985, 167p.

Avec Patrice Émery Lumumba, le pouvoir de l'Église déclinait, à cause de l'association naturelle faite entre le pouvoir colonial et l'Église nationale. En plus, le neutralisme positif prôné par Patrice Émery Lumumba semblait insinuer le spectre du communisme. Effectivement, plusieurs pays socialistes accordaient des bourses d'études aux jeunes congolais et promettaient des aides multiformes au Congo. Or, précisément, l'Église y voyait un danger pour les réformes sociales à entreprendre. À cette époque, à l'instar des Européens, l'Église catholique redoutait le communisme. Lumumba voulait « nationaliser » l'université Lovanium, ce qui offusquait davantage l'Église catholique. Aussi l'archevêque de Léopoldville, Mgr « Malula s'empresse de condamner vigoureusement la politique suivie par le leader nationaliste. Le jeune évêque rappelle la menace de la tyrannie et du communisme international²². » Déjà en septembre 1960, Mgr Malula mettait en garde ses compatriotes contre les écueils du matérialisme athée au Congo dans la mesure où il prive l'être humain de la vérité et empoisonne son esprit :

Pour les vrais nationalistes congolais, écrivait-il, pour tous ceux qui aiment sincèrement ce pays, le laïcisme est un attentat à la vie religieuse du peuple bantou dont la vie privée, familiale et publique est tout entière imprégnée de sens religieux. Je fais appel solennel à tous ceux qui sont fiers et jaloux de leurs richesses traditionnelles pour repousser le matérialisme athée comme le pire des esclavages et comme étant diamétralement opposé à toutes les tendances religieuses de l'âme bantoue²³.

En marge de la mort de Patrice Émery Lumumba, un mot sur le rôle de l'Église pourra mieux nous éclairer. Déjà, en 1958, l'abbé Malula avait parlé de « l'Âme Noire Africaine » à l'Exposition de Bruxelles. Il y soulevait la nécessité de l'adaptation au plan liturgique et le principe de l'égalité fondamentale des races. Pour lui, il est « mieux que cette indépendance arrive trop tôt que trop tard²⁴. » Devenu évêque auxiliaire de Léopoldville le 20 septembre 1959, il avait milité en faveur du développement d'une Église à visage africain en terre africaine :

En effet, au fil des années, en dépit des nombreuses occupations qui ont tissé mon existence quotidienne, j'ai toujours tenu à rester fidèle au programme de ma vie tel que je me l'avais explicitement défini en 1959, lors de mon ordination épiscopale : "Une Église congolaise dans un État Congolais indépendant. Il n'était nullement question, comme plus d'un l'a cru, de fonder une Église nationale, mais plutôt de préciser la ligne de conduite de mon combat pour une Église africaine et de ma lutte pour une nation libre,

²² COMITÉ ZAÏRE, *Zaire. Le dossier de la recolonisation...*, p. 227. Lire également NDAYWEL à NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique...*, p. 581.

²³ MALULA, Joseph-Albert (Mgr), " Appel de S. Exc. Mgr Malula aux élites congolaises ", dans *DC*. 1335 (1960), pp. 1105-1106. Il soutenait davantage la même logique dans son article " Droit à la vérité, droit à la liberté ". Une lettre de S. Exc. Mgr Malula, dans *DC*. 1335 (1960), p. 1103. À ce sujet, on peut lire également HOUART, Pierre, *La pénétration communiste au Congo*. Commentaires et documents sur les événements de juin-novembre 1960. Bruxelles, Centre de Documentation Internationale, 1960, 119p. Voir COMITÉ ZAÏRE, *Le dossier de la recolonisation...*, p. 226.

²⁴ MALULA, Joseph-Albert, (card), *L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et Méditations de 20 ans d'Épiscopat*, Kinshasa, Saint Paul - Afrique, pp. 52-61.

indépendante et prospère²⁵ .

En fait, Mgr Malula et Patrice Émery Lumumba étaient tous deux animés du même sentiment d'unité nationale, sauf que le nationalisme de Lumumba échappait à la tutelle de l'Église au Congo. Par ailleurs, les milieux catholiques, encore liés à l'emprise missionnaire, redoutaient les changements profonds que Lumumba projetait. Devenu archevêque de Léopoldville en 1964, Mgr Malula dut se prononcer à plusieurs reprises sur des problèmes politiques, soit pour éclairer ses diocésains, soit pour dénoncer l'attitude des nouvelles autorités politiques. Il dénonça aussi la duplicité dans l'attitude des nouvelles autorités du Congo indépendant. Car " priver l'homme de la vérité pour empoisonner son esprit par des mensonges est un manque de respect et un attentat à sa dignité d'homme libre. [...]. Fiers et jaloux de vos droits nouvellement acquis, montrez que vous n'êtes pas mûrs pour une nouvelle forme d'esclavage " ²⁶ . La même année, il utilisera un langage encore plus fort face aux cadres congolais qui constituaient une nouvelle bourgeoisie : « la vérité n'est ni noire ni blanche, elle dépasse et domine les individus, le temps et l'espace. Elle est indépendante de ceux qui l'attaquent et de ceux qui la défendent » ²⁷ . Lorsque le général Joseph-Désiré Mobutu prit le pouvoir, le 24 novembre 1965, Mgr Malula n'hésita pas à le prévenir de sa lourde responsabilité face à l'histoire. Cela lui vaudra des différends avec le président Mobutu jusqu'à sa mort en 1989.

Ce survol rapide de la crise congolaise nous introduit à la révolution muleliste au Kwilu, précisément au diocèse d'Idiofa. Car c'est le diocèse qui fut le plus touché par ces événements douloureux au point que ses conséquences persistent encore aujourd'hui.

1.2 La révolution muléliste

La rébellion muléliste est un mouvement paysan que Pierre Mulele a déclenché en janvier 1964 au Congo-Belge, précisément dans la province du Kwilu. Cette révolution qui, au départ, avait un objectif purement socio-politique est devenu, à la longue, un tournant dans la pastorale même du diocèse d'Idiofa. Elle nous intéresse ici, dans la mesure où elle contextualise les efforts déployés par les missionnaires oblats entre 1965 et 1970, c'est-à-dire jusqu'à la démission de Mgr Toussaint.

²⁵ MALULA, Joseph-Albert, (card), *L'évêque africain aujourd'hui et demain et demain...* , p. 76.

²⁶ MALULA, Joseph-Albert (Mgr), " Droit à la vérité, droit à la liberté... ", p. 1103.

²⁷ MALULA, Joseph-Albert (Mgr), " Appel de S. Exc. Mgr Malula aux élites congolaises ...", p.1103.

La province du Kwilu dans laquelle se trouve le diocèse d'Idiofa fut créée par la loi du 14 août 1962 sur la base de l'ancien district du Kwilu. Elle comprenait les territoires de Kikwit, Idiofa, Gungu, Masi-Manimba et Banningville. À la différence des autres provinces formées sur une base mono-ethnique, le Kwilu est multiethnique. Bien que le Parti Solidaire Africain (PSA) représentait la majorité des ethnies du Kwilu, les Bayanzi [ABAZI] formaient un parti minoritaire. Le PSA avait un caractère nationaliste et panafricain soutenant l'unité et la neutralité du Congo tout en privilégiant un système économique de type socialiste, tandis que l'ABAZI était ethnique et défendait les intérêts des Bayanzi.

Un édit organique du 13 mai 1963 avait morcelé le territoire d'Idiofa en territoires d'Idiofa et de Kamtsha-Loange [KALO]. Les ethnies de Kalo menaçaient de se rattacher au Lac Léopold II, province voisine au cas où la préfecture d'Idiofa n'était pas effectivement divisée. Quant aux populations du Kwango, elles voulaient demeurer rattachées au Kwilu²⁸. La province du Kwilu est l'unique au Congo où les responsables politiques avaient cherché à réorganiser leur jeune province.

Dans ce contexte, les événements du Kwilu ayant abouti à la rébellion de Pierre Mulele constituent un tournant dans l'évolution des mentalités populaires. Par ailleurs, ces événements des années 1964-1965 ne peuvent être compris qu' à la lumière du climat socio-politique qui a suivi l'indépendance nationale, car ils ont été la conséquence directe des luttes menées parmi les hommes politiques de la première heure. Il s'agit précisément de Antoine Gizenga²⁹, Pierre Mulele, Cléophas Kamitatu³⁰, Leta Norbert³¹ et Bernardin Mungul Diaka³². Pendant ce temps, le petit peuple ne comprenait pas exactement ce qu'est le pluralisme démocratique malgré toutes ses attentes autour des années 1960.

²⁸ ILUNGA, A.R. et KALONDJI, B., " Les événements du Kwilu ", dans *Études congolaises*, 2, Vol. 6 (1960-1964), 1- 5.

²⁹ Pende d'origine, Antoine Gizenga est né à Mushiko en 1925. Moniteur à l'école Saint-Charles à Léopoldville, il devint le président national du PSA. Il fut élu député dans le district du Kwilu. Il devint le vice-premier ministre du gouvernement de Patrice Lumumba, le 30 juin 1960, fut révoqué le 5 septembre 1960. Puis il forma son gouvernement en exil à Stanleyville en octobre 1960. Il fut désigné vice-premier ministre dans le gouvernement Adoula en août 1961, avant d'être arrêté et incarcéré à l'Île de Bula- Mbemba [Bulambemba].

³⁰ Cléophas Kamitatu est Ngongo de Masi-Manimba. Il est né à Kilombo en 1931. Après ses études latines à Kinzambi, il entre au service territorial en 1953. Il devint secrétaire du centre extra-coutumier de Kikwit. Il participa à la Table ronde belgo-congolaise en Belgique dans le cadre du PSA. Il fut élu député dans le district de Kwilu. À l'époque des tensions internes au PSA, il était le président provincial du mouvement au Kwilu. Après la éviction de Lumumba, il devint Ministre de l'Intérieur dans le gouvernement fantôme de Joseph Iléo, puis ministre du Plan dans le gouvernement Cyrille Adoula en août 1962. Il fut partisan du fédéralisme pour autant qu'il se réalise dans la légalité.

³¹ D'ethnie pende comme Antoine Gizenga, Norbert Leta devint le président du gouvernement provincial du Kwilu. Cependant, il se rangeait du côté de Cléophas Kamitatu.

³² D'ethnie mbala et originaire de la région de Bulungu, Bernardin Mungul-Diaka joua un rôle double dans les tensions au sein du PSA. Tantôt, il joue la médiation entre l'aile Gizenga et celle de Kamitatu, tantôt il soutient Cléophas Kamitatu qui est plus proche de lui.

Les divergences des vues entre Antoine Gizenga et Cléophas Kamitatu scinda le PSA en deux grandes tendances en 1963. En réalité, Gizenga était de tendance socialiste et unitariste tandis que Kamitatu de tendance capitaliste et fédéraliste bien que tous deux aient été partisans du nationalisme congolais et panafricain. L'aile-Gizenga reprocha à Kamitatu de faire nommer au gouvernement provincial surtout les Bambala et les Bangongo de Kikwit, ce qui dégénéra en guérilla. On retrouve encore ici un faisceau de causes aux violences : le malaise politique au Kwilu, l'antagonisme entre les thèses de Gizenga et celles de Kamitatu; l'opposition entre les tribus défavorisées et celles qui étaient protégées; l'emprisonnement prolongé de Gizenga; les vexations et la répression brutales des militaires et l'action minutieusement préparée de Pierre Mulele³³.

1.2.1 Les dissensions au sein de P.S.A.

En 1962, il y eut deux tendances provinciales au sein de l'Association des anciens élèves des pères jésuites [l'ASAP], sous la houlette de Cléophas Kamitatu et Antoine Gizenga. Or, Kikwit était la capitale provinciale du Kwilu, naturellement sous l'influence des Bambala et des Bangongo, tandis que les Bapende et les Babunda de la région d'Idiofa représentaient une minorité sociologique et politique au sein des institutions provinciales. Et pourtant, ils sont numériquement majoritaires au Kwilu. En plus, l'échec relatif du PSA ne lui permit pas de concurrencer le MNC - Lumumba sur le plan national afin de s'implanter en dehors du Kwilu. Cela créa par le fait même un certain conflit des rôles dans les instances provinciales du parti à cause de l'influence grandissante des dirigeants nationaux. Lors de la formation des gouvernements (national en 1960 et provincial en 1962), le conflit fut évité de justesse parce que Cléophas Kamitatu et son équipe prirent le pouvoir provincial tandis que Antoine Gizenga et Pierre Mulele devinrent ministres dans le gouvernement de Patrice Émery Lumumba :

À cette dualité initiale, écrit Verhaegen, s'ajoutaient d'autres facteurs de division [Antoine] Gizenga et [Pierre] Mulele appartenaient aux deux ethnies pende et mbunda, localisées dans la partie orientale du Kwilu et entre lesquelles nous avons vu que s'étaient forgés, au cours des temps, des liens relativement étroits qui les distinguaient des autres ethnies du Kwilu. Leur position excentrique par rapport à Kikwit, capitale de la province, ne leur permit pas d'exercer une pression efficace sur les organes politiques et administratifs de la province comme purent le faire les Bambala et les Bangongo [...]. Une démarcation idéologique séparait également les deux échelons du parti. Tandis que Kamitatu cherchait plutôt ses conceptions idéologiques parmi les idéaux de la socio - démocratie, Gizenga et Mulele penchaient pour une doctrine politique plus radicale, plus à " gauche ", inspirée d'un modèle marxiste. Ces options, relativement floues au début,

³³ ILUNGA, A.R. et KALONDJI, B., " Les événements du Kwilu "... , pp. 6 - 9. On peut lire également VERHAEGEN, Benoît, " La rébellion muléliste au Kwilu : chronologie des événements et essai d'interprétation (janvier 1962 - juillet 1965) , dans *Rébellions - Révolution au Zaïre (1963-1965)*. T. 2, (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbeet Weiss), Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 140-141.

furent rapidement durcies par le jeu des influences et des appuis extérieurs ³⁴.

En janvier 1962, le conflit entre l'aile gizengiste radicale et l'aile de Kamitatu, modérée, éclata au grand jour. Les conseillers bunda et pendse se regroupèrent dans le PSA-Gizenga tandis que les Yansi, Mbala et les autres ethnies se solidarisèrent avec le PSA- Kamitatu. Arrêté en janvier 1962 après avoir été révoqué par le président Joseph Kasa-Vubu comme vice-premier ministre du gouvernement Adoula depuis août 1961³⁵ et emprisonné, Gizenga fut relégué pour deux ans dans l'île de Bula-Mbemba à l'embouchure du fleuve Congo. Au même moment, déchu comme ministre de l'Éducation, Pierre Mulele s'exilait au Caire et à Pékin. Un mois plus tard, soit en février 1962, Kamitatu devint ministre de l'Intérieur dans le nouveau gouvernement dirigé par Cyrille Adoula, ce qui augmenta son influence tant au niveau national que provincial. À l'opposé, cela suscita la rancœur des Babunda et des Bapende contre le gouvernement provincial dirigé par Norbert Leta soutenu par Cléophas Kamitatu³⁶.

1.2.2 L'éviction de Gizenga et de Mulele

L'éviction de Patrice Émery Lumumba comme premier ministre démocratiquement élu, son arrestation et surtout sa mort, poussèrent plusieurs de ses collaborateurs à saboter le nouveau régime en place. Le conflit ethnique et politique poussa Pierre Mulele, jeune ministre, à prendre le maquis. Pour ses anciens collaborateurs, la visée essentielle était la liberté totale du Congo telle que prêchée par Patrice Émery Lumumba. Au Kwilu, alors qu'il existait deux tendances dans le PSA, l'attitude des rebelles à l'égard des Européens fut très intransigente parce qu'ils les soupçonnaient d'espionnage et de complicité avec le gouvernement de Joseph Kasa-Vubu.

Néanmoins, au départ, les “ partisans ” de Mulele, appelés également “ Jeunesses ” étaient très disciplinés, prévenants et aimables envers tout le monde. Mais, à la longue, ils eurent recours aux vexations et molestations diverses pour châtier ou convaincre les populations villageoises. Étant donné que les élections de Mangaï et d'Idiofa avaient plébiscité le PSA-Gizenga, elles furent simplement annulées par le gouvernement de Norbert Leta à Kikwit. Bien plus, tous les chefs coutumiers et chefs de secteurs babunda et bapende furent arrêtés durant deux jours. Il faut le souligner, déjà, en 1962, Pierre Mulele avait réussi à se rendre clandestinement dans son village et même alla dans la région de Ngoso où il fut accueilli comme un libérateur. Il conservera des contacts avec sa région d'origine jusqu'au déclenchement

³⁴ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...*, p. 51.

³⁵ CONGO 1964. Les dossiers du CRISP, Bruxelles, CRISP - Léopoldville, INEP, 1964, p. 154.

³⁶ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...*, p. 53.

officiel de la révolte en janvier 1964, à Kilembe³⁷.

Pour Benoît Verhaegen, la rébellion muléliste tire sa force de persuasion de l'ambiguïté et de contradictions vécus au sein même du mouvement nationaliste au Congo. Il signale d'une part, la présence d'une petite bourgeoisie urbaine et de l'autre, le choc psychologique que vivaient les masses populaires. Les uns voulaient encore collaborer avec les Belges, les autres voulaient carrément les remplacer et d'autres encore souhaitaient plutôt introduire plus d'égalité et de justice dans les rapports sociaux. Il semble que les villageois aient hésité avant de s'engager. Pour eux, l'indépendance n'avait pas apporté des solutions escomptées; la pauvreté allait *crescendo*. Par ailleurs, les bénéfices de cette décolonisation profitaient à une minorité installée au pouvoir. Un tel climat créa un certain favoritisme ou clanisme dans le partage des responsabilités territoriales. Mais, après quelques menaces et vexations, ils durent céder à la pression des jeunesses dans les différentes régions :

[...] à partir de septembre 1963, les militaires font des incursions fréquentes dans toute la région mbunda à la recherche de Pierre Mulele. Dans les villages suspects de connivence avec Mulele, des sévices sont perpétrés contre les chefs afin de les forcer de parler. Il arrive que les chefs soient ligotés et traînés derrière un camion. Pendant ce temps, les villageois sont obligés de ravitailler les militaires et de leur procurer des jeunes filles³⁸.

Pierre Mulele était originaire du Kwilu comme Antoine Gizenga. Tous deux avaient choisi la voie dure en se ralliant directement à la tendance lumumbiste au Caire [Égypte]. Quant à Pierre Mulele, il comptait gagner surtout les territoires d'Idiofa et de Gungu à cause de son appartenance ethnique et ses affinités avec Gizenga, ce qui lui permettrait d'aller jusqu'au Kasai par Tshikapa et Port-Franqui :

Le choix de bases stratégiques étant judicieusement fait, il fallait pour la totale réussite de l'action, avoir l'appui des masses populaires. Mulele rencontra chez les Ba Mbunda et Ba Pende une spontanéité et une massive adhésion de la jeunesse, désœuvrée et bien politisée. Avec elle, il entreprendra d'instruire et de convaincre les grandes masses populaires de la nécessité et de l'urgence de mener une action révolutionnaire pour la conquête de la liberté ou réelle indépendance³⁹.

Il apparaît clairement que cette rébellion a entraîné d'abord les Babunda et les Bapende, avant d'endoctriner une partie du Nord, notamment une partie des secteurs Bulwem et Sedzo.

³⁷ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...* , pp. 59-63.

³⁸ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...* , p. 62.

³⁹ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...* , pp.103-104.

1.2.3 Le déclenchement de la rébellion muléliste au diocèse d'Idiofa

En réalité, cette révolution paysanne fut déclenchée officiellement dans les missions du Sud et du Centre du diocèse d'Idiofa. Effectivement, au diocèse d'Idiofa, « la première attaque contre une mission eut lieu une nuit de pleine lune, du 29 au 30 décembre [1963], contre le séminaire de Laba, dans la préfecture paysanne. L'abbé Eugène Biletsi en était directeur et le père Jean-Marie Ribaucourt, professeur. Deux cocktails molotov furent lancés. Les engins n'ayant pas pris feu, les dégâts furent minimes. Pour éviter toute opération de répression, les missionnaires n'avertirent pas les autorités de la région⁴⁰. » Une deuxième attaque eut lieu à Laba-Fatima [Lakas], dans la préfecture d'Idiofa. Le bureau du père-curé, la maison du directeur et celle d'un instituteur furent endommagés. La rébellion proprement dite commença avec véhémence la deuxième moitié de janvier à Kilembe :

La nuit du 22 au 23 janvier, vers 23 heures, une bande armée attaque la Mission Kilembe à l'improviste : trois Pères sont massacrés ! Les Pères Hardy, Defever, Laebens. Et Kilembe n'est qu'un point de départ d'une action qui va bientôt s'étendre à la presque totalité du Diocèse d'Idiofa et au sud du Diocèse de Kikwit. On s'attaque aux centres administratifs, aux Missions protestantes et catholiques, aux centres industriels. On fait sauter les ponts, on coupe les routes. Des enseignants, des fonctionnaires, des policiers sont tués⁴¹.

Dans la région de Kilembe, les pères étaient prévenus d'une éventuelle attaque des troupes mulélistes, mais ils étaient loin d'y croire. Quant aux religieuses, elles étaient déjà aux aguets et paraissaient bien préparées à affronter l'inévitable révolte paysanne. Voici le témoignage d'une religieuse de Sainte Famille de Bordeaux, sœur Lutgarde, qui habitait Kilembe pendant cette période. Elle relève toute l'horreur qui en découle et confirme le massacre perpétré la nuit du 22 janvier 1964 :

Vers 23 heures deux hommes s'approchèrent de la résidence et jetèrent en direction de la chambre du Supérieur un cocktail molotov, qui d'ailleurs ne prit pas feu. Aux cris poussés par le Père Defever, les deux bandits s'enfuirent. Une demi-heure plus tard, deux hommes s'approchèrent à nouveau de la mission. Le Père Defever sortit pour les interpeller et fut alors assailli par une troupe de gens armés, au nombre d'une cinquantaine. Attirés par les cris, les Pères Hardy et Macréam sortirent à leur tour de leur chambre. Tandis que le prêtre congolais, après avoir essuyé des coups de feu, parvenait à s'enfuir dans les broussailles environnantes, ses confrères étaient attaqués à coup de fusil et d'armes

⁴⁰ VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...*, p. 78.

⁴¹ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construite une Église authentique...*, pp. 57-58 ; Anonyme, " Situation actuelle dans le diocèse d'Idiofa ", dans *AROMI*, (novembre 1964); Anonyme, " In memoriam. Congo : Trois missionnaires oblats tués ", dans *Ami du Foyer*, (mars 1964), p. 24. On peut lire TOUSSAINT, René (Mgr), *Qu'est-il arrivé à Idiofa : compte rendu du massacre de trois oblats belges au Congo*, 22 (janvier 1964). Texte inédit, 10p.; TOUSSAINT, René (Mgr), " Idiofa. D'une lettre de S.E. Mgr Toussaint ", dans *AROMI*, (novembre 1964), p. 135; Anonyme, " Pères Oblats massacrés au Congo-Belge ", dans *La liberté et le Patriote*, 7, (février 1964); Anonyme, " Congo : tragédie au diocèse d'Idiofa ", dans *Ami du Foyer*, (avril 1964), p. 7; également Anonyme, " Massacre de trois missionnaires belges ", dans *Ami du Foyer*, (avril 1964), p. 18 ; PERBAL, Léo, " Idiofa. Une mission cruellement éprouvée ", dans *Pôle et Tropiques*, (mai 1964), pp. 116-131 et Anonyme, " La rébellion au diocèse d'Idiofa ", dans *S.J.*, (15 juin 1967), pp. 9-11.

de tous genres. Quant au Père Laebens, il fut sans doute traîné hors de sa chambre et massacré à son tour. Après s'être acharnés sur les cadavres de leurs trois victimes, les assaillants répandirent dans la résidence de la paille et de l'essence auxquels ils mirent le feu. Puis ils poursuivirent leur route en direction du centre administratif, situé à environ 4 km, et l'incendièrent également⁴².

Tous les prêtres, missionnaires et indigènes quittent le diocèse d'Idiofa pour Léopoldville, sauf l'abbé Eugène Biletsi qui se réfugie dans la forêt de Laba et l'abbé Adolphe Lankwan qui reste à Ipamu. Après Kilembe, Mangungu fut attaqué, puis Banda, Koshi, Belo, Ngoso, Intshwem, Kandale et Mukedi. Conjointement, d'autres rebelles se dirigeaient au nord du diocèse : à Mangaï, Ipamu, Dibaya-Lubwe, Béthanie [Kimputu], Mbeo et Mateko. À Idiofa, là où la révolte se déchaîna avec plus de violence, les bâtiments scolaires, les missions catholiques et protestantes, les institutions de l'État, les enseignants furent attaqués, pillés et détruits.

Le père Émile Béguin, le Frère Hugo Van der Broeck, l'abbé Justin Tshipungu, accompagnés de deux religieuses durent aller à Ipamu pour échapper au piège des " Jeunesses de Mulele ". Alors que les pères de Mbeo descendaient en catastrophe à Mokala pour Djuma, puis Léopoldville, ceux de Béthanie essayaient de traverser la Kamtsha à la nage pour tenter d'atteindre la mission Mutoy. Écoutons encore la description d'un témoin :

[...] nous sommes partis chez les Soeurs italiennes qui s'étaient déjà enfuies pour Mbeo. Nous décidâmes, le père Léon Guillaume et moi, de traverser la rivière Kamtsha pour Mutoy où le père Roger Lievens était curé et le père Callixte, vicaire. J'ai personnellement été frappé. *Bika yandi kupesa beto kaka mbongo*, dit quelqu'un pour calmer mon bourreau. *Wapi mbongo?* (laisse-le nous donner l'argent, suggéra mon bourreau. Où est l'argent?) L'argent de notre population a été volé. Nous dûmes partir à pieds jusqu'à Nkara, heureusement un commerçant nous aida jusqu'à Pindi chez les Jésuites⁴³.

Il y aurait eu « deux catégories [de rebelles], les aventuriers, qui mettent tout à feu et à sang et les modérés, habituellement des gens de la région, qui désirent éviter les massacres et souvent s'opposent aux premiers⁴⁴. » Les missions Dibaya-Lubwe, Ipamu et Mangaï seront pillées par les rebelles originaires d'Idiofa. Descendus d'Idiofa, ils ont visé d'abord la commune de Mangaï, puis sont remontés à Ipamu. Conjointement, un détachement se dirigeait à Dibaya-Lubwe de sorte que les gens durent se réfugier de l'autre côté de la rivière Kasai, soit dans la forêt équatoriale. Mais c'est surtout Mangaï que les rebelles mulélistes pillèrent :

42 VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo...*, p. 86.

43 *Interview* réalisée à Jambes, le 20 juillet 1994 et ANONYME, " Que devient notre Mission du Congo ? ", dans *AROMI*, (janvier 1965), pp. 7-8.

44 TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 108.

Cela explique, en partie l'opposition Ngoli au mouvement révolutionnaire. En effet, les Bangoli seront les plus opposés à l'action de Pierre Mulele dont ils considèrent l'action menée contre eux spécialement. Voilà une des raisons qui expliquent leur enthousiasme pour demander la division du diocèse. Par la rébellion, les Bambunda se seraient constitués ennemis avec lesquels il ne paraissait plus possible de cohabiter⁴⁵.

À ce propos, le témoignage de l'abbé Valère Bangabanga, curé - doyen de la commune de Mangai 1 est très accablant. Témoin privilégié de l'arrivée des rebelles muélistes à Mangai 1, préoccupé par la situation de ses fidèles, il décrit avec exactitude les différentes péripéties de leur séjour dans la région de Mangai :

À Mangai, observe-t-il, ils étaient arrivés à 8 heures du matin, avec une dizaine de camions. Aussitôt là, ils s'attaquèrent aux missions, aux bureaux administratifs et aux magasins. Un fait surprenant se produisit alors : deux heures après l'arrivée des partisans, tous les ressortissants de Mangai venus du Sud se joignirent à eux et ensemble ils se mirent à pourchasser les gens de la région, les frappant, les mettant à genoux et les dépouillant de leurs vêtements et chaussures. Vers le soir, tous les habitants étaient en fuite. Les partisans et les gens du Sud se livrèrent alors au vol, au pillage et à la destruction des maisons. Cette opération leur prit une huitaine de jours, puis ils regagnèrent Idiofa, à 130 Km au Sud ⁴⁶.

Au moment des événements, Mgr Toussaint était absent du diocèse. Il se trouvait en effet au Lesotho où il avait ordonné prêtres Bonaventure Madiou et Benoît Kabongo. Par conséquent, c'est Mgr Izia, le Vicaire général, qui gouvernait le diocèse. Il lui fallut assez de courage, voire de détermination, pour braver toutes les péripéties de la rébellion. Cela lui valut des critiques acerbes comme le rappelle si bien Tshipungu :

Le vicaire général, après consultation, avait ordonné l'arrêt des activités dans toutes les missions du centre qui se trouvaient en grand danger. Avant le départ des missionnaires, il avait demandé que les élèves originaires du Nord et de l'Est (les plus éloignés de leurs villages), soient reconduits en véhicules chez eux. Les élèves des missions du Centre devaient se débrouiller pour regagner chacun leur village. Mais cette solution fut mal interprétée par certains élèves et parents Bambunda⁴⁷.

Malheureusement, la décision du vicaire général suscita des tensions parmi les fidèles, ce qui ne favorisa guère le climat d'entente après la rébellion, même dans le clergé congolais. Chaque groupe ethnique se préoccupa surtout de sa région d'origine, ce qui, peut-être, à la longue, a créé des tendances ethnicistes jusqu'aujourd'hui.

⁴⁵ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 116 et se référer à Anonyme, " Africa Bishop Toussaint visits Idiofa. Mgr Izia reports from Ipamu ", dans *AROMI*, (septembre - octobre 1964), p. 128 et Anonyme, " Africa - Idiofa. Congo provincial reports ", dans *AROMI*, (avril 1964), p. 63.

⁴⁶ BANGABANGA, Valère, " Un Mouvement de Progrès Populaire dans le Nord du Kwilu "FAC0" ", dans *Congo-Afrique* (1966), p. 185 ; TOUSSAINT, René (Mgr), " Idiofa. D'une lettre de S.E. Mgr Toussaint ", dans *AROMI*, (novembre 1964), p. 135 et également TOUSSAINT, René (Mgr), " Congo - Idiofa. Son E. Mgr Toussaint visite son diocèse ", dans *AROMI*, (juin 1964), p. 88.

⁴⁷ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, pp. 66-67 et ANONYME, " Une nouvelle épreuve pour l'Église du Congo ", dans *La Croix*, (29 janvier 1964). Voir Anonyme, " Idiofa - Grave insecurity : school destroyed ", dans *AROMI*, (may 1964), p. 79 et ANONYME, " Africa - Congo. Terrorists checked : missionaries to return; immenses losses ", dans *AROMI*, (mars 1964), p. 47.

Événement historique sur l'échiquier national, cette rébellion muléliste sera le point tournant dans l'évangélisation du diocèse d'Idiofa. En fait, les missionnaires oblats changèrent leur stratégie pastorale à partir de ce moment. Ils marquent un tournant dont il faut désormais tenir compte, car le temps de l'implantation de l'Église au diocèse d'Idiofa est terminé⁴⁸.

2. La mort de l'abbé Adolphe Lankwan

Au moment du déclenchement de la rébellion muléliste au Kwilu, en janvier 1964, l'abbé Adolphe Lankwan⁴⁹, premier prêtre bunda et un des premiers conseillers autochtones que Mgr Toussaint avait cooptés dans son conseil de mission, travaillait à Ipamu. Alors que ses confrères du Nord étaient revenus de Léopoldville afin de relancer l'enseignement primaire et secondaire, l'abbé Adolphe Lankwan espérait ainsi voler au secours de sa région d'origine, Idiofa. Il se préoccupa du sort de jeunes Bunda et tint absolument à sensibiliser les rebelles à arrêter la révolution. Pour lui, la jeunesse était l'avenir d'un peuple, il fallait la récupérer rapidement.

Profitant d'une visite de Mgr Toussaint à Ipamu, il demanda l'autorisation de remonter dans la région d'Idiofa pour aider les gens à regagner les villages :

Mais ce départ d'Ipamu de l'abbé Lankwan décidé librement, fut interprété par les Bambunda comme une expulsion de l'abbé de la région des Badinga et des Bangoli, expulsion décidée par le vicaire général, comme ayant été l'une des causes, à tout le moins lointaine, de l'assassinat de l'abbé Lankwan. L'abbé, premier prêtre Bambunda et 6ème des premiers du diocèse d'Idiofa, fut arrêté par les rebelles Bambunda quand il essayait d'atteindre le village d'Ifwanzondo où il comptait contacter les villageois. Il fut conduit au quartier général de Mulele. Il fut assassiné à la suite d'une tentative de fuite avec une dizaine d'étudiants. Devant une telle situation, le vicaire général se jugea incapable de continuer à assurer la fonction de vicaire général⁵⁰.

Benoît Kabongo souligne également que « l'abbé Lankwan voulut se rendre en personne rencontrer Mulele afin de le dissuader de son action⁵¹. » Arrêté et malmené, Mulele l'obligea à vivre dans le maquis. Bien qu'ayant réussi à obtenir la fuite de plusieurs jeunes gens, il sera quant à lui, massacré par les rebelles en 1965. La mort de l'abbé Adolphe Lankwan sonna le glas de la rébellion au diocèse d'Idiofa. Les gens regagnèrent petit à petit les villages quoique dans un piteux état. Au bout du compte, Pierre Mulele va mourir atrocement, noyé dans le

⁴⁸ DROUART, Jean, *Acte de visite de la vice-province du Congo*, Rome, Maison générale, 1967, pp. 8-9.

⁴⁹ L'abbé Adolphe Lankwan est le 6^e prêtre du vicariat d'Ipamu. Il fut ordonné prêtre, le 15 août 1954 à Mwilambongo, aux côtés de l'abbé Crispin Izia. Il est d'ethnie bunda, originaire d'Impanga. Il fut successivement vicaire de paroisse à Béthanie, puis curé de paroisse à Ngoso avant de diriger le cycle d'orientation d'Ipamu jusqu'en 1964.

⁵⁰ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 67. Paul Macréam partage cette opinion de Tshipungu dans l'interview susmentionnée.

⁵¹ KABONGO ben Awis, Benoît, *Construire une Église authentique...*, p. 59. Consulter aussi DROUART, Jean, *Acte de visite de la vice-province du Congo...*, p. 7.

fleuve Zaïre le 2 octobre 1968, dupé par les nouvelles autorités nationales : Justin Bomboko et le président Joseph-Désiré Mobutu⁵².

Par contre, dans la collectivité-secteur de Sedzo, précisément chez les Balori [Lwel] orientaux du groupement Tshitshiri, la révolution muléliste prit fin à la mort de Stéphane Kulupasi, originaire de Kibay⁵³. Celui-ci, en effet, fut abattu par Raphaël Kalansengwom, originaire de Mashwi, au cours d'un affrontement entre les villages environnants. La dernière bataille entre les rebelles et les masses loyales eut lieu à la bifurcation de Nta-Okun et Nta-Kibay, sur la route de Kibay.

Bref, parmi les causes du cuisant échec de Pierre Mulele, nous l'avons vu, nous pouvons retenir la scission du PSA, la tendance ethniciste de sa révolution, son jeune âge [33 ans], le manque d'intérêt des autres ethnies du Kwilu, les attaques intenses de l'armée nationale congolaise, le principe d'autosuffisance prôné par le mouvement muléliste, les conflits entre les Babunda et les Bapende autour de nominations de Pierre Mulele, l'absence d'une organisation politique révolutionnaire chargée d'éduquer les partisans et de coordonner leurs actions⁵⁴. Dans ce sens, la rébellion muléliste est une révolution manquée parce qu'elle n'a pas atteint son double objectif : renverser le pouvoir central de Léopoldville et instaurer la justice distributive au Congo. En même temps, l'influence étrangère fut marquée par l'ingérence des pays limitrophes comme le Congo-Brazzaville, le Burundi, le Soudan à l'instigation des pays communistes tels que l'URSS, la Chine et la complicité de l'ONU.

C'est sur cette toile de fond que les Oblats vont élaborer une nouvelle stratégie pastorale, au sortir de la rébellion. La destruction de quelques missions et l'atteinte à la vie de certains missionnaires constituèrent un électrochoc et une remise en question de leur méthode d'évangélisation antérieure. Les missionnaires avaient compris désormais que leurs ouailles ne partageaient pas forcément leur méthode d'évangélisation et leur conception de l'Église. En outre, les missionnaires gardaient trop de distance envers leurs fidèles, ce qui suscitait davantage des incompréhensions durant la rébellion. Tous les prêtres, autochtones et européens, quittèrent le diocèse pendant quelques mois et trouvèrent refuge à Léopoldville.

52 BRAECKAMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu...*, p.45.

53 L'expérience actuelle montre que les jeunes gens issus de la région affiliée à la rébellion muléliste ont de la peine à vouloir s'instruire comparativement au reste des jeunes [filles et garçons] de la collectivité-secteur Sedzo. De fait, chez les Balori orientaux, la différence est très remarquable en regard de l'évolution actuelle et des efforts vers le développement communautaire.

54 VERHAEGEN, Benoît, " Le rôle de l'ethnie et de l'individu dans la rébellion du Kwilu et dans son échec ", dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965*. T.2 (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), Paris, L'Harmattan, 1987, p. 162.

3. Les leçons du mulélisme

La dimension ethnique s'avère très éclairante dans cette rébellion muléliste parce que d'une part, les Babunda ont protégé Pierre Mulele comme leur congénère et de l'autre, ils ont constitué ses milices depuis le début. La collaboration des Bapende semble justifier l'étroite communion des idées socialistes d'Antoine Gizenga et de Pierre Mulele. Mais, pour l'ethnie bunda, les spoliations économiques et les vexations administratives représentaient des enjeux fondamentaux pour justifier leur adhésion massive au mulélisme. En réalité, Pierre Mulele n'a fait que catalyser ce potentiel de frustrations en leur promettant des changements grâce à un mouvement révolutionnaire.

Nous tirons leçon de la rébellion muléliste à trois niveaux complémentaires, à savoir les niveaux social, économique et religieux. Sur quarante-quatre diocèses du Congo, six furent durement éprouvés et vingt autres complètement submergés. Cependant le diocèse d'Idiofa fut le plus cruellement éprouvé de tous. Toutes ses activités furent désorganisées par manque de personnel et de moyens matériels.

3.1 Au niveau économique

« À l'origine, indique Mosmans, ce mouvement s'est présenté et est apparu comme une "révolution sociale", visant à renverser un régime corrompu et à instaurer un gouvernement avant tout soucieux du bien commun. Très vite cependant, faute de chefs valables, d'organisation, [...], le mouvement a été pris en main par des aventuriers, des incapables avides de pouvoir⁵⁵. » Le peuple en souffrit profondément. Les paysans furent désemparés. Leur vie était devenue précaire, car au départ, ils attendaient des grands changements en vue d'améliorer le bien-être social. Toutefois, à la vue des diverses atrocités et vexations commises par les rebelles, ils sombrèrent dans la désolation totale.

Seuls les hommes et les jeunes gens ayant atteint l'âge mûr participaient aux combats. Ceci plaça plusieurs femmes dans un climat d'insécurité, devenues veuves, et, surtout, beaucoup de jeunes filles dont l'avenir matrimonial était hypothéqué. De ce point de vue, on peut observer combien les répercussions de la rébellion sont encore notoires au diocèse d'Idiofa.

Durant la rébellion, le peuple s'est appauvri davantage qu'il ne l'était entre 1960 et 1964. Cela a incité certains à se demander en quoi ce mouvement dit révolutionnaire a servi et à qui il a profité, en réalité. Tout devint évident que seule la région d'origine de Pierre Mulele a pu

⁵⁵ MOSMANS, GUY, " L'Église congolaise au tournant ", dans *Études* , 325 (1966), p. 409.

bénéficier effectivement de sa rébellion révolutionnaire. Il suffit d'une simple visite à Idiofa pour saisir la portée exacte de nos propos.

En plus, des maladies endémiques ont décimé des foules immenses au sortir de la forêt entre 1965-1967. Et au-delà de nombreux décès parmi les hommes durant la rébellion, il y a eu également des conséquences de la malnutrition, des intempéries, des soins sanitaires etc.

3.2 Au niveau religieux

Ce fut pratiquement un temps d'épreuves, voire de purification pour certains chrétiens congolais. En effet, plusieurs surent maintenir leur ferveur religieuse et le sens évangélique au point que certains missionnaires s'en étonnèrent. Malgré le recours aux éléments magiques, force fut de constater que Dieu gardait encore sa place dans la vie des gens durant la rébellion :

Au plan religieux, la rébellion a joué un rôle de catalyseur et de révélateur [...]. Certes, il y eut partout de nombreux cas de dévouement et de fidélité héroïques. On doit reconnaître sans restriction que le clergé, les religieux et religieuses congolais ont été admirables; ils n'ont pas hésité notamment à courir les plus grands risques pour protéger et défendre les "missionnaires" menacés. Bon nombre de moniteurs, de catéchistes, de chrétiens ont fait preuve d'un égal courage. [...]. De plus, le mouvement fut intensifié par une mystique à base de syncrétisme religieux mêlé d'éléments chrétiens et magiques. [...]. Toutefois, sans doute les excès mêmes de la rébellion provoquèrent-ils une reprise de conscience. Sans doute encore, en maints endroits, les missionnaires reçurent-ils, à leur retour, un accueil émouvant. Il est en outre certain que les épreuves vécues ont affermi nombre de chrétiens et amené des laïcs à prendre peu à peu conscience de leurs responsabilités ⁵⁶.

Il faut donc redire combien cette rébellion, bien que douloureuse, constitue un véritable tournant à certains égards pour l'Église du Congo-Belge. Et cela est encore plus frappant au diocèse d'Idiofa car une rupture nette apparaît entre le passé avec le présent. Effectivement, « souvent le christianisme n'est apparu que comme l'un des aspects de l'eupéanisation; c'est à peine si, au Congo, il a été verni à l'africaine. La rébellion, en tout cas, a montré que, dans la masse, la foi chrétienne manquait d'ancrage⁵⁷. » Si des partisans avaient molesté des missionnaires, néanmoins il faut admirer le courage avec lequel certains chrétiens ont agi pour sauvegarder les acquis du christianisme dans telle ou telle mission.

⁵⁶ MOSMANS, Guy, " L'Église congolaise au tournant... ", pp. 409-410.

⁵⁷ MOSMANS, Guy, " L'Église du Congo au tournant... ", p. 418.

Le rapprochement entre le christianisme et la population se fera surtout dans la région du Centre où l'on trouvait des cas désastreux de kwashorkor, de la malnutrition, de l'anémie et des conflits claniques indescriptibles. Ainsi naquirent les premières communautés ecclésiales vivantes [CEV] pour venir en aide aux plus nécessiteux⁵⁸. Dans ce sens, après la rébellion, les pères Daniel Delabie et Élie Cambron volaient au secours des malades; le père Gaby Gérard utilisait des bœufs de traction pour pratiquer l'agriculture en brousse tandis que les abbés Delphin Iko et Faustin Angus s'occupaient de l'enseignement à Idiofa même, selon le Fr. Hugo Van den Broeck. Au Sud du diocèse, l'abbé Daniel Bwalung s'évertuait de conscientiser les masses villageoises à reprendre le travail des champs et les jeunes à rentrer à l'école.

4. Mgr Toussaint et le concile Vatican II

À cause de la situation muléliste, Mgr Toussaint ne put participer à la troisième session de Vatican II. Mais pour la quatrième, il était présent lors de l'étude de *Ad gentes* sur l'activité missionnaire et *Gaudium et Spes* sur la pastorale.

Néanmoins, avec l'influence de Vatican II, le diocèse d'Idiofa prit des décisions importantes sur la participation active des laïcs dans l'action sociale et la gestion des biens temporels [AA, n. 7]. Certains laïcs furent désignés directeurs des écoles primaires et d'autres responsables du service de développement [L.G., n. 34]. Au plan apostolique, dès 1967, Mgr Toussaint avait envoyé quelques enseignants en formation à Léopoldville [Kinshasa] pour encadrer les CEV. Bien que la participation africaine ait été faible au Concile Vatican II, le diocèse d'Idiofa a vite bénéficié de ses innovations au plan liturgique⁵⁹.

Tout d'abord, les langues vernaculaires furent utilisées pour favoriser la participation des fidèles dans la liturgie. Comme Mgr Malula faisait partie de la commission de liturgie au Concile Vatican, nous pensons qu'il avait apporté toute sa contribution à ce changement capital⁶⁰. Les grands séminaristes de Mayidi [Bas-Congo] avaient décidé d'employer désormais le *kikongo ya leta*, langue du pays, pour les chants liturgiques. D'après l'abbé Binia, le plan liturgique marqua vite l'opinion diocésaine dès les années 1965 :

⁵⁸ MUSHIETE, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes [CEV]. Le cas d'Idiofa*, Travail présenté à l'Institut International *Gaudium et Spes*, Lille (France), 1993, pp. 15-16. Le Fr. Hugo Van den Broeck abonde dans le même sens, d'après notre interview du 5 juillet 1994 à Korbeek-Lo [Belgique].

⁵⁹ SOETENS, Claude, " L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au Concile Vatican II ", dans Fouilloux, E. (dir.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Leuven, Bibliothèque de la Faculté de Théologie, 1993, pp. 191-200.

⁶⁰ SOETENS, Claude, " L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au Concile Vatican II...", p. 199.

Le premier recueil des chants *Tukembila* [Louons], fut l'oeuvre du père Van Casteels [un jésuite], avec quelques compositions de prêtres africains comme Ignace Mbambu. Cependant, tous ces chants étaient écrits et exécutés en *kitandu*, le *kikongo ki mpwena*, comme on le disait, à l'époque. Le second effort fut entrepris par le père Arthur Bottin [un Oblat], professeur à l'École Normale de Mwilambongo. En effet, il avait réussi à traduire et à adapter les psaumes de Gélimeau [...] Avec moi-même, cheville de base, nous prenons [grands séminaristes de Mayidi], résolument l'option *kikongo ya leta*, langue réellement utilisée chez nous. Quelle opposition de certains pères oblats! Mgr Toussaint nous y encouragea en donnant un fonds de démarrage pour cela. En arrivant en 1966, Jean Yakime apporta son souffle de compositeur. D'abord adaptateur, Innocent Lufwaël devint vite l'un des trois grands compositeurs [grands quant au nombre des compositions]. Nous sortîmes donc 4 *Kembila Nzambi* [Louez Yahvé] avec des notes. En plus, un *Kembila* spécial contient alors la Passion selon Saint Jean [par Barthélemy Binia] et l'Exultet [par Jean Yakime]⁶¹.

L'autorisation de Mgr Toussaint donna un nouvel élan à la liturgie diocésaine au point que l'on pouvait utiliser des instruments locaux, tels que le tam-tam, les flûtes, les cymbales sonores, les pointes d'ivoire, la danse, les langues vernaculaires, etc.⁶². Pour certains missionnaires occidentaux, c'était du folklore fétichiste. En revanche, ils préféraient collaborer facilement avec les animateurs pastoraux plutôt qu'avec les prêtres congolais.

De manière générale, les divers acquis des CEV sont notamment les assemblées sans prêtres, la tenue régulière de la catéchèse, la participation plus active en liturgie, l'éclosion des mouvements apostoliques, la santé des malades, la solidarité intraclanique et le partage, bref la paix avec les voisins et au sein d'un clan donné. Cette méthode est appelée la conscientisation *ngwakana* des masses villageoises. C'est sous cet angle que s'inscrit alors le " développement progressif populaire " au diocèse d'Idiofa afin de mieux sensibiliser les populations sur leurs nombreuses potentialités locales⁶³.

5. L'enseignement secondaire

Contrairement aux Jésuites qui visaient la formation de l'élite intellectuelle, les Oblats, eux, pensaient plus à l'éducation chrétienne. Par ailleurs, la politique scolaire dictée par la Belgique avait une devise simple : " point d'élite, point d'ennuis " ⁶⁴. Ce qui signifiait qu'il fallait

⁶¹ BINIA, Barthélemy, *Lettre citée*

⁶² *Sacrosanctum Concilium*, n. 10; MPONGO MPOTO, Laurent, " Le rite zaïrois de la messe. Ses caractères spécifiques ", dans *Spiritus*, 73 (1978), pp. 436-441. MPONGO MPOTO, Laurent, " La liturgie de demain au Zaïre ", dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), p. 87; MPONGO MPOTO, Laurent, *La célébration liturgique. Son enracinement culturel*, Kinshasa, 1978, texte inédit; BOKA DI MPASI, Londi, " Libération de l'expression corporelle en liturgie africaine ", dans *Concilium*, 152 (1980), pp. 71-80 et SANON, A.T. (Mgr), " L'africanisation de la liturgie ", dans *La-Maison-Dieu*, 123 (1975), pp. 108-125.

⁶³ MUSHIETE, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes [CEV]...*, pp. 16-19. La même idée se retrouve chez DROUART, Jean, *Acte de visite de la vice-province du Congo...*, p. 6.

⁶⁴ On peut se référer à TAKIZALA, H.D., " Situation de l'enseignement durant la première législature ", dans *Études Congolaises*, 8, Vol. 7 (1964), pp. 62-73.

absolument restreindre l'instruction des Congolais afin de vivre en paix au Congo. Les Belges, en effet, s'arrangeaient pour décourager les jeunes à poursuivre des études les plus poussées. Une telle conception a eu des répercussions sur tout le Congo à l'indépendance nationale.

Les écoles moyennes appelées aussi cycles d'orientation existaient seulement à Mwilambongo et à Laba séminaire. C'est après la rébellion muleliste que les prêtres congolais ouvrirent des écoles secondaires aux quatre coins du diocèse, notamment à Brabanta [Mapangu], Ipamu, Mokala et Mateko. On le voit, après la rébellion, les prêtres congolais durent innover dans le domaine de l'enseignement secondaire :

Pour l'équipe de Mokala, cette précieuse occasion ne pouvait passer sans profit pour la jeunesse de la région. Deux sections pédagogique et scientifique, option b [biochimie] furent développées sur place à Mokala. Avant la rébellion, il existait par doyenné, un cycle d'orientation : 2 classes supérieures; celui de notre doyenné était à Mateko : 2 classes pour les filles et 2 classes pour les garçons. Comme il régnait encore à Mateko, une atmosphère d'inquiétude, nous avons transféré les deux classes à Mokala qui se prolongent en cycle long. On les commence mixtes. [...]. Jusqu'en 1958, les filles de Brabanta devaient venir suivre leur 6ème primaire à Mwilambongo à plus de 200 Km; celles de Mateko et Mokala à Ipamu à 120 Km [...] à la reprise, on décida que ce collège fût développé en section littéraire en remplaçant celle de Laba en diaspora. Les petits séminaristes qui purent échapper à la rébellion, étaient dispersés dans plusieurs séminaires du Kasai et dans le Bas-Congo [Bas-Zaïre] : Kabwe, Inongo, Kinshasa, Mayombe [Mbata-Kiela], Kalonda⁶⁵

Ce témoignage met en évidence trois faits significatifs : d'abord, le besoin réel de scolariser les jeunes, ensuite, le refus d'accepter des longues distances vers Idiofa et l'instruction des filles⁶⁶. Promouvoir l'instruction des filles en 1965 ressemblait à une véritable révolution parce que, selon la tradition ancienne, une fille était toujours destinée au mariage. Selon Tshipungu, les prêtres autochtones avaient de la peine à convaincre Mgr Toussaint à décentraliser le système éducatif. C'est ici qu'il faut admirer le courage et la détermination du père Vincent Kasay, du Frère Célestin Ivami et de l'abbé Tshipungu Justin. Car, non seulement, ils avaient rouvert le collège de Mateko à Mokala, mais surtout, ils avaient encouragé l'éducation des filles au même titre que celle des garçons.

En d'autres termes, avant la rébellion muléliste, seules les filles du Centre faisaient des études secondaires parce que l'école normale de Mwilambongo n'était pas si éloignée de chez elles. Par conséquent, elles avaient l'avantage de poursuivre une carrière, contrairement aux filles de Kilembe, de Mateko, de Mokala ou de Brabanta.

⁶⁵ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 137. Avant la rébellion, les filles parcouraient des longues distances pour aller étudier, ce qui n'est plus le cas désormais.

⁶⁶ Dans une interview à Nil - Saint - Vincent, le 26 juillet 1994, le père Jean Maboge, ancien inspecteur des écoles primaires et secondaires au diocèse d'Idiofa [1958-1974] m'avait confié son regret sur le système éducatif au diocèse d'Idiofa. S'il pouvait rentrer au Zaïre [Congo-Zaïre], il ferait autrement son travail d'inspecteur.

6. Le centre catéchistique de Koshibanda

Le centre catéchétique de Koshibanda s'inscrit aussi dans la foulée conciliaire. En effet, entre 1968 - 1969, deux pères oblats organisèrent une rencontre pastorale à Mwilambongo. Mgr Toussaint les encouragea à poursuivre leurs réflexions afin de mieux aider les jeunes missionnaires en provenance de la Belgique. Ainsi, les pères Daniel Delabie et Élie Cambron s'engagèrent à fond dans cette innovation pastorale :

Ce fut le groupe de Daniel Loobuyck, Piet Weys, Gaby Gérard et Gérard Delbeke. Avec le concours de la sœur Thérèse Milolo [salésienne de la Visitation] et de Rombaut Kapita, jeune animateur pastoral, Daniel Delabie et Élie Cambron organisèrent des réunions à Mwilambongo. La façon de faire la pastorale, l'initiation sacramentelle et la prière dominicale sans prêtre étaient au menu. De leurs travaux sortira une brochure intitulée *Kisambu ya lumingu* qui signifie la prière du dimanche, laquelle fut publiée au petit séminaire de Laba⁶⁷.

Il faut mentionner que Mgr Toussaint avait déjà envoyé des enseignants en formation à Léopoldville comme animateurs pastoraux dès 1967⁶⁸. Désormais, les laïcs étaient associés intimement à la pastorale diocésaine avec un mandat. Une telle vision pastorale coïncidait avec l'évolution même de l'Institut des Sciences Religieuses à Kinshasa⁶⁹.

L'évolution de ces nombreuses réunions pastorales conduisit le père Piet à créer un centre catéchétique à Koshibanda où il travaillait. Au départ, il avait réuni des catéchistes de Mwilambongo, de Belo, de Musenge-Bawongo et de Koshibanda. Pour le père Piet, le manque de directives pastorales ne permettait pas aux jeunes missionnaires Oblats de s'insérer au diocèse d'Idiofa. Par ailleurs, beaucoup de villages n'étaient pas souvent visités par les prêtres, voilà autant de raisons qui motivèrent la création de ce centre catéchétique :

De ce fait, nous dit le père Delbeke, ce centre catéchétique se trouve à cheval entre deux évêchés : celui de Mgr Toussaint et celui de Mgr Biletsi. Voilà qui explique sa place et toute son importance ici. Au départ, les pères oblats avaient découvert que les catéchistes étaient à la fois engagés et fervents. Ainsi, il fallait les prendre à part pour mieux les préparer à leurs responsabilités dans le diocèse. Bien entendu, compte tenu de l'étendue du territoire diocésain, nous avons choisi ceux du Centre dont les originaires de Mwilambongo, de Ngoso et ceux du Sud. Au total, le premier noyau était formé de 13 catéchistes⁷⁰.

⁶⁷ Interview réalisée à Korbeek-Lo (Belgique), le 11 juillet 1994.

⁶⁸ MUSHIETE, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes ...*, p. 17.

⁶⁹ En 1962, les évêques du Congo - Belge, du Rwanda et du Burundi décidèrent de créer un centre de formation religieuse pour Laïcs en catéchèse ou pour l'animation des communautés chrétiennes. De 1962 à 1965, l'Institut catéchétique de Kinshasa-Limeté forma des enseignants de religion au primaire et à la catéchèse paroissiale. En 1965, une année est ajoutée pour former des professeurs de religion au secondaire. Mais depuis 1970, l'Institut forme des animateurs de communautés chrétiennes et agents de développement humain intégral. En 1980, l'Institut devint un Institut supérieur des Sciences Religieuses avec une troisième année [Voir *Éphémérides de 1993*, p. 5.].

⁷⁰ Interview cit.

Le père Piet s'évertuait de préparer aussi bien les catéchistes que leurs épouses grâce à la collaboration des religieuses du Sacré-Coeur :

[...] leur formation, exigeait la présence de leurs épouses parce qu'elle durait un mois et plus tard trois mois. Pendant un mois, ils devaient apprendre ce qu'est un catéchiste, comment enseigner, la façon de lire la Bible et la vie familiale. De cette manière, il y avait deux groupes, l'un encadré par les pères et l'autre par les religieuses, car il était composé uniquement de femmes. La sœur Consuelo [Missionnaire du Sacré-Coeur] en était responsable. Comme l'Église avait financé le projet, chaque catéchiste était rémunéré par semaine pour subvenir à certains besoins de première nécessité⁷¹.

Cependant cette initiative du père Piet était personnelle. De plus, elle concerna exclusivement le Sud et le Centre. Nouveau venu au Congo, il ne pouvait non plus prétendre mieux connaître que ceux qui l'avaient précédé les directives pastorales déjà en cours. Son initiative, pourtant, a vite obtenu l'assentiment de Mgr Toussaint contrairement aux efforts de l'abbé Valère Bangabanga sur le développement communautaire. Voici l'appréciation que l'abbé Jacques Nzir en donne en sa qualité d'ancien Rassembleur des animateurs pastoraux au diocèse d'Idiofa [1989-1993] :

Le père Piet, sans être responsable des animateurs pastoraux, avait initié un travail, d'abord paroissial, c'est normal; puis diocésain, à Koshi, pour la formation doctrinale des catéchistes. Pour donner un sens plus ample à son projet, il en fait une oeuvre diocésaine. Il semble qu'il aurait obtenu, à cet effet, un fonds de sa famille en Hollande. Mais l'argent fut un peu mal utilisé; car au lieu d'un centre catéchétique, il construisit des petites maisons carrées pour abriter les catéchistes. Qui plus est, malgré la rotation par doyenné, la durée était très limitée y compris le nombre : six à treize. En réalité, aucune bourse ne fut octroyée aux catéchistes si ce n'est un don ponctuel. Il n'y avait pas de professeur sinon lui-même et probablement Daniel Loobuyck. Bref, disons que la réputation du père Piet vient de la "nouveau" qu'apportait son initiative, arrêtée en chemin⁷².

Le centre catéchétique de Koshibanda disparut avec le décès du père Piet, la mutation de l'animateur Senkeur et du père Delbeke. Néanmoins, les catéchistes eux-mêmes en étaient fiers du fait que pour la première fois, ils étaient envoyés en formation assez intense en dehors de leur cadre habituel. Ensuite, le père Piet leur accordait quelques largesses et faveurs à Koshibanda. Enfin, c'est pratiquement la deuxième génération des catéchistes dûment préparés par rapport à ceux de l'époque de Mgr Bossart.

À la suite de Georges Mbukamundele, nous soulignons davantage l'urgence d'un tel centre catéchétique actuellement au diocèse d'Idiofa afin de remédier l'absence prolongée des prêtres dans les villages. Comme il le suggère, « un centre catéchétique, il est vrai, coûte plus cher que les sessions organisées trimestriellement pour la formation des catéchistes; mais les catéchistes formés dans un centre catéchétique pendant plusieurs mois seraient plus aptes que

71 *Interview cit.*

72 NZIR NYANGA, Jacques M.F., *Lettre* du 12 février 1995.

ceux formés uniquement pendant les temps de session »⁷³.

7. Le développement populaire

Au diocèse d'Idiofa, les initiatives en vue d'assumer l'avenir socio-économique n'ont pas attendu la révolution muléliste pour éclore. Ayant compris le désengagement des hommes politiques, les paysans se mirent à réfléchir dès l'aube de l'indépendance. Le Savoir-vivre et le Faco sont les deux premières associations dans le domaine de développement rural au diocèse d'Idiofa. C'est ainsi que « les années 1961 et 1962 ont vu naître deux initiatives tendant à promouvoir dans le milieu rural, l'esprit de travail en commun [forme de coopérative] dans l'idée de contribuer au relèvement de la vie socioculturelle, économique de notre pays en milieu rural⁷⁴. »

Dans les considérations qui vont suivre, nous allons situer tous les efforts entrepris au diocèse d'Idiofa jusqu'à la création du Développement Progrès Populaire [D.P.P.] en 1967. Nous désirons simplement souligner tous les efforts de coopération dans certaines régions du diocèse d'Idiofa avant le développement populaire d'Idiofa. En réalité, les choses se sont passées dans l'ordre suivant : le Fonds d'Aide Communautaire [FACO], le Mouvement "Progrès Populaire" de Mokaïa, la Coopérative Mana-Mana [Sedzo] et le Développement Progrès Populaire d'Idiofa. Dans cet ordre, nous pourrions mieux situer la chronologie des événements, car nous aurons ainsi donné succinctement l'historique du développement communautaire dans certaines régions du diocèse d'Idiofa.

7.1 Le Fonds d'Aide Communautaire [FACO]

Le Faco est né après la rébellion muléliste; il traduit une prise de conscience des populations au lendemain du pillage des communes de Mangai 1 et 2 y compris leurs alentours. En fait, l'arrivée des rebelles dans la région de Mangai avait beaucoup appauvri et ruiné la population tant de la cité de Mangai que celle des environs. Alors naquit l'idée de réunir tous les efforts à l'instigation de Valère Bangabanga :

⁷³ MBUKAMUNDELE, Georges, " Les centres catéchétiques de formation dans les Églises africaines ", dans *Prêtres Diocésains*, 1293 (1991), p. 375.

⁷⁴ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...* , p. 144.

Après le départ des destructeurs, les habitants les plus courageux s'étaient ressaisis et osèrent revenir voir la situation. Que de dégâts et de destructions. Mangaï comptait 10 500 habitants. À Mangaï I, 50 maisons étaient incendiées et détruites; à Mangaï II, 500 maisons étaient brûlées et détruites; tous les biens pillés et volés, également partout dans la région; il y avait deux morts et plusieurs blessés⁷⁵.

Les vieux, découragés, décidèrent de mieux se défendre. Mais leur enthousiasme tourna vite au désarroi après le retour des partisans à Idiofa. Pour les jeunes également, capables de combattre aux côtés des adultes, il fallait désormais se battre. Tous décidèrent de défendre leurs deux communes : Mangaï et Dibaya-Lubwe. Ainsi, face au tableau sombre de la rébellion dans la région, une prise de conscience se fit pour redresser au plus vite la situation. La décision fut unanime comme le souligne l'abbé Valère Bangabanga :

De juin à septembre 1964, une trentaine de réunions groupant les villages furent tenues en différents endroits. Vingt-cinq à trente villages y ont participé, dans une région qui compte cinquante à soixante mille habitants. À ces réunions, on invita le Commissaire d'arrondissement; le Bourgmestre de Mangaï; les chefs des secteurs de Kapia, Sedzo et de Bulwem; les chefs de groupements et de villages et tous les villageois, vieux et jeunes. Y participaient également le Vicaire général, Mgr Izia, l'Abbé-Doyen de Mangaï et plusieurs maîtres d'écoles. On a regretté l'absence des femmes⁷⁶.

Ce fonds d'aide communautaire devenait presque une forme voilée de solidarité entre les villages victimes de pillages rebelles. Bien entendu, ce fonds concernait seulement le Nord du diocèse parce que les populations se disaient trompées par Pierre Mulele qui, au départ, aurait promis des changements beaucoup plus pacifiques. Ainsi, le Facó se présentait comme une solution de recours pour cette région qui avait subi des incursions des rebelles du centre.

Le Facó visait une amélioration intégrale du niveau de vie des populations après la rébellion. Pour y parvenir, il avait décidé de favoriser le développement agricole, la vente des produits, l'approvisionnement en marchandises bon marché, la création de villages-modèles en matériaux durables. Tandis que la mise au point de ces objectifs visait l'amélioration alimentaire, l'aménagement des villages et habitats durables, la diminution de la dot, l'intensification de la production agricole et la construction ultérieure des écoles primaires⁷⁷.

⁷⁵ BANGABANGA, Valère, "Un mouvement de " Progrès populaire"... ", p. 185.

⁷⁶ BANGABANGA, Valère, "Un mouvement de " Progrès populaire"... ", pp. 186-187.

⁷⁷ BANGABANGA, Valère, "Un mouvement de " Progrès populaire "... ", pp. 187-188.

Il est bon de souligner quelques réalisations du Faco telles que les champs publics, un gros véhicule de six tonnes, l'élevage du gros bétail [bovin], les plantations de café et d'hévéa, un grand magasin et les villages pour jeunes désœuvrés⁷⁸. À la différence du Savoir-Vivre concentré dans les villages Laba seulement, le FACO avait une vue beaucoup plus globale sur tout le Nord du diocèse. Il s'intéressait aux quatre secteurs du Nord tout comme aux communes ou cités de Mangaï et Dibaya-Lubwe : Kapia, Bulwem, Mateko, Sedzo, Dibaya-Lubwe et les deux Mangaï. La seconde observation est que le FACO n'avait pas besoin d'une reconnaissance quelconque pour émerger. Et la troisième observation est l'impact que le FACO a produit dans la région, spécialement en élevage bovin. La Collectivité-secteur de Sedzo en est le grand producteur. Au diocèse d'Idiofa et même dans le territoire d'Idiofa, l'ethnie Iwel [lorie] située dans Sedzo, arrive parmi les meilleurs producteurs de la viande bovine à cause de son sol très riche.

Parmi les causes du déclin du FACO, on peut retenir surtout : la centralisation excessive des pouvoirs entre les mains du Comité directeur, le manque des statuts clairs et précis pour les villageois, la gestion trop individualisée, la sous-information des villageois, la mainmise des enseignants et l'absence notoire d'une base coopérative solidement établie.

7.2 Le Mouvement Progrès Populaire de Mokala

Selon le père Jean-Marie Ribaucourt, « pour ce qui est du "Mouvement Progrès Populaire", l'animation initiale eut lieu dans le dernier trimestre de 1964; elle aboutit à la tenue, à Mokala, d'une réunion, du 3 au 7 janvier 1965, de 125 délégués de 12 cercles de développement⁷⁹. » Ce fut, d'après Mubesala, sur demande de Mgr Toussaint que le père Ribaucourt dut mûrir ce projet⁸⁰. Pour sa part, Tshipungu affirme que

[...] paralysées, toutes les deux (initiatives) par la rébellion en 1964, elles reprendront en 1965 sous des formes plus ou moins différentes et dans une extension différemment large. Le Faco reprendra avec le retour à Mangaï de Bangabanga et se développera à l'échelon purement régional ou tribal. Quant au Savoir-Vivre, il inspirera le "Progrès populaire" qui naîtra en janvier 1966 sous l'impulsion cette fois du père Ribaucourt, son ancien aumônier de la région de Laba⁸¹.

L'intervention de l'évêque semble, en effet, avoir été déterminante pour la naissance de ce mouvement. Il choisit d'ailleurs, pour en être responsable, le père Jean-Marie Ribaucourt plutôt que l'abbé Bangabanga Valère. En 1966 et 1967 que l'évêché va regrouper les diverses

⁷⁸ BANGABANGA, Valère, "Un mouvement de " Progrès populaire "...", p. 188.

⁷⁹ RIBAU COURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*

⁸⁰ MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo...*, p. 129.

⁸¹ TSHIPUNGU WA MONA, Justin, *Continuité et discontinuité...*, p. 145.

initiatives de développement à Idiofa.

7.3 La Coopérative MANA-MANA [SEDZO]

Au départ, les Balori visaient simplement à améliorer leurs conditions de vie par l'élevage bovin, l'agriculture planifiée, le petit commerce et la vente des produits vivriers. Comme nous l'avons déjà souligné, les Balori sont l'unique ethnie du diocèse d'Idiofa à s'être débrouillé seule sans un appui logistique quelconque. L'élevage bovin est le couronnement de ces efforts courageusement conjugués. Grâce à un sol très riche, ils ont pu étendre cet élevage partout à travers la région, à telle enseigne que l'élevage bovin est devenu une entreprise domestique ou familiale. Concernant l'agriculture, la culture du café et de la fibre était très prospère jusqu'aux environs de 1975. Pour preuve, on trouve encore quelques plantations de café ici et là dans les villages. Il fut une période où les gens, même des villages entiers défrichaient des champs d'ensemble pour un projet commun. En revanche, le petit commerce a toujours été moins développé à cause de la hantise de la sorcellerie, ce qui constitue un véritable frein au changement des mentalités ambiantes. Et pourtant, la rivière Kasai longe toute la région, ce qui favorise aussi bien le commerce maritime que les divers contacts.

Vers le début 1965, plusieurs enseignants Balori avaient incité et sensibilisé les masses villageoises à se prendre en main. Conseillés par le père René Ricaille⁸², ils vont constituer le premier noyau de ce que deviendra la "Coopérative Mana-Mana" dont le siège est fixé à Maboko-Nseke ou Plateau. Les premières vaches seront achetées à Makaw dans le diocèse d'Inongo en face d'Eolo. D'après Jean-Marie Ribaucourt, « le M.P.P. et le FACO ont collaboré sur plusieurs points, notamment dans l'acquisition du gros bétail; le M.P.P. avait acheté, en mai 1965, 25 génisses à la mission Makaw et 5 bêtes avaient été livrées au kraal de Nta-Okunu⁸³. » C'était pour augmenter le cheptel déjà en place. Et c'est, à juste titre, à partir de ces premiers efforts que les Balori continueront à se lancer dans l'élevage bovin au point d'en être présentement les grands producteurs. Cet élevage est pratiqué tant au niveau clanique que familial et communautaire.

Bien plus, cette coopérative avait démarré grâce aux cotisations des membres et elle a prospéré sans aucun concours du D.P.P. jusqu'à son déclin vers 1981. Ce qui explique qu'à un certain moment, à cause du nombre des bêtes, il était très difficile pour les bouviers de tout surveiller. Aussi le comité directeur provoqua la vente irrationnelle des bêtes sans aucune

⁸² Le père René Ricaille est arrivé au Congo en 1946 et a œuvré dans la région Ishwi-St Michel de 1948 à 1982. Actuellement, il est curé de la paroisse St Éloi à Kinshasa.

⁸³ RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*.

planification minutieusement étudiée. Mais il est bon de signaler que dans la région de Sedzo, seul Constantin Lema-Lema pratiquait l'élevage bovin, probablement puisqu'il a travaillé dans le territoire d'Oshwe pendant longtemps.

Bien que fonctionnant avec les contributions matérielles de ses membres, la coopérative Mana-Mana a pu réaliser certains projets d'envergure, tels qu' un magasin, un gros véhicule Toyota, un cheptel d'au moins 500 vaches, des plantations de café à travers toute la région.

Selon le père Ribaucourt, « la Coopérative Mana-Mana ne voulait pas obtenir les conseils du D.P.P. Car les dirigeants refusaient tout contact avec d'autres mouvements associatifs. Pire que ça, ils utilisaient le camion à leur profit personnel⁸⁴. » En réalité, cette jeune coopérative qui était plus ancienne que le D.P.P., avait refusé de se laisser inféoder par le D.P.P. et transférer à Idiofa dans la stratégie du nouvel évêque. Ces gens avaient pressenti le risque de perdre leur coopérative s'ils se laissaient convaincre par Mgr Toussaint ou le père Jean-Marie Ribaucourt. En fait, malgré les nombreuses réunions tenues à Mbeo et, surtout à Kinka, la Coopérative Mana-Mana a fonctionné de manière autonome jusqu'aux années 1980.

Parmi les nombreuses raisons d'échec plausibles, nous pouvons citer : le manque de leaders compétents, la mauvaise gestion, l'absence d'un organe de contrôle, les conflits entre les enseignants et les villageois et le manque d'appui logistique ou financements additionnels.

7.4 Le Développement Progrès Populaire d'Idiofa

Après la grande assemblée de Mokala, plusieurs réunions se sont tenues sous la houlette de l'évêché d'Idiofa. Tout laisse croire que l'évêque envisageait déjà de centraliser tous les efforts du développement à Idiofa. C'est dans ce sens qu'il faut situer ce qui se passe à Mwilambongo :

Fin 65 et durant l'année 66, pour les régions centrale et méridionale du diocèse, ce fut la longue et pénible sortie de la forêt; intervenaient alors, assez abondamment, les secours de Caritas, en lait, bulgur, vêtements et aussi en médicaments. Une des urgences fut d'organiser des dispensaires de fortune dont les infirmiers furent des enseignants, qui se virent gratifiés de substantiels arriérés de toute la rébellion. En avril 67, se tint, à Mwilambongo, une grande réunion de plus de 400 personnes qui refont, mais de façon poignante, la même analyse de la situation qu'à Mokala deux ans plus tôt. Il s'ensuivra une grande vague d'espoir, de courage et d'émulation; bientôt naîtront de nombreuses initiatives de développement, qui s'organiseront indépendamment des paroisses, pour la simple raison que la plupart d'entre elles n'étaient pas encore réouvertes⁸⁵.

⁸⁴ RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Loc.cit.*

⁸⁵ RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*

À nos yeux, après avoir été trompées par Pierre Mulele, ces régions devaient faire leur autocritique. Le plus étonnant, c'est l'attitude de l'évêché qui décida de centraliser toutes les initiatives du développement à Idiofa, y compris celles de Mangaï et Mokala, sauf la Coopérative Mana-Mana. Ce virus centralisateur, pour employer le mot cher à Lucien Laverdière, indisposa beaucoup d'enseignants et villageois, soucieux de l'avenir harmonieux de tous les coins du diocèse. En ce sens, on constate avec plaisir que le M.P.P. de Mokala a gardé son nom jusqu'en 1967, année où le "M.P.R" est né comme Parti-État au Zaïre. D'après le père Jean-Marie Ribaucourt :

[...] l'expérience acquise avec le Savoir-Vivre permit, dès septembre 64, dans la région de Mokala d'accélérer l'organisation d'un mouvement semblable; ainsi au début janvier 1965, à l'issue d'une réunion de 3 jours pleins, regroupant 125 délégués de 12 cercles, démarra, le "Mouvement Progrès Populaire", qui garde ce nom jusqu'en 1967, date à laquelle un autre "Mouvement Populaire" s'implanta dans la république. Le mot "Mouvement" dut céder la place à celui de "développement" Progrès Populaire. Actuellement on peut encore lire, à Musele, à 15 Km de Mokala, sur le mur du dispensaire, l'inscription "M.P.P."⁸⁶.

Quelques mois après, plusieurs activités furent lancées : dispensaires, camps des jeunes à Bisey-Nord et à Kinka, ponts et routes à travers le diocèse. Mais il faut dire que la répartition n'a jamais vraiment réussi à tenir compte des besoins de la population car le mécontentement montait de partout :

Dès le mois de mai 1965, les 25 premières vaches, provenant de Makaw arrivèrent, l'animateur principal et inlassable fut le citoyen Lepina [Nestor]; l'aumônerie fut assurée par le père Burnet qu'une malaria mal soignée, finit par emporter, en 1976, à Mokala. Vint aider aussi, pendant deux ans à Mokala, puis un an à Idiofa, Erex, ancien jociste comme Jacques Meert. Un zootechnicien français, Michel Groisque, encadra les troupeaux de gros bétail; il sera relayé, par le regretté Père Valère de Block, rédemptoriste, décédé en 1973 ⁸⁷.

L'évêché va organiser désormais toutes les activités du D.P.P. à Idiofa, devenu centre et noyau de réflexion ou de conception. Le père Ribaucourt en sera le cerveau moteur jusqu'en 1989, malgré les nombreuses réclamations du clergé diocésain. Lui seul, assumera la direction et les relations extérieures avec tous les organismes donateurs en Europe, même si l'évêque était souvent informé de tel ou tel engagement officiel. Bien plus, contre toute attente, de 1989 en 1993, l'évêque lui confiera la direction du Bureau Diocésain du Développement.

⁸⁶ RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*,

⁸⁷ RIBAUCOURT, Jean-Marie, *Loc. cit.*

À l'origine, le D.P.P. visait des objectifs précis, tels que maintenir la priorité de l'économique productif sur le social, mais sans négliger ce dernier; déceler dans les tendances traditionnelles le point de jonction avec les méthodes et les structures modernes; garantir chez les dirigeants une analyse exacte des objectifs et des moyens, et, surtout, un esprit de service et de justice; harmoniser l'action de promotion masculine et féminine⁸⁸. Tandis que le second plan sera axé spécialement sur l'élevage, l'éducation permanente, l'agriculture et l'infrastructure⁸⁹.

De toutes les réalisations du D.P.P., nous pouvons signaler surtout des ponts en buse; des centres sociaux pour les filles désœuvrées; l'animation rurale; la création du Combilim et de l'ISDR-MBEO; les dispensaires et les maternités; la promotion de l'élevage bovin ; l'achat des gros véhicules etc. Bref, le D.P.P. est né à Mokala en 1965 et s'est inspiré des efforts du Savoir-Vivre de Laba Impini, du FACO de Mangai, et surtout, des résultats du M.P.P. de Mokala.

Dès son début, le D.P.P. avait senti l'urgence de regrouper ses vaches sur un terrain riche afin de penser à les redistribuer plus tard aux quatre centres agricoles, en sigle CDA. En effet, les experts belges avaient prouvé que le sol de Musele était plus riche que nul autre dans le diocèse d'Idiofa⁹⁰. Ce kraal a le grand mérite d'avoir réussi à alimenter plusieurs particuliers, surtout les cultivateurs en élevage bovin. Grâce aux bêtes venues de Makaw, Kindongala, de Jules Van Lenker dans le Bas-Congo, de Pimanga, de Balaka et d'Idume au Kasai occidental, le kraal organisa désormais l'élevage bovin au diocèse d'Idiofa.

La région de Sedzo a beaucoup profité de ce kraal de Musele, soit par droit de terre soit par métayage, de sorte que l'élevage bovin y est très développé depuis les années 1965. Signalons, en outre, que le D.P.P a développé de telles initiatives avant l'encyclique de Paul VI sur le "Développement des Peuples", paru seulement le 26 mars 1967, soit plus tard.

Pour tout dire, à Idiofa, le D.P.P. a le grand mérite d'avoir contribué à l'éveil des consciences villageoises tant au plan social qu'économique. Il en va de même pour le Combilim, sa filiale directe.

Les causes qui ont contribué au déclin du D.P.P. sont multiples. Pour notre part, nous pouvons, sans risque d'être contredit, mentionner une bureaucratie très lourde, des cadres non qualifiés, l'utilisation irrationnelle des matériels roulants, la gestion non transparente des

⁸⁸ *Premier plan quinquennal du Mouvement Populaire Idiofa-Kwilu-Bandundu-Congo (1969-1974)*, p. 4.

⁸⁹ *Deuxième plan quinquennal du Mouvement Progrès Populaire-Idiofa (1974-1979)*, pp. 17-120.

⁹⁰ *Archives du D.P.P. à Idiofa.*

troupeaux centraux, le manque de contrôle et de suivi dans le travail, les plans non respectés et la confiance effrénée des autorités diocésaines aux responsables peu crédibles à Idiofa.

Conclusion partielle

Mgr Toussaint avait déployé beaucoup d'efforts pour centraliser les initiatives de développement au diocèse d'Idiofa. Il avait obtenu beaucoup de subventions pour le progrès de ce service de développement mais les responsables qu'il avait désignés n'étaient pas toujours à la hauteur des attentes populaires.

La situation qui prévaut présentement au diocèse d'Idiofa tire son origine des causes suivantes : le transfert du siège épiscopal d'Ipamu à Idiofa, la nomination de l'abbé Crispin Izia comme vicaire général sans l'assentiment du clergé congolais, la concentration des services diocésains à Idiofa, une région qui a pactisé avec Pierre Mulele, la nomination de l'abbé Eugène Biletsi comme premier évêque autochtone alors que le clergé attendait finalement Mgr Crispin Izia, le maintien du service de développement à Idiofa. Tous ces facteurs semblent avoir réveillé le démon du tribalisme au diocèse d'Idiofa, car auparavant, les diverses ethnies cohabitaient pacifiquement. Il y en a qui ne se connaissaient même pas avant la présence des missionnaires sur leur territoire.

Par voie d'implication, ceci a changé tout le cours d'histoire de ce jeune diocèse, à la veille de l'indépendance nationale en 1960. En agissant ainsi, Mgr Toussain annonçait pratiquement sa politique ultérieure. En tant que Vicaire délégué, ses relations n'avaient pas toujours été tendres ni cordiales envers le clergé autochtone. Désormais était mise en place une politique centralisatrice, dans le risque d'éloigner encore davantage les populations et les responsables de l'Église, surtout les missionnaires.

Il convient de souligner que la différence entre un Oblat et un colon n'était souvent que surface. Les rapports des nombreux assistants venus de Rome l'ont répété à maintes reprises mais rien ne changera jusqu'à la rébellion muléliste, en 1964. Dans ce sens, la rébellion de Pierre Mulele au Kwilu fut un tournant dans l'évangélisation du diocèse d'Idiofa. Elle a contraint les Oblats à revoir leur méthode d'apostolat jusqu'à l'avènement du premier évêque autochtone. Le fait de n'avoir eu aucune théorie des missions ne peut pas constituer un alibi pour justifier le "règne d'ambiguïtés" entretenues au Congo. Bien que le pape Benoît XV ait promulgué des directives précises dans *Maximum illud* en confirmant celles de la Propagation de la foi, les Oblats ont travaillé selon leur vision pastorale. Ce que Lucien Laverdière appelle le « viol culturel » fut l'initiative des missionnaires eux-mêmes et non la conséquence d'une politique quelconque du Saint-Siège ou de leur congrégation.

Malgré les efforts et les plans de développement, la région centrale du diocèse fut chroniquement mieux servie que les autres. Les initiatives, bien que parfois dirigées de main de maître (tel le D.P.P. avec le père Ribaucourt), ne tinrent pas le passage des bouleversements politiques. Mais en même temps, grâce au vent de décolonisation civile et à l'*aggiornamento* prôné par Vatican II, les missionnaires en viennent à mieux comprendre que la promotion humaine et le développement populaire vont de pair avec l'implantation de l'Église.

Si l'évangélisation concerne tout l'être humain, dans sa double dimension matérielle et spirituelle, il y a urgente nécessité désormais d'en tenir compte, communautés chrétiennes vivantes et développement populaire se conjuguant.

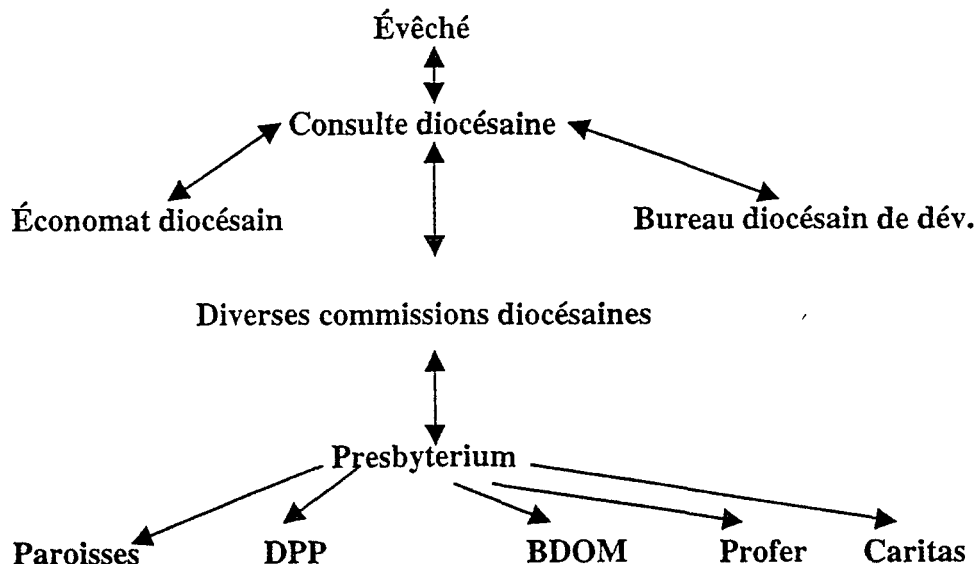
CHAPITRE QUATRIÈME

LE TEMPS DES HÉRITIERS : DU 13 SEPTEMBRE 1970 AU 5 NOVEMBRE 1994

Pour mieux comprendre la situation actuelle du diocèse d'Idiofa, il nous faut examiner d'abord les dispositions canoniques en vigueur depuis 1983, puis la structure du diocèse d'Idiofa après quoi nous en arriverons au fonctionnement pratique comme tel.

Comme ce chapitre se veut une analyse exhaustive du diocèse d'Idiofa dans ses divers aspects, nous y ajouterons la relève sacerdotale et religieuse, la place du laïc, le combilim, les mouvements associatifs, le bureau diocésain des œuvres médicales et la période de transition. Notre prétention d'arriver à un diagnostic fonctionnel requiert objectivité et rigueur tout autant dans la description des faits que dans la réflexion qui en découle. En ce sens, l'organigramme diocésain nous aidera à mieux comprendre le fonctionnement même du diocèse d'Idiofa.

ORGANIGRAMME DEPUIS 1989



Cet organigramme, de fait, traduit la structure de l'organisation diocésaine depuis 1989. Avant cette date, soit depuis 1970, cette dernière n'était pas encore complétée. Elle comprenait, notamment, un secrétariat et une chancellerie directement rattachés à l'évêque, et sous la consulte diocésaine comprenait essentiellement un Conseil des doyens. Il s'agit pour nous ici d'analyser succinctement cet organigramme en y comprenant tous les secteurs importants implantés depuis que Mgr Biletsi est devenu évêque d'Idiofa. Cela nous permettra de présenter une vue panoramique du diocèse, sans négliger les lieux et les problèmes concrets de l'agir de l'Église, tels les mouvements associatifs, les oeuvres médicales, la place du laïc, le combilim, pour en dégager la personnalité la plus réaliste possible.

1. Les dispositions canoniques actuelles

La parution du nouveau code de droit canonique a inspiré confiance et espoir en Afrique mais en regard du fonctionnement des Églises locales, il n'est pas certain qu'il ait apporté les innovations escomptées. Sans vouloir être exhaustif, nous nous proposons de ressortir successivement le rôle de la curie diocésaine, du conseil presbytéral, du conseil pastoral, du conseil de finance ou des affaires économiques et du collège des consultants. Car chaque conseil constitue un organisme de participation pour autant qu'il peut mieux aider un évêque à gouverner son diocèse.

1.1 La curie diocésaine

Mais, qu'est-ce la curie diocésaine, entend-on dire parfois? C'est « l'ensemble des organismes et des personnes qui aident l'Évêque à gouverner le diocèse pastoralement, administrativement et judiciairement (c.469). » L'Évêque est d'office le coordinateur de la Curie (c.473 &1) mais le Code recommande la nomination d'un Modérateur qui soit prêtre et qui puisse veiller à ce que chaque membre de la Curie s'acquitte convenablement de ses responsabilités (c.473 &2).

Est-ce le cas pour le diocèse d'Idiofa ? Il est bon de souligner déjà qu'en principe « la

nomination de ceux qui occupent des offices dans la curie diocésaine incombe à l'Évêque diocésain¹. » En fait, « le chancelier et les notaires doivent être de réputation intègre et au-dessus de tout soupçon; dans les causes où la réputation d'un prêtre pourrait être mise en question, le notaire doit être un prêtre². »

1.2 Le conseil presbytéral

La recommandation expresse du code canonique précise que, « dans chaque diocèse sera constitué le conseil presbytéral, c'est-à-dire la réunion des prêtres représentant le presbyterium qui soit comme le sénat de l'Évêque, et à qui il revient de l'aider selon le droit dans le gouvernement du diocèse, dans le but de promouvoir le plus efficacement possible le bien pastoral et la portion du peuple de Dieu confiée à l'Évêque³. » De son côté, Ludiongo note précisément que « le Code définit celui-ci [le Conseil presbytéral] comme une assemblée ou un sénat des prêtres représentant le presbyterium et dont l'objectif est de promouvoir la collaboration effective et efficace entre l'Évêque et les prêtres dans tout ce qui regarde les besoins du diocèse et aider l'Évêque dans le gouvernement de son Église particulière conformément aux dispositions canoniques⁴. » En union avec leur évêque, les prêtres d'un diocèse participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ. De fait, ce ministère crée l'unité entre eux, car de par leur consécration et leur mission les prêtres sont d'office les auxiliaires et même les conseillers de leur évêque. Ainsi que le reconnaît Mgr Henri Denis :

[...] le prêtre est apte, par sa grâce de conseiller et d'auxiliaire, à faire tout ce que fait l'Évêque au service de l'Église, pourvu que ce soit en communion avec le corps épiscopal. Nous trouvons ici encore une conséquence du rapport structurel du presbytérat à l'épiscopat. Il ne s'agit pas, comme on l'a dit parfois, d'un rapport surajouté à "l'être sacerdotal" [...]. En réalité, il s'agit d'un rapport inscrit dans la définition même du prêtre. Être prêtre, c'est s'ouvrir par le lien structurel avec le corps épiscopal à la dimension universelle de la mission de l'Église⁵.

¹ C. 470.

² C. 483 & 2.

³ C. 495.

⁴ LUDIONGO, Ndombasi, " Église particulière, pouvoir et structure de coopération... ", p. 247.

⁵ DENIS, H., *La théologie du Presbytérat de Trente à Vatican II*, dans *Les prêtres en formation, Ministère et Vie*, Coll. Unam Sanctam 68, (1968) , Paris, Cerf, p. 225.

Consacré par l'onction sainte à l'ordination presbytérale, le prêtre demeure désormais branché sur le Christ. Configuré au Christ en tant que collaborateur de l'évêque, le prêtre est intimement associé au ministère de l'évêque dans un diocèse. Dans ce sens, selon Roch Pagé, il devient plus clair que la différence est mince entre l'épiscopat et la prêtrise. Aussi, observe-t-il :

[...] en vertu du sacrement de l'Ordre, ils (prêtres) sont à l'image du Christ, Grand-Prêtre éternel, consacrés pour prêcher l'Évangile, paître les fidèles et célébrer le culte divin, comme vrais prêtres du Nouveau Testament" (LG, n. 28), c'est cependant en tant que collaborateurs des Évêques que les prêtres exercent des fonctions. L'ordination les configure au Christ-Prêtre non pas à l'Évêque; mais ils sont configurés au Christ au titre de collaborateurs de l'Ordre épiscopal⁶.

De tout ce qui précède, il ressort clairement que partageant la même ordination et œuvrant dans un même diocèse, « les prêtres sont intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle; mais du fait de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'Évêque local, ils forment tout spécialement à ce niveau un presbyterium unique⁷. » Cependant, cette union qui existe entre les prêtres est de droit ecclésiastique tandis que celle qui les relie avec leur évêque est de droit divin. Roch Pagé pense encore que « le presbyterium n'est que l'aspect concret de la mission universelle des prêtres relativement à l'Évêque de telle Église particulière. En d'autres termes, le presbyterium diocésain est parmi d'autres, une forme que prend dans les faits la relation plus universelle qui existe entre l'ordre des prêtres et l'ordre des Évêques⁸. » Dans ce sens, les prêtres partagent le même sacerdoce et le même ministère que leurs évêques, ce qui engendre une certaine amitié doublée de fraternité. Autrement, on retombe alors dans la dichotomie maître-serviteur, ce qui est contraire à la diaconie prêchée par le Christ lui-même. À ce sujet, *Presbyterorum Ordinis* est très suggestif dans cette affirmation sur les relations qui, en principe, doivent exister entre le clergé et son évêque :

[...] qu'ils sachent les écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira [...] de manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels une commission ou un sénat de prêtres dont le droit devra déterminer la structure et le fonctionnement : représentant le presbyterium, cet organisme sera en mesure d'aider efficacement l'Évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse. [...] a pour but de rendre le presbyterium opérationnel; de ce fait, il est le conseil du presbyterium, ou si l'on veut, il est le conseil de l'Ordre presbytéral tel que localisé dans une Église particulière. Et comme un presbyterium est toujours celui d'un Évêque, le conseil presbytéral est le conseil du

⁶ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières...*, p. 117.

⁷ *P.O.*, n.8. On peut se référer aussi à JEAN-PAUL II, *Pasteurs selon mon coeur*. Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, Montréal, Éd. Paulines, 1992, p. 205.

⁸ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières...*, p. 118.

presbyterium de l'Évêque, [...] ils ne perdent en aucun temps leur droit et leur devoir d'"auxiliaires et conseillers indispensables" de l'Évêque en son ministère pastoral. Et ils n'ont pas à passer obligatoirement par leur représentant au sénat pour se faire entendre de l'Évêque. Celui-ci, de son côté, n'a pas à se faire grief de consulter tout membre du presbyterium sur quelque matière que ce soit, y compris celles sur lesquelles le droit l'oblige à consulter le conseil presbytéral⁹.

La coresponsabilité ministérielle des prêtres avec leur évêque n'est diminuée en rien, bien au contraire, elle est rendue beaucoup plus efficace. À la vérité, la finalité du conseil presbytéral est le bien pastoral d'un diocèse, même si la vie spirituelle ou matérielle du presbyterium peut le préoccuper également. Expression institutionnelle de ce que sont les prêtres, le conseil presbytéral facilite aussi les relations entre l'évêque et son clergé. Pour éviter toute nomination partisane et quelque peu fantaisiste, les membres du conseil sont désignés selon les prescriptions du droit¹⁰ et ne peuvent se réunir que sur la convocation de l'évêque. Tout compte fait, le conseil presbytéral n'a qu'une voix consultative et ne peut agir sans l'aval de l'évêque¹¹.

En définitive, le conseil presbytéral devrait être consulté par l'évêque pour les questions importantes de l'Église diocésaine. Il pourra s'agir de décisions à prendre, des changements majeurs à opérer ou encore d'un projet de première nécessité. De cette façon, on préviendra l'arbitraire dans le fonctionnement normal d'un diocèse :

[...] quand il (évêque) se propose de convoquer un synode diocésain (c.461 &10, d'ériger, de supprimer ou de modifier une paroisse (c.515 &2); avant la constitution du conseil pastoral (c.536 &1), avant de donner son consentement pour la construction d'une nouvelle église (c.1215 &2), avant d'imposer une collecte obligatoire pour contribuer à la réalisation des œuvres diocésaines (c. 1263), pour délibérer sur la destination des offrandes versées par les fidèles à l'occasion des célébrations assurées par des ministres étrangers à la paroisse et sur la rémunération de ces derniers (c.536 &1)¹².

Faisant écho aux avancées du code actuel, le pape Jean-Paul II n'a pas hésité de rappeler aux responsables des Églises locales la nécessité voire l'urgence d'appliquer les nouvelles dispositions canoniques. Comme il l'a si bien fait remarquer, un tel dysfonctionnement fait souvent problème chez des évêques d'Afrique, particulièrement chez ceux du Congo- Zaïre, auxquels le pape Jean-Paul II avait déjà fait un vif reproche en 1988 :

⁹ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières...* ,p. 118 - 119.

¹⁰ C. 498-499.

¹¹ C. 500 & 1-3.

¹² LUDIONGO, Ndombasi, " Église particulière, pouvoir et structure de coopération... ", p. 247.

Les institutions d'Église ont leurs lois et leur esprit propres, correspondant à l'Évangile. Le pasteur n'est donc pas un chef à la manière de la société civile. Jésus nous a avertis le soir de la Cène (cf. Lc 22, 24-27). Le pasteur dispose de l'autorité nécessaire, mais avec la disponibilité du serviteur qui donne pour ses brebis sa vie, ses forces, son cœur [...]. En somme, l'autorité que nous exerçons comme évêques est celle du père qui cherche à se faire proche des prêtres, religieux et laïcs, les visite, connaît leurs désirs et leurs besoins, comme le pasteur connaît ses brebis, les conseille, les encourage, les aide à assumer leurs responsabilités avec bonté et simplicité de cœur. C'est ce que nous avons promis au moment de notre ordination épiscopale¹³.

Sous cet angle, chaque dysfonctionnement dans un diocèse fait problème quand les évêques se donnent des accommodements locaux. Les incohérences et carences canoniques influent alors sur toute l'organisation pastorale.

1.3 Le collège des consultants

En principe, le conseil des consultants est l'émanation directe du conseil presbytéral. À ce niveau, le code de droit canonique est précis lorsqu'il souligne son importance dans le fonctionnement ou plutôt le gouvernement adéquat d'un diocèse. Ainsi peut-on lire :

Parmi les membres du conseil presbytéral, quelques prêtres sont nommés librement par l'Évêque diocésain au nombre d'au moins six et pas plus de douze, qui constitueront pour une durée de cinq ans le collège des consultants, auquel reviennent les fonctions fixées par le droit; toutefois à l'expiration des cinq années, le collège continue d'exercer ses fonctions propres jusqu'à ce qu'un nouveau collège soit constitué¹⁴.

De droit, c'est l'évêque diocésain qui en est le président même s'il peut déléguer le pouvoir à quelqu'un en cas d'empêchement ou de vacance épiscopale¹⁵. Un évêque est membre de son presbyterium même s'il en devient premier responsable devant l'opinion ecclésiale; cependant le diocèse ne lui appartient pas en personne. Les fonctions du collège des consultants sont clairement définies par chaque évêque¹⁶ :

Au collège des consultants, écrit Ludiongo, sont dévolues bien d'autres prérogatives : il s'agit entre autres d'élire, en cas d'empêchement du siège, le prêtre qui doit gouverner le Diocèse si l'Évêque lui-même n'y a pu pourvoir personnellement (c.412-415); de recevoir les lettres apostoliques de nomination d'un Coadjuteur, après que celui-ci les aura présentées à l'Évêque diocésain et celles de l'Auxiliaire, en cas d'empêchement de ce dernier (c.404 &1 et &3). C'est

¹³ JEAN-PAUL II, *Discours aux Évêques du Zaïre*. Visite "ad limina" du 23 avril 30 1988, dans *DC*. 1965 (1988), p. 651.

¹⁴ C. 502

¹⁵ C. 502 &2.

¹⁶ C. 502 &1

au Collège des consultants que le nouvel Évêque présente ses lettres apostoliques, avant de prendre possession de son Église particulière (c.382 &3)¹⁷.

Cependant, à la vacance du siège, le collège des consultants continue à fonctionner, contrairement au conseil presbytéral¹⁸. Dans ce cas, le collège des consultants jouera le rôle du conseil presbytéral pendant l'intérim ou durant la période transitoire. Ainsi chaque conseil presbytéral disparaît avec l'évêque qui l'a constitué en tant que son président. Ce qui ne diminue en rien l'importance d'un conseil presbytéral dans un diocèse aussi vaste qu'Idiofa. À rigoureusement parler :

[...] si ce texte est interprété au sens strict, il signifie que le collège des consultants remplit les fonctions du conseil presbytéral de celui qui assure le gouvernement par intérim, et non plus une fois le nouvel Évêque nommé. Mais il ne peut en être ainsi tout à fait, car le droit ne prévoit aucune fonction pour le conseil presbytéral pendant la vacance du siège puisqu'il cesse d'exister alors. Par ailleurs, il conviendrait que le collège des consultants soit pour celui qui assure l'intérim ce qu'est le conseil presbytéral de manière ordinaire pour l'Évêque diocésain¹⁹.

Le collège des consultants joue donc un rôle de première importance dans un diocèse en tant qu'organisme obligatoire. Cependant, le droit canon n'oublie pas la contribution positive des autres conseils dont le conseil presbytéral et le conseil pastoral. À cet égard, le diocèse d'Idiofa possède sa politique particulière d'organisation et de fonctionnement structurel. Dans un diocèse, l'évêque est le premier législateur afin de décider du fonctionnement des divers conseils recommandés par le droit de l'Église :

[...] les membres sont choisis par l'Évêque diocésain, parmi les membres du conseil presbytéral. S'ils ne sont pas élus par l'ensemble des prêtres ni par les membres du conseil lui-même, ils sont par ailleurs choisis parmi les prêtres déjà élus au conseil par leurs confrères du presbyterium ou parmi ceux qui y sont ex officio ou par nomination de l'Évêque. Le collège des consultants n'a pas à être représentatif du presbyterium dans le même sens que le conseil presbytéral. Ce qui donne plus de latitude à l'Évêque²⁰.

On comprend dès lors que plusieurs diocèses d'Afrique, particulièrement ceux du Congo-Zaïre, fonctionnent d'après les convictions personnelles de chaque évêque. Il va sans dire que l'application stricte des dispositions canoniques ne pose pas moins de problème à

¹⁷ LUDIONGO, Ndombasi, " Église particulière, pouvoir et structure de coopération... ", p. 245.

¹⁸ C. 501 & 2

¹⁹ LUDIONGO, Ndombasi, " Église particulière, pouvoir et structure de coopération... " p. 245.

²⁰ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, T.1, Montréal, Éd. Paulines et Médiaspaul, 1985, p. 162.

certains évêques. Car en respectant le terme proposé pour l'élection ou la nomination des consultants, tout changement ou toute démission entraverait gravement le bon fonctionnement du conseil presbytéral :

[...] constituer le collège des consultants à partir des membres du conseil presbytéral peut amener une difficulté bien particulière. Car étant donné que selon le droit ils sont nommés pour cinq ans, il est pensable qu'un certain nombre de membres du collège - il n'est même pas impossible que tous - finissent leur mandat en dehors du conseil presbytéral, si la durée du terme au conseil est de trois ans par exemple, et qu'ils n'y sont pas réélus par leurs confrères ou nommés de nouveau par l'Évêque²¹.

Dans ce cas, pour éviter que les anciens consultants ne terminent leur mandat au-delà de l'échéance canonique, l'évêque peut facilement prévoir un mécanisme local d'adaptation. Ainsi il ferait en sorte que les nouveaux consultants entrent en fonction avec la composition d'un nouveau conseil presbytéral. En clair, il serait à souhaiter que le même mandat soit dévolu aussi bien au conseil presbytéral qu'au conseil des consultants.

1.4 Le conseil pastoral

Concernant l'existence du conseil pastoral, le droit canon actuel recommande sa mise sur pied dans chaque Église locale. “ Dans chaque diocèse, dans la mesure où les circonstances pastorales le suggèrent, sera constitué le conseil pastoral auquel il revient sous l'autorité de l'Évêque d'étudier ce qui dans le diocèse touche l'activité pastorale, de l'évaluer et de proposer des conclusions pratiques²². ”

Même si l'évêque en est le président [c.514], il ne reste pas moins vrai que le droit lui évite tout arbitraire dans la composition dudit conseil. Car, cela pourrait créer plus de malaise à un diocèse que le bien auquel il aspire d'ordinaire. Pour cela, la communion à l'Église et la représentativité guideront l'évêque comme principes fondamentaux dans le choix de ses collaborateurs. Ainsi que l'on peut lire dans le code de 1983 :

[...] le conseil pastoral se compose de fidèles qui soient en pleine communion avec l'Église catholique, tant clercs ou membres d'instituts de vie consacrée, que laïcs surtout; ils sont désignés selon le mode fixé par l'Évêque diocésain. Les fidèles députés au conseil pastoral seront choisis de telle manière que par eux la portion tout entière du peuple de Dieu qui constitue le diocèse soit réellement représentée, compte tenu des diverses régions du diocèse, des conditions sociales et professionnelles et de la participation qu'individuellement ils ont à l'apostolat. Ne

²¹ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières...*, p. 168.

²² C. 511.

seront députés au conseil pastoral que des fidèles remarquables pour leur foi solide, leurs bonnes moeurs et leur prudence²³.

Le conseil pastoral joue également un rôle de conseiller pour aider l'évêque diocésain. De cette manière, il pourra aider l'évêque à faire un choix à la fois représentatif et éclairé. Par conséquent, ce conseil pastoral vient compléter, si l'on veut, l'énorme travail d'organisation voire de collaboration à l'évêque dans le gouvernement d'un diocèse. Toutefois, il revient toujours à l'évêque d'en décider la mise sur pied tout en tenant compte de besoins locaux. Le code suggère que l'évêque consulte alors le conseil presbytéral avant de constituer le conseil pastoral :

Si l'Évêque diocésain le juge opportun après avoir entendu le conseil presbytéral, un conseil pastoral sera constitué dans chaque paroisse, présidé par le curé et dans lequel, en union avec ceux qui participent en raison de leur office à la charge pastorale de la paroisse, les fidèles apporteront leur concours pour favoriser l'activité pastorale. Le conseil pastoral ne possède que voix consultative et il est régi par les règles que l'Évêque diocésain aura établies²⁴.

Ce qui est suggéré pour le diocèse vaut également au niveau des paroisses d'un diocèse. Évidemment, le conseil pastoral n'a qu'une *voix consultative*. Sa nature, sa composition, son champ de compétence et sa présidence suivent des normes semblables à celles d'un diocèse. Car c'est le curé qui représente l'évêque dans une paroisse donnée. Bref, le conseil de pastorale ne remplace pas le curé de la paroisse, encore moins les fidèles de la paroisse; il sert plutôt à rendre cette responsabilité efficace au niveau paroissial pour le bénéfice de tous. Il permet également à la communauté paroissiale d'être plus vivante lorsqu'elle suscite l'engagement des fidèles. On pourrait dire qu'il s'agit d'une paroisse qui se donne des moyens d'expression de sa responsabilité de concert avec son curé. Voilà pourquoi, à l'échelle diocésaine, ce conseil est assez important :

[...] se composant de clercs, de membres d'instituts de vie consacrée et de laïcs, le conseil diocésain de pastorale devient proprement l'organisation de la responsabilité collective de tous les éléments actifs du peuple de Dieu dans une Église efficace possible d'une mission commune. Le conseil de pastorale étant un conseil de l'Évêque, il exprime la coresponsabilité dans la reconnaissance de la structure hiérarchique du peuple de Dieu²⁵.

²³ C. 512.

²⁴ C. 536 & 1 -2.

²⁵ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. T. II. La charge pastorale de leurs communautés de fidèles selon le Code de droit canonique de 1983*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, 126p.

Au niveau d'une paroisse, par exemple, un conseil pastoral joue un rôle de vigilance et de promotion dans la mesure où il aide le curé à faire la "révision de vie" de sa paroisse et parfois à éveiller la conscience de sa pleine maturité locale [LG, 26]. À ce titre, le conseil pastoral sert aussi à favoriser l'action pastorale dans une paroisse et non à contrôler le curé :

[...] la finalité du conseil pastoral doit, insiste Bernard David, en effet, être cohérente avec son fondement théologique. Le conseil pastoral n'est pas "un comité" pour "faire tourner" la paroisse; il n'est pas non plus une "superstructure" qui "coiffe" l'ensemble des activités, engagements, services, groupes, mouvements existants dans la paroisse [...] il appartient au conseil pastoral d'étudier, d'examiner tout ce qui concerne les activités pastorales, et de proposer, à partir de là, des conclusions pratiques en vue de promouvoir la conformité de la vie et de l'action du Peuple de Dieu avec l'Évangile²⁶

1.5 Le conseil de finance ou le conseil pour les affaires économiques

L'existence du conseil de finance est de mise dans un diocèse afin d'éviter toute gestion individualisée et non transparente. En tant que président de ce conseil, l'évêque est invité à l'organiser sans forcément coopter des membres qui lui paraissent plus crédibles que d'autres. En fait, la composition du CAE est précisée par le code canonique de 1983 : « dans chaque diocèse sera constitué le conseil pour les affaires économiques que préside l'Évêque diocésain lui-même ou son délégué; il sera composé d'au moins trois fidèles nommés par l'Évêque, vraiment compétents dans les affaires économiques comme en droit civil, et remarquables par leur probité. Les membres du conseil pour les affaires économiques seront nommés pour cinq ans, mais ce temps écoulé, ils peuvent être reconduits pour d'autres périodes de cinq ans²⁷. »

C'est l'Évêque diocésain qui désignera l'économe diocésain pour cinq ans renouvelables après avoir entendu le collège des consultants et le conseil de finance. Ainsi donc, « à la fin de l'année, l'économe rendra compte des recettes et des dépenses au conseil pour les affaires économiques », car c'est celui-ci qui lui donne des directives pour mieux administrer les biens et les avoirs du diocèse²⁸. La tâche de l'économe requiert rigueur canonique et probité intellectuelle si l'on veut vraiment servir son diocèse. À ce sujet, Ludiongo Ndombasi note :

L'économe portera personnellement la responsabilité des actes invalidement posés dans l'exercice de ses fonctions, à moins que lesdits actes ne tournent à l'avantage du Diocèse. Ce

²⁶ DAVID, Bernard, "Des conseils pastoraux... Pourquoi? pour quoi?", dans *P.D.* (1987), p. 79.

²⁷ C. 492, 1&2

²⁸ c. 494, 1-4.

demier répondra des actes valides illégitimement accomplis, restant sauf le droit de recourir contre l'économe en cas de négligence grave de sa part. Il sera question d'actes invalidement posés lorsque ceux-ci dépasseront les limites et modes d'administration ordinaire stipulés aux présents statuts²⁹.

2. La structure du diocèse d'Idiofa

2.1 L'évêque

L'abbé Eugène Biletsi³⁰ fut nommé le premier évêque autochtone du diocèse d'Idiofa en 1970. On devine sans peine la contestation, la méfiance et le climat de plus en plus malsain autour de ce nouvel évêque, car il avait été le candidat des missionnaires oblats et non celui du clergé autochtone.

Le diocèse est tellement vaste qu'il ne pouvait le visiter que lors de la tournée de confirmation. À notre connaissance, le système des visites canoniques existe uniquement pour les séminaristes en formation et non pour le clergé. Ce qui, par conséquent, provoque quelques difficultés dans les relations du presbyterium avec son pasteur, car plusieurs situations lui échappent parfois au point que l'évêché n'en est informé que très tard. Néanmoins, cela est compensé par l'accueil à l'évêché même. En gros, l'épiscopat de Mgr Biletsi est novateur en pastorale et en liturgie comme nous le montrerons par la suite à travers les différentes sous-commissions diocésaines.

2.2 Le secrétariat et la chancellerie

Ces deux services sont assurés cumulativement par un seul prêtre³¹ depuis 1958, soit depuis que Mgr René Toussaint a été nommé Vicaire apostolique d'Ipamu. D'après le code de 1983, certaines qualités sont requises pour être à la hauteur des attentes de l'Église locale. Certes, le véritable problème du diocèse d'Idiofa réside dans la quasi absence de mandat pour ces deux services, situation provoquée sous l'influence de notables d'Idiofa.

²⁹ LUDIONGO Nombasi, "Église particulière, pouvoir et structure de coopération...", p. 244.

³⁰ Mgr Eugène Biletsi est né à Banga-Banga le 8 août 1934; il fut ordonné prêtre le 29 mars 1959 à Laba; il devint recteur du petit séminaire de Laba en 1967-1970 après l'abbé Crispin Izia. Il fut ordonné évêque le 13 septembre 1970 à Idiofa; il a démissionné le 5 novembre 1994. Il est décédé le 2 décembre 1997 à Kinshasa.

³¹ Malgré toutes les propositions du clergé séculier, le même prêtre a assumé plusieurs autres fonctions jusqu'à la démission de Mgr Biletsi.

Lutte d'influence et compétition font en sorte que dans des affectations, ni la compétence, ni la crédibilité ou le savoir-faire ne sont pris forcément en considération, mais plutôt l'appartenance ethnique et l'allégeance sentimentale :

Une église particulière n'a pas encore atteint la majorité évangélique ou peut-être l'a perdue, si les affaires de la communauté sont réglées autoritairement par les chefs ou par des groupes de pressions cléricaux ou laïcs sans une juste participation des autres enfants de Dieu. Le pape, pour sa part, a créé un conseil consultatif appelé synode des évêques. Dans nombre de diocèses, peut-être même tous, ont été constitués, à la demande de Vatican II, des conseils presbytéraux et pastoraux dont les attributions et l'influence réelles sont parfois difficiles à cerner, tout en dépendant de l'idée que l'évêque se fait de son autorité de successeur des apôtres. De même dans les paroisses, les conseils dits paroissiaux sont encore à la recherche de leur identité³².

2.3 L'économat diocésain

Ce service supervise l'autofinancement de tout le diocèse d'Idiofa grâce à la procure, au garage et à la construction. Selon les données en notre possession, le premier économiste autochtone a géré quasiment seul les finances diocésaines pendant près de vingt cinq ans, soit bien avant l'avènement de Mgr Biletsi à la tête du diocèse d'Idiofa en 1970. L'opinion diocésaine se rappelle toujours deux lettres rédigées par un groupe des prêtres, en 1981 et en 1987, pour dénoncer cette gestion à la fois individualisée et très secrète³³. Curieusement, on cria vite au tribalisme et à la jalousie au point que l'on oublia l'enjeu fondamental. Plus dramatique est la situation des trois paroisses cédées aux prêtres diocésains : Ipamu, Mwilambongo et Ngoso. Les responsables n'ont jamais justifié la faillite de leurs entités de production jusqu'à ce jour.

C'est seulement en 1993 que Mgr Biletsi comprit qu'il fallait nommer un nouvel économiste afin de créer un climat de confiance à l'économat diocésain. Après un an de stage à l'économat de l'archidiocèse de Kinshasa, celui-ci³⁴ prit alors son service en 1994, peu avant la démission de Mgr Biletsi. Mais peu d'innovations ont été opérées au diocèse jusqu'à ce jour. Il

³² HEBGA, Meinrad, " Personnalité de l'Église particulière: critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence ", dans *BTA* , 3 (1980), p. 31.

³³ Deux lettres étaient adressées au Saint-Siège respectivement en 1981 et en 1987 avec copies à Mgr Biletsi dans l'espoir qu'une solution urgente soit trouvée pour l'avenir du diocèse d'Idiofa. Certaines gens y ont lu du tribalisme alors que ces deux lettres furent des mises en garde. La situation actuelle leur donne pourtant raison sur tous les aspects abordés.

³⁴ Le nouvel économiste diocésain gère comme son prédécesseur et tout laisse croire que le futur évêque devra agir au plus pressé pour éviter la décadence totale.

convient de signaler que dans le diocèse d'Idiofa, on parle souvent du "mystère des finances" parce que tout dépend de la seule discrétion de l'économiste³⁵. Ni le collège des consultants, ni le conseil des affaires économiques ne peuvent émettre un avis quelconque sur les prévisions budgétaires. Déjà en novembre 1991, l'évêché prévoyait les difficultés financières mais aucune disposition pratique ne fut prise afin d'endiguer des dépenses irrationnelles³⁶. Le mode de fonctionnement du passé perdure.

[...] les œuvres diocésaines ci-après verseront annuellement à l'Évêché un pourcentage à titre de contribution aux frais de chancellerie, pourcentage à prélever sur le boni annuel. Il s'agit de : Procure (50%), DPP (10%), Combilim (25%), Garage (30%), Construction (30%), Écoles conventionnées catholiques (30%), Troupeaux centraux (25%), Pharmacie diocésaine (20%), Hôpitaux (15%), Cafétéria (20%), Nto-Luzingu (20%), Congrégations religieuses (30%), Projets (5%), Coopec (5%), Caritas (15%), Sous-Procures (20%), Troupeaux diocésains (25%), Paroisses (20%, etc. Cette directive sera d'application dès le début de l'exercice budgétaire 1992³⁷.

Cette directive est restée lettre morte jusqu'à la démission de Mgr Biletsi en novembre 1994 de sorte que la clause-clé n'a pas été appliquée. Il semble que cette directive ait été sabotée pour plusieurs raisons, notamment : le manque de contrôle dans la gestion diocésaine, la motivation profonde des telles directives pour les divers services, l'absence d'un conseil des affaires économiques opérationnel au diocèse, la non-transparence antérieure de l'économiste diocésain et le cumul des fonctions de l'économiste.

En clair, jusqu'à la démission de Mgr Biletsi, plusieurs projets pastoraux importants n'ont pas pu être réalisés, notamment l'église d'Ipamu, première mission du diocèse et surtout les presbytères de Musenge Bawongo, de Manding à Idiofa même et de Kalo. Peu avant sa démission, soit en septembre 1994, Mgr Biletsi y était revenu sans pour autant sensibiliser son économiste. Contre toute attente, celui-ci insistait sur le déficit cumulatif alors que personne, peut-être même l'évêque, ne connaissait exactement l'ancien déficit. N'eût été la présence du père Vandame, mandaté par la Conférence épiscopale du Congo-Zaïre en vue de la reprise, le clergé diocésain n'aurait jamais été informé de la gravité de la crise financière actuelle³⁸.

³⁵ Cette épineuse question a été posée et débattue lors de l'Assemblée générale des prêtres à Ifwandonzo en septembre 1989. Mais depuis, certains efforts ont été quand déployés ici et là.

³⁶ BILETSI, Eugène (Mgr), *Directives pastorales*, Idiofa, le 11 novembre 1991.

³⁷ BILETSI, Eugène (Mgr), *Directives pastorales...*, p. 3.

³⁸ Grâce aux travaux du père Vandame, toutes les lacunes du système établi à l'économiste diocésain depuis 26 ans ont été corrigées et mises à nue au point que la presse nationale en fit écho en 1994-1995.

Il s'agit là d'un constat amer qui découle, sans doute, de la politique monolithique menée par tous ceux qui ont géré le diocèse d'Idiofa : aucun contrôle ni planification et pourtant le diocèse avait beaucoup investi dans ces différents services. Il est à déplorer que personne n'ait évoqué le cas de Nto-Luzingu, une maison de retraite où des sessions et conférences peuvent se tenir. De fait, nommé depuis 1989 comme directeur du centre, l'abbé Théophile Embam n'a jamais mis cette maison en valeur faute de fonds disponibles. Pourtant, le financement en est assuré depuis 1977. Bien plus, la fermeture de l'imprimerie diocésaine et de l'ouvroir, en 1990, mérite des explications devant le clergé diocésain. Le silence de l'autorité diocésaine a toujours étonné sur ce plan également.

Beaucoup de consignes ne sont ni respectées, ni appliquées par la curie diocésaine, ce qui influe sur le comportement de tout le clergé diocésain. On peut retenir pour l'essentiel que l'économat diocésain fonctionne arbitrairement sans aucune collaboration. Plusieurs réalisations échappent au clergé, ce qui entretient d'autant un climat de soupçon : le cimetière diocésain, décidé sans consultation, les fonds alloués aux matériels roulants avec partisanerie, l'aide ponctuelle à certains prêtres sans directives précises et la collaboration économat-procure dans un contexte de poursuite d'intérêts individuels.

Mgr Toussaint avait logé trois fonds importants en Asie, en Australie et en Hollande. Parmi eux, on comptait un fonds pour l'achat des véhicules, un autre pour la formation [des séminaristes et prêtres] et un troisième pour les soins médicaux. Ainsi, le diocèse devait utiliser seulement les intérêts et non le capital. D'abord, tous les comptes ont été regroupés; ensuite, le capital lui-même a été utilisé et, enfin, une confusion générale s'est installée dans l'utilisation des fonds. À plusieurs reprises, Mgr Toussaint a appelé l'économiste à Kinshasa, mais la situation a perduré, alors même que plusieurs organismes extérieurs, tels Missio, Misereor, Miva Hollande et Miva Autriche aidaient encore le diocèse d'Idiofa³⁹.

Que sont devenus tous ces fonds? À quelles fins ont-ils servi? Par ailleurs, il est à déplorer que le diocèse d'Idiofa n'ait signé ni contrat ni accord avec les Oblats à la démission de Mgr Toussaint en 1970. Un tel flou canonique maintient, sans doute, le mythe sur certaines situations encore nébuleuses au diocèse d'Idiofa. Plusieurs anciens missionnaires d'Idiofa

³⁹ Cette interview fut réalisée en Belgique, le 7 juillet 1994. Entre 1980-1981, la sous-procure d'Ipamu produisait à pleine capacité de concert avec la procure centrale d'Idiofa mais le système a changé dès la reprise de l'exercice 1981-1982, à cause du nouveau cumul à l'économat diocésain.

partagent encore notre inquiétude. Le cas de la procure St Éloi de Kinshasa-Ndolo est un des exemples préoccupants actuellement.

Le délabrement du tissu économique-financier appelle non seulement un changement des mentalités mais également et surtout la détermination de tout le clergé diocésain. Pour ce faire, il est temps que le diocèse d'Idiofa adapte les dispositions canoniques à sa situation actuelle plutôt que de compter éperdument sur l'aide des organismes occidentaux. Actuellement, il possède des atouts susceptibles de restaurer la viabilité financière, mais "aux vieilles mentalités, on ne peut pas demander des innovations", tout comme on ne peut pas rafistoler d'anciens tissus avec du neuf. Il faut plutôt des hommes nouveaux convaincus que la rigueur dans la gestion n'a rien à voir avec les liens géopolitiques ou ethniques. À cela s'ajoute la nécessité d'une concertation efficace pour éviter les dérapages.

2.3.1 Le garage et les constructions

Ce manque de planification concerne tous les secteurs de la vie du diocèse, malgré les recommandations du clergé diocésain en septembre 1994, peu avant la démission de Mgr Biletsi. Ce double service, pourtant de première importance, semble souvent négligé au plan diocésain. En effet, ce secteur vital est géré par le père Émile Béguin seul sans que l'économat ait un droit de regard. Bien plus, le diocèse d'Idiofa n'a jamais pensé à la relève alors qu'il regorge de prêtres capables de s'engager dans ces deux domaines précis.

2.3.2 Les sous-procures

Depuis 1983, aucune sous-procure ne fonctionne au diocèse d'Idiofa même si les documents officiels s'y réfèrent parfois. Le manque de coordination, d'approvisionnement et surtout l'absence d'un service de contrôle a détruit cette structure jadis vitale pour les diverses communautés sacerdotales. En effet, elles réduisaient les longues distances et permettaient, de ce fait, de mieux gérer les avoirs de chaque communauté. Sauf, bien entendu Mateko qui a fonctionné au ralenti jusqu'à la mort de l'abbé François-Xavier Makanda en janvier 1987. Et pourtant, la sous-procure d'Ipamu tournait à pleine capacité jusqu'en 1981 sous la houlette de

l'abbé Innocent Lufwaël. Peut-être n'est-il pas trop tard pour les redynamiser, si on désire vraiment la prospérité du diocèse d'Idiofa.

Une autre source de financement du diocèse d'Idiofa aurait pu venir des nombreuses collectes des fonds effectuées en Europe par les missionnaires. Ceux-ci, Oblats et religieuses confondus, obtiennent des autorisations écrites de l'évêque pour solliciter les nombreux organismes d'Europe. Jusqu'à ce jour, aucune contribution n'a jamais versée au trésor diocésain. Il en va de même pour tous les projets initiés par les missionnaires, ils échappent au regard aussi bien de l'évêque que du bureau diocésain du développement.

2.3.3 Le conseil pour les affaires économiques

Lors de "Journées Sacerdotales" en juillet 1989, un conseil pour les affaires économiques [CAE] fut élu et proposé à l'évêque. Bien que ce dernier ait coopté certains membres, il faut observer plutôt le manque de directives précises et, surtout, le refus de collaboration au niveau de l'économat diocésain. Étant donné le nombre actuel des prêtres au diocèse d'Idiofa, il y a urgence ou nécessité de changer la composition du conseil de finance après un mandat de deux mandats. Effectivement, on éviterait alors une sorte de monopole dans les différents services diocésains, d'autant plus que personne n'est irremplaçable dans l'Église. Comme le suggère Roch Pagé :

[...] d'abord cela évite le danger de nominations à vie qui peuvent toujours embarrasser l'Évêque ou un successeur éventuel. Et surtout, à tous les cinq ans, chacun a l'occasion de faire le point. L'Évêque a la liberté de ne pas reconduire un ou des membres pour une raison ou pour une autre, incluant la question de l'aptitude ou de compétence, et sans que cette décision n'ait quoi que ce soit d'odieux d'un côté comme de l'autre. Il en va de même pour les membres, qui peuvent toujours refuser un nouveau mandat de cinq ans⁴⁰.

Jusqu'à ce jour, aucun prêtre n'a démissionné au diocèse d'Idiofa ni par incompetence ni pour désapprouver une décision quelconque. Au contraire, les gens cooptés continuent leur mandat jusqu'à ce que l'évêque s'en rende compte ou que la situation éclate. À notre avis, il est temps que la possibilité de démissionner entre dans la nouvelle logique des changements au diocèse d'Idiofa. Sinon le *statu quo* va perdurer jusqu'à l'infini en dépit de nombreuses plaintes et critiques des bonnes volontés. Il devient profondément impérieux de redynamiser le secteur

⁴⁰ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières...*, p. 109.

financier en réorganisant toutes les sous-procures et la procure centrale. Ce qui, en conséquence, appelle des déplacements urgents afin de rétablir la crédibilité du diocèse à l'étranger.

2.3.4 Le Bureau de la coordination des écoles conventionnelles catholiques

Nous traitons ce point dans la mesure où c'est l'évêque qui désigne le coordinateur des écoles depuis la nouvelle restructuration de l'enseignement en divers réseaux officiel, protestant, kimbanguiste, musulman, privé et catholique il y a quelques années. Par la suite, le coordinateur de l'enseignement dépend directement de l'évêque qui en est le représentant légal devant l'État congolais. Il s'agit précisément ici de l'enseignement maternel, primaire, professionnel et secondaire. Par ailleurs, c'est l'unique service où le responsable est désigné pour un mandat de cinq ans. Ce délai a été jusqu'ici méticuleusement respecté au diocèse d'Idiofa.

2.3.4.1 L'enseignement primaire et maternel

En 1994, le diocèse d'Idiofa comptait 222 écoles primaires catholiques dont 183 dans la province de Bandundu et 29 seulement au Kasai occidental. Quant aux écoles maternelles, on dénombrait 2 écoles à Idiofa car celle de Kalo ne fonctionne pas encore jusqu'à ce jour. Il s'agit de l'école maternelle *Washi*⁴¹. On avait 19 directrices au Bandundu, dont 5 adjointes, et 2 seulement au Kasai occidental dont une titulaire et une adjointe. Cependant le réseau catholique comptait de 433 enseignants, dont 393 au Bandundu, et 40 au Kasai occidental⁴². À cela s'ajoute l'épineux problème des conseillers de l'enseignement dont le mandat dépend de leur collaboration avec le coordinateur sans être fixé clairement par l'évêque. À notre avis, cinq ans suffisent pour que des conseillers reprennent l'« enseignement assis »⁴³. En plus, le diocèse ferait mieux d'y affecter quelques animateurs pastoraux afin de juguler les dépenses énormes.

⁴¹ Pour contourner le favoritisme dans l'implantation des écoles secondaires, nous avons entrepris des démarches au ministère de l'enseignement primaire et secondaire pour obtenir une école secondaire pour les filles et une école maternelle à Kalo. Le ministre Koli Elombe nous les accorda le 6 mars 1991 et les douze premières finalistes se sont présentées aux examens d'état, entre le 8-11 juillet 1996.

⁴² Ces données nous proviennent de la coordination catholique d'Idiofa pour l'exercice 1994-1995. Pour les autres détails concernant le fonctionnement de l'enseignement au Zaïre, on peut se référer à MUILA Mavinga, *L'école en Afrique et la paupérisation des masses. Cas du Mayombe (Zaïre)*, Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation, Québec, Université Laval, 1992, 424p.

⁴³ Par « enseignement assis », on entend la position des conseillers du coordinateur diocésain au bureau d'Idiofa, comparativement à celle d'autres qui sillonnent les cités et les villages pour contrôler et visiter les diverses écoles.

2.3.4.2 L'enseignement secondaire et professionnel

Voici les données que nous avons recueillies en 1994 à Idiofa: on dénombre 47 instituts [mixtes] au Bandundu et 8 au Kasai occidental ; 11 lycées [pour filles seulement] au Bandundu et 2 au Kasai. Au total, le diocèse comptait 6 directrices dont 5 au Bandundu et 1 au Kasai occidental. Bien souvent, on ajoute 8 directrices d'internat et 126 professeures dont 112 au Bandundu et 14 au Kasai. Au bureau central d'Idiofa, quatre dames représentent le monde féminin. En évoquant ces statistiques, nous voulons souligner surtout le rôle de la femme dans la situation générale du diocèse d'Idiofa, ce qui était impensable avant 1970. Entre 1989 et 1990, Mgr Biletsi avait exigé la promotion massive des femmes aux postes de commandement. De toutes les écoles secondaires, on compte principalement cinq premiers grands collèges catholiques du diocèse d'Idiofa : Collège Notre-Dame d'Idiofa devenu Collège Lankwan, Collège St Pierre d'Ipamu devenu Collège Nto-Bi, Collège Christ-Roi de Mokala devenu Collège Musim, Collège Ste Thérèse de Brabanta devenu Collège Babola de Mapangu, Collège St Jean-Baptiste de Kilembe devenu Collège Ufuta.

Le statut du Petit Séminaire Sainte Thérèse est différent en tant que pépinière des vocations sacerdotales et religieuses. Mais depuis l'étatisation de l'enseignement en 1975, cette école accueille également les non candidats à la prêtrise pourvu qu'ils se conforment aux exigences disciplinaires et financières. À l'opposé, pour les filles, l'histoire a retenu les écoles de Koshibanda, de Ngoso, l'Institut Reine des Apôtres de Mateko, le cycle d'orientation Saint François de Sales d'Ipamu, l'école normale de Mwilambongo et l'école ménagère de Mokala. Toutes ces écoles étaient dirigées par les religieuses jusqu'en 1975. Cette année a connu un changement complet alors que les laïques ont été nommées par l'État zaïrois à diriger ces écoles. Mais avec le nombre actuel des lycées (écoles pour les filles seulement), on trouve encore quelques religieuses à la tête des écoles catholiques. Tandis que les laïques travaillent surtout dans le réseau officiel.

Soulignons qu'actuellement au Congo-Zaïre, la différence entre les différents réseaux d'enseignement primaire, secondaire, professionnel et universitaire est difficile à établir à cause de maux qui rongent ce secteur éducatif. On y trouve l'absentéisme, la corruption, le

favoritisme, le laisser-aller et le manque de rigueur ou de discipline. En plus, la surabondance des écoles a créé un certain relâchement ou plutôt la diminution de la qualité même de l'enseignement dispensé voire celle du diplôme décerné aux nombreux finalistes. Ce qui, par voie d'implication, dévalorise l'enseignement qui n'est plus la clé de développement comme à l'aube des indépendances africaines.

2.3.4.3 L'enseignement supérieur

Dans l'ordre de leur création, nous avons : l'Institut Supérieur de Développement Rural - Mbeo : octobre 1980; l'Institut Supérieur de Gestion des Entreprises et des Affaires : octobre 1988-1989; l'Institut Supérieur de Théologie Protestante [Idiofa] : octobre 1989; les Campus universitaires d'Idiofa : octobre 1991; l'Université St Louis de Mangaï 1: 1993 avec un Institut Supérieur de développement rural [ISDR] et un Institut Supérieur d'Études Agronomiques [ISÉA]; l'Institut des Sciences et des Techniques Médicales d'Ipamu [ISTM] : octobre 1994; l'Institut Supérieur de Commerce [ISC] à Idiofa : 1995, l'Institut Supérieur des Sciences Agronomiques de Laba [ISÉA] : 1995; l'Institut Supérieur des Sciences Agronomiques de Mokala [ISÉA] : 1995.

De tous ces instituts supérieurs, seul l'ISDR-MBEO est d'obédience diocésaine parce qu'il est né dans le prolongement direct du D.P.P-Combilim. Bien que des accords n'aient jamais été conclus entre le diocèse d'Idiofa et le gouvernement zaïrois, il faut reconnaître cependant qu'il a produit beaucoup de diplômés depuis 1984. Même si le diocèse garde le monopole de la direction de l'ISDR-MBEO et est responsable d'une aumônerie universitaire, le chemin à parcourir demeure encore long :

Concernant l'Enseignement Supérieur ouvert indistinctement à tous les jeunes Zaïrois qui en remplissent les conditions, l'Église Catholique au Zaïre, depuis l'étatisation de l'université Lovanium de Kinshasa en 1971, se contente d'apporter sa modeste contribution par le témoignage personnel des Catholiques engagés dans ce secteur et par l'organisation de l'aumônerie catholique universitaire. Cependant nous restons disponibles pour une plus grande participation à l'éducation de la jeunesse au niveau universitaire⁴⁴.

Toutefois ces instituts manquent de cadres à la fois compétents et dynamiques.

⁴⁴ CEZ, *Les Évêques du Zaïre en visite "ad limina" 18-30 avril 1988. Problèmes pastoraux et échange de Discours*, Kinshasa, Éd. du secrétariat général de la CEZ, 1988, pp. 97-98.

3. L'organisation pastorale

Dans le fonctionnement du diocèse d'Idiofa, le collège des consultants appelé *consulte diocésaine* tient une place primordiale. Car il est l'unique organisme qui chapeaute pratiquement tous les services diocésains, sauf la sous-commission liturgique et le secrétariat-chancellerie à l'évêché. Voilà pourquoi, nous nous y arrêterons pour voir si ce collège fonctionne selon les normes canoniques requises afin d'y déceler ce qui contraste avec le droit de l'Église. Après quoi, nous discuterons du fonctionnement du conseil presbytéral et du conseil pastoral avant d'aborder les autres sous-commissions au diocèse d'Idiofa.

3.1 Le collège des consultants ou la consulte diocésaine

Depuis l'avènement de Mgr Biletsi à la tête du diocèse d'Idiofa, la consulte diocésaine est l'unique organisme de participation qui fonctionne, mais selon un mode tout à fait particulier. D'une part, les membres sont proposés par le clergé et, de l'autre, on trouve des membres cooptés directement par l'évêque après cinq ans d'expérience presbytérale. En réalité, ce collège des consultants joue cumulativement le rôle du conseil presbytéral, du conseil pour les affaires économiques et surtout du conseil pastoral. Il fait des propositions à l'évêque et approuve également les siennes en vue de la gestion générale du diocèse.

Le problème principal ne concerne pas le principe de représentativité comme tel ou tel que suggéré par le droit canon, mais la représentativité qui concerne les diverses générations. On sait comment, en Afrique subsaharienne, la question du droit d'aînesse peut être importante et comment, dans plusieurs secteurs de la vie sociale, elle cause parfois des problèmes. Il faudrait donc être attentif à ne pas privilégier ce droit, ou, si l'on veut, à éviter les privilèges d'aînesse dans le fonctionnement d'un organisme comme la consulte diocésaine. Souvent les jeunes prêtres, par exemple, travaillant en paroisse, en milieu rural, possèdent une expérience que n'ont pas certains prêtres plus âgés qui n'ont jamais travaillé en paroisse. Or quand ces derniers sont cooptés par l'évêque, ils sont mis en position de décider de questions pour lesquelles ils n'ont pas de véritable compétence.

En cela, le diocèse d'Idiofa fonctionne selon un mode particulier puisqu'en l'absence de l'évêque, son secrétaire-chancelier agit comme Vicaire général ou Administrateur diocésain. Canoniquement cela dépasse ses attributions normales, puisqu'il devrait agir simplement comme notaire.

Peu importe ces questions particulières, avec le nombre de prêtres actuels dans le diocèse et l'augmentation constante de ce nombre depuis 1982, l'absence d'un conseil presbytéral ne se justifie plus. De plus, le cumul des services entre les mains de la consulte et d'un secrétaire-chancelier-économiste peut être interprété comme un manque de confiance dans le presbyterium. Au lieu de soutenir et d'encourager le zèle des prêtres et des laïcs engagés, la situation favorise les jeux d'influence et la formation de constellations géopolitiques, quand ce n'est pas tout simplement la fainéantise pastorale. Or, partout, l'appartenance à un *prebyterium* doit plutôt renforcer les liens de confraternité à la suite du Christ. En dehors d'elle, les prêtres n'ont pas de témoignage plus tangibles à donner aux fidèles.

Selon nos recherches, il n'a jamais existé de Conseil presbytéral au diocèse d'Idiofa, même si avant le Concile Vatican II, Mgr Toussaint a pu constituer un conseil mixte appelé «conseil de mission» regroupant ainsi quelques oblats et prêtres séculiers. À notre connaissance, Mgr Biletsi a refusé de mettre ce conseil sur pied dès son avènement à la tête du diocèse d'Idiofa.

Pourtant la formation d'un conseil presbytéral, le clergé diocésain pourrait un jour créer une caisse ecclésiastique en partant de la vente des vaches du diocèse soit en prélevant une vache dans le troupeau de chaque paroisse. Car, ces vaches sont pratiquement le monopole des curés même si l'équipe sacerdotale existe au chef-lieu de chaque paroisse; une caisse sacerdotale qui renfermera les contributions de tous les prêtres diocésains au lieu de constituer des groupes à tendance géopolitique ou de compter sur un économat en proie aux magouilles ethniques. En plus, ils pourront étudier les voies et moyens susceptibles de mieux gérer les deux maisons de Kikwit et surtout celle de Kinshasa que d'en faire des maisons de passage pour n'importe quel fidèle qui se réclame du diocèse d'Idiofa.

3.2 Le conseil des Doyens

Le droit canon de 1983 parle plutôt de Vicaires forains dans les canons 553, 554 et 555. Mais, au diocèse d'Idiofa, ce conseil existe et fonctionne seulement depuis 1989 quand il a été formé en marge de travaux préparatoires au Synode africain. À l'époque, si les doyens s'en sont félicités, le clergé diocésain ne trouvait aucune importance à un tel conseil. La commission pour le clergé avait d'ailleurs demandé à l'évêque de préciser les attributions de ce conseil, ce qui n'a jamais été fait jusqu'à la démission de Mgr Biletsi en novembre 1994. À vrai dire, les devoirs dévolus aux vicaires forains méritent d'être assumés conjointement par le conseil pastoral et par le conseil presbytéral. Dans ce cas, les doyens pourraient siéger dans le conseil pastoral si l'évêque le juge opportun, car ils représenteraient ainsi leurs zones pastorales respectives. Cependant, si l'évêque tient encore au conseil des Doyens, mieux vaudra recourir aux dispositions canoniques. « À moins d'une disposition du droit particulier, le vicaire forain est nommé par l'Évêque diocésain, après que celui-ci, à son jugement prudent, ait entendu les prêtres qui exercent leur ministère dans ce vicariat⁴⁵. » Bien plus, il tiendra surtout compte de la crédibilité des membres à désigner et précisera également la durée exacte de leur mandat.

3.3 La commission des séminaires et du clergé

Cet organisme fonctionne depuis les assises presbytérales de juillet 1989 à Ifwanzondo. Avec la détermination de l'abbé Faustin Mapwar en sa qualité de président et l'engagement de toute son équipe, cette commission a essayé de rendre visite au Petit séminaire de Laba et aux communautés de prêtres en proie aux tensions. Même si ceux qui veulent maintenir le *statu quo* au diocèse s'en plaignaient, il faut donc admirer le courage et l'enthousiasme avec lesquels les membres ont fonctionné entre 1990 et 1994. Par exemple, en septembre 1994, peu avant la démission de Mgr Biletsi, cette commission avait fait les propositions concrètes suivantes : évaluer le dossier juridique de l'ISDR-Mbeo, revoir le patrimoine diocésain ou les infrastructures matérielles de Mbeo ; établir un *planning studiorum* pour les prêtres et la formation permanente, reconsidérer le statut de la maison de Ndolo [Saint Éloi] à Kinshasa, penser à la présence du clergé diocésain dans les instituts supérieurs et l'université de la province

⁴⁵ C. 553 &2.

de Bandundu.

Bien que certaines de ces recommandations aient été formulées depuis la grande assemblée du presbyterium en 1989, elles sont restées lettre morte jusqu'à la démission de Mgr Biletsi⁴⁶. Aussi assiste-t-on encore à l'absence totale d'une politique planifiée sur l'admission des séminaristes, sur leurs conditions de vie, sur leur encadrement pendant le stage en paroisse, sur la vie spirituelle des prêtres, sur la formation permanente ou le recyclage des prêtres, voire les études des prêtres.

Un certain nombre de tâches sont devenues urgentes pour le diocèse : créer un climat plus fraternel dans le clergé en surmontant les différences et surtout les différends personnels en vue d'une collaboration franche; renouveler en nous le sens de l'ordination sacerdotale en nous basant sur 2 Tim 1, 6 malgré les nombreuses vicissitudes de la vie pastorale; faire l'unité de notre être sacerdotal afin de ne pas rompre l'équilibre, car Jésus-Christ demeure l'unique nécessaire en tant que Prêtre, Prophète et Pasteur par excellence; favoriser les consultations avec les diacres lors de leurs premières affectations comme jeunes prêtres en paroisses ce qui faciliterait leur épanouissement au début du ministère presbytéral; redorer la crédibilité du clergé diocésain face à l'inversion actuelle des valeurs, autrement son témoignage perdra toute sa saveur intime, c'est-à-dire sa force à témoigner du Christ autant que cela faire se peut à travers les événements quotidiens.

3.4 La commission de pastorale et de liturgie

Nous distinguerons successivement trois sous-commissions, à savoir la sous-commission des adultes, la sous-commission des jeunes et la sous-commission de liturgie.

3.4.1 La sous-commission des adultes

De manière officielle, elle existe et fonctionne depuis 1989 à l'instar de la commission des séminaires et du clergé. Cependant, en réalité, les pères Élie Cambron et Daniel Delabie ont fait des avancées pastorales entre 1967-1969 en vue du lancement des communautés ecclésiales

⁴⁶ CODISEC, *Assemblée annuelle de septembre 1994*, pp. 20-21.

vivantes [CEV] dans la région d'Idiofa. Bien entendu, au sortir de la rébellion muléliste, cela paraissait être la stratégie personnelle de ces deux Oblats avant d'être agréée par Mgr Biletsi en 1976. Comme nous le rappelle l'animateur Mushiete :

À la fin de 1976, Mgr l'Évêque a convoqué une réunion pastorale de tous les agents pastoraux et des ecclésiastiques œuvrant dans les milieux spécialisés (hôpitaux, écoles, constructions, développement et le social). À cette rencontre diocésaine, Mgr l'Évêque a expliqué l'option pastorale pour tout son diocèse dont la priorité était l'organisation des communautés dans tous les lieux du diocèse avec des services répondant à leurs besoins. Il s'agit de mettre debout tout un village [...] cela ne veut pas dire qu'il faut faire entrer tout le monde dans l'Église mais aider le plus grand nombre à trouver une vie humainement digne⁴⁷.

Au départ, certains Oblats et certains membres du clergé diocésain n'acceptaient pas la création des CEV qui ressemblaient à une innovation brusque au niveau socio-religieux. Au diocèse d'Idiofa, cette option est entrée en application avec ce qu'on appelle communément «Bimvuka ya lutondo» qui signifie «Communautés de charité». Avec la rébellion muléliste au Kwilu, les populations avaient tout perdu de sorte qu'il fallait redynamiser, pour ainsi dire, la solidarité clanique au niveau des villages. Aujourd'hui encore, l'évêché le souligne avec joie :

[...] c'est depuis 13 ans que le diocèse a lancé la pastorale de "Bimvuka ya lutondo". Cette dénomination *kikongo* signifie une cellule communautaire de vie naturelle (village) au sein de laquelle un noyau dynamique de chrétiens s'engage à vivre de l'Esprit de Jésus-Christ et à l'annoncer, non seulement par la proclamation de la Parole, mais par tout effort de promotion intégrale de l'homme quand le réseau de relations personnelles est atteint par la jalousie, la haine, la vengeance, l'homme peut se retrouver acculé au désespoir. Comment faire pour que la parole de Dieu soit réellement une bonne nouvelle, une libération de l'homme?⁴⁸.

De toutes façons, au départ, il agissait surtout de trier les valeurs traditionnelles et modernes, de voir ce qui bloque le progrès des populations et d'encourager toute initiative de développement dans les villages. C'est sous cet angle que la méthode dite de conscientisation a été reconnue comme essentielle au diocèse d'Idiofa. En effet, elle consistait à aider les villageois à découvrir leurs propres problèmes après une analyse objective de la situation et à y apporter des solutions adéquates en partant de leurs moyens locaux. Ce qui, par conséquent, semblait renforcer la solidarité clanique dans ce qu'elle a de positif selon les coutumes ancestrales. En réalité, selon Mgr Monsengwo, cette option pastorale date de longtemps au Congo-Belge, soit du lendemain de la décolonisation civile du pays. On pourrait presque dire que les évêques

⁴⁷ MUSHIETE OPWES, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes (CEV)...*, pp. 19-20.

⁴⁸ *L'Église qui est à Idiofa*, Idiofa, Imprimerie d'Idiofa, 1988, p. 9.

avaient déjà lu les signes des temps avant le concile Vatican II :

Les communautés ecclésiales vivantes (CEV) constituent, écrit-il, avec le laïcat et l'inculturation, l'une des options fondamentales de l'Église Catholique au Zaïre. Cette option fut prise dès 1961. C'était au lendemain de l'accession de l'ancien Congo-Belge à l'indépendance politique (30 juin 1960) et deux ans après l'instauration de la hiérarchie ecclésiastique dans ce pays (10 novembre 1959). À ce moment-là, l'Épiscopat du Congo (Zaïre) voulut, au cours de sa VI^e Assemblée plénière, marquer un tournant décisif dans l'évangélisation du pays⁴⁹.

Pour les évêques du Congo-Belge, l'objectif principal de ces communautés ecclésiales vivantes se fondait sur les Actes des Apôtres. Aussi devaient-elles trouver des assises sûres afin de justifier cette nouvelle pastorale dans le pays après l'accession à l'indépendance nationale. Ainsi qu'ils le disent eux-mêmes :

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 communautés⁵⁰.

Il n'est pas exclu que les évêques du Congo-Belge se soient inspirés de la pastorale en Amérique Latine articulée sur les communautés vivantes de base. Néanmoins, voici les traits essentiels qui caractérisent ces CEV dès 1961 : « prise de conscience de la communauté de foi, où tous les chrétiens se sentent «un seul coeur, une seule âme»; prise de conscience de ce besoin de prier ensemble, de se réunir pour rendre au Seigneur le culte qui lui est dû; surtout prise de conscience des responsabilités apostoliques⁵¹. » Ce qui revient à dire que toutes les CEV devront prendre désormais à coeur leurs propres responsabilités à l'instar des premières communautés chrétiennes. Et l'on peut constater jusqu'à quel point cela a dû bousculer la conception des gens :

[...] il ne fait pas de doute, affirme Mgr Monsengwo, que l'adoption de la CEV comme structure pastorale exige une vision renouvelée de la paroisse traditionnelle. Il est non moins certain que la CEV doit être conçue non comme une alternative mais dans un processus de renouveau de l'institution paroissiale. La CEV est moins un relais de la paroisse qu'"une façon privilégiée" de vivre l'Église au niveau le plus proche des milieux où vivent les gens. Les rapports entre la paroisse et les CEV devront se définir en termes de coresponsabilité, de

⁴⁹ MONSENGWO PASINYA, Laurent (Mgr), *Préface*, dans UGEUX, Bernard, *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre...*, p. 9.

⁵⁰ CEC, *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Congo-Léopoldville, Éd. du secrétariat général, 1961, pp. 161-162.

⁵¹ CEC, *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo...*, p. 163.

"synodalité", et de subsidiarité, dans le respect des ministères et des compétences de chacun. Ici l'équipe pastorale et le conseil paroissial ont un rôle irremplaçable⁵².

Pour y parvenir, le diocèse d'Idiofa avait proposé la structure ci-après : un président, un secrétaire, un trésorier ou une trésorière, des conseillers, un catéchiste principal. Tandis que les autres catéchistes collaborent au travail de leur représentant sous la houlette du comité directeur local. Tous ces membres sont élus au suffrage universel de chaque village, si petit soit-il, et représente une tête qui réfléchit, écoute, parle, exhorte, juge et décide en cas de nécessité locale. Lorsque le vicaire itinérant parcourt les villages, il est reçu par ce comité qui lui donne par le fait même les nouvelles de la CEV. Cependant, dans la vie quotidienne, ce comité directeur organise plusieurs services tels que la parole de Dieu, l'accueil, l'assistance aux malades, le développement communautaire local, la justice, la paix, etc. Le mandat des membres est de trois ans et il est renouvelable.

En rapport direct avec cette nouvelle option pastorale, on a parlé, à tort ou à raison, du centre pastoral d'Idiofa. À notre avis, il n'a jamais existé si ce n'est un effort concerté entre les pères Élie Cambron, Daniel Delabie et l'abbé Yakime Jean⁵³ entre 1973 et 1980. Même si le "Kembila Nzambi" [Louez Yahvé] porte la mention Centre pastoral d'Idiofa, cela ne représente guère davantage qu'une simple étiquette.

En ce qui concerne les CEV elles-mêmes, le grand danger est de les voir prétendre tout réaliser par elles-mêmes sans le concours du curé de la paroisse ou de l'équipe pastorale. Une telle conception peut créer de l'anarchie tant au niveau paroissial que diocésain, car le prêtre semble être de trop dans l'organisation et même dans le fonctionnement des CEV. Effectivement, par expérience, nous savons combien les CEV sont souvent déchirées par les dissensions internes dues à la lutte d'influence au sein du comité d'une part, et d'autre part, au conflit entre le catéchiste et le chef de localité. C'est ce que Mgr Monsengwo relève avec plus de netteté :

[...] mais sans doute le débat sur les relations entre la paroisse et les CEV devrait-il davantage définir la notion théologique de "église à taille humaine", "Communauté-Église à son milieu le plus simple", "Église dans la cité", toutes expressions couramment employées

⁵² MONSENGWO PASINYA, Laurent (Mgr), *loc. cit.*, pp. 12-13.

⁵³ Compositeur plein de verve au diocèse d'Idiofa, Jean Yakime était ordonné prêtre à Mateko le 6 août 1972. Il est sorti du presbytérat en septembre 1994 à Paris. Son grand mérite est d'avoir introduit des chants liturgiques en langues vernaculaires au diocèse diocèse depuis 1986.

lorsqu'il est question des CEV. Car si, comme le voulait l'épiscopat, l'option avait été partout actualisée à l'image de l'Ekklesia de l'Église naissante, plusieurs des difficultés soulevées par le père Ugeux se seraient évanouies, ou du moins n'auraient pas été insurmontables. Nous pensons à la difficile intégration des catégories spéciales et des mouvements dans les CEV ou encore à l'allure "globalisante" que l'option pour les CEV a prise dans le concret. Il faut dire qu'en maints endroits, les CEV ne diffèrent guère des "groupes de prières" [...]. Une prise en compte de cette déviation pourrait permettre de corriger le tir ou d'apporter d'autres voies de solution⁵⁴.

En dépit de l'enthousiasme de nombreux fidèles et de certains prêtres enclins aux nouveautés, il est bon de noter que les CEV peuvent apparaître comme une aventure passionnante ayant une issue incertaine⁵⁵ à certains égards. Effectivement, au début, la mobilisation des fidèles dans les villages contrastait avec les hésitations du clergé, missionnaire et diocésain. Le père Ugeux le remarquait déjà :

[...] la mise en pratique de l'option pastorale pour les petites communautés n'a pas rencontré l'assentiment de tous les pasteurs. Certains diocèses et paroisses s'y sont engagés avec détermination, d'autres, plus de vingt-cinq ans après la première option, n'en ont toujours pas fait leur priorité pastorale. De plus, parmi les pasteurs qui ont poussé à la création de ces communautés, certains sont enthousiastes, d'autres se posent beaucoup de questions sur les méthodes employées⁵⁶.

Entre 1978 et 1988, grâce à la méthode appelée "conscientisation", certains prêtres prirent des initiatives pastorales inédites⁵⁷. Jusqu'à ce jour, le diocèse d'Idiofa n'a jamais désigné un prêtre uniquement pour la pastorale des adultes même si, parfois, certains prêtres diocésains s'en arrogent les prérogatives sans l'approbation de l'évêque.

En somme, les CEV sont sans cesse invitées à se prendre en mains sans exiger la présence physique du prêtre déjà "mangé et accaparé" par de multiples occupations autres que les tournées mensuelles dans les villages. Dans un tel contexte, les CEV sont une richesse pour l'évolution de l'Église locale d'Idiofa comme pour les autres diocèses du Congo-Zaïre. À ce

⁵⁴ MONSENGWO PASINYA, Laurent (Mgr), *Loc. cit.*, p. 13.

⁵⁵ UGEUX, Bernard, *Les petites communautés chrétiennes...*, p. 23. Sur les CEV, Jean-Paul II donne des suggestions assez éclatantes dans *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la mission du Christ Rédempteur, Paris, Tequi, 1990, pp. 86-88.

⁵⁶ UGEUX, Bernard, *Les petites communautés chrétiennes...*, p. 19.

⁵⁷ Entre 1978 et 1980, les abbés Minengu Abdon et Ndjundu Théophile avaient focalisé leur pastorale sur cette pastorale appelée aussi "Ngwakana" (réconciliation). Mais pour prévenir des débordements, Mgr Biletsi avait interdit désormais cette pratique. Cependant le père Alung Justin (+ 7 août 1996) l'a relancée à Idiofa et dans les environs jusqu'en 1986.

titre, leur impact est non négligeable dans l'éveil de la conscience politique, socio-religieuse, en matière de la dignité humaine, concernant la paix et la justice :

[...] les CEV visent la prise en charge par les chrétiens des problèmes de leur milieu de vie à tous égards. À cet effet, une formation appropriée aux fidèles, pour que, apprenant à résoudre par eux-mêmes les petits problèmes qui se posent dans leur milieu, ils s'initient à faire face aux grands problèmes qui se poseront à une échelle plus large. Les CEV servent aussi dans la mise en oeuvre des projets de développement intégral, conçus et exécutés avec le peuple, pour le peuple et par le peuple⁵⁸.

Au Congo-Zaïre, le diocèse d'Idiofa est parmi les pionniers dans le domaine développemental grâce aux nombreuses initiatives des villageois, lesquelles furent prises en charge par Mgr Toussaint dès la sortie de la rébellion muleliste entre 1964-1966. Pour le premier évêque du jeune diocèse d'Idiofa, la promotion humaine faisait partie de l'évangélisation missionnaire par le fait que mission et développement allaient de pair. Ce sont deux voies de l'évangélisation pour paraphraser le symposium sur la théologie de la mission⁵⁹ :

[...] l'option des CEV, indique Mgr Monsengwo, a réalisé toute une politique de développement dans le pays. [Afin] d'assurer des chances optimales de réussite aux options de développement, la CEZ, d'une part, a créé en 1967, la Commission du "Service du Monde" devenue par la suite la "Commission pour le Développement". D'autre part, elle a érigé en 1990, au sein des Facultés Catholiques de Kinshasa la Faculté des sciences et techniques du développement⁶⁰.

C'est dire que l'impact des CEV est très tangible dans l'éveil de la conscience chrétienne. On pourrait affirmer que l'Église catholique a beaucoup contribué au développement national à travers les dispensaires-maternités, les hôpitaux, les écoles, les œuvres caritatives et l'octroi de l'aide grâce aux apports étrangers. Au diocèse d'Idiofa, plusieurs mouvements apostoliques, tels que le groupe charismatique, la légion de Marie, le Focolari [génération nouvelle], les Femmes seules et des Mamans catholiques soutiennent la spiritualité des adultes tout comme la vitalité des CEV.

Il est bon d'ajouter que la pastorale des intellectuels est négligée au diocèse d'Idiofa pour des raisons qui nous échappent. Ceux-ci, il faut le dire, forts de leur liberté de pensée, acceptent difficilement la morale catholique et brillent facilement par leur indifférence religieuse. Le plus

⁵⁸ MONSENGWO PASINYA, Laurent (Mgr), " Église et politique ", dans *NRT* , 110 (1994), pp. 489-490.

⁵⁹ Lire " Conclusion du Symposium sur la théologie de la mission ", dans *Dc.* 1548 (1969), p. 888.

⁶⁰ MONSENGWO PASINYA, Laurent (Mgr), " Église et politique... ", p.490. À ce sujet, JEAN-PAUL II est plus explicite : *Christifideles laïci sur la vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde.* Exhortation apostolique post-synodale, Kinshasa, Saint Paul, 1989, pp. 67-73.

étonnant, plusieurs d'entre eux réclament encore la messe grégorienne et répugnent au rite national de la messe.

En fait, avec les divers problèmes qui assaillent les villageois dans les différentes CEV, avec les conditions parfois inhumaines et les injustices imposées aux prisonniers, l'Église diocésaine gagnerait énormément en détachant un prêtre spécialement pour la pastorale des adultes. Mais cela requiert une formation en droit pour prévenir tous les risques que l'on connaît au pays⁶¹. En réalité avec un spécialiste en droit civil à Lubumbashi [Congo] et un autre en droits humains à Lyon, on pourra utiliser au mieux toutes ces compétences pour valoriser le diocèse sur l'échiquier provincial.

Il en va de même pour la "pastorale familiale" qui devrait superviser le service appelé *Planification Familiale Naturelle* [PFN]. De nos jours plus que jamais, la situation désastreuse des familles en détresse et surtout les couples en désarroi exigent un esprit novateur dans ce domaine précis. Car la famille est une Église domestique : sa crise peut devenir incurable pour l'Église paroissiale, voire pour l'église diocésaine pendant longtemps.

3.4.2 La sous-commission des jeunes

Depuis l'exercice pastoral de 1986-1987, Mgr Biletsi avait nommé un prêtre pour la jeunesse diocésaine. C'est l'abbé Cléophas Essas, lequel a dirigé cette sous-commission jusqu'à la rentrée de 1994-1995 avant d'être remplacé par l'abbé Bonaventure Kangamotema. Pour plus de précision ici, nous parlerons de la pastorale scolaire et de la pastorale extra-scolaire. En effet, la situation du Congo-Zaïre avait imposé des changements notoires aux jeunes, en partant de la politique du "Recours à l'authenticité" prônée entre 1971-1972 par l'État zaïrois⁶².

3.4.2.1 La pastorale scolaire

Au Congo-Zaïre, le système éducatif a connu un chambardement brutal en 1975 à cause de l'étatisation des écoles. En général, les élèves tant du secondaire que du primaire ont été les

⁶¹ Actuellement le diocèse devrait compter sur les diverses compétences pour se réorganiser, car plusieurs prêtres ont en formation à l'étranger.

⁶² Voir MAURIER, Henri, " Situation de l'Église catholique du Zaïre ", dans *Lumen Vitae* , 28 (1973), pp. 235-264.

grandes victimes de ces incertitudes avec la suppression de tous les mouvements d'encadrement catholiques : le scoutisme, le xavéri. Tous les jeunes appartenaient d'office à la Jeunesse du Mouvement Populaire du Parti-État [J.M.P.R.]⁶³. Du reste, beaucoup d'entre eux vivent dans une grande instabilité. Ils se trouvent dans un univers unidimensionnel dans lequel on ne prend au sérieux que ce qui est utile et surtout ce qui offre des résultats pratiques et techniques. Très souvent, le profil du bien, du beau et du vrai semble estompé au point que les jeunes ne savent plus comment s'orienter et orienter leur avenir. À ce sujet, les évêques du Congo-Zaïre constatent :

La transformation des mentalités et des structures conduit souvent à une remise en question des valeurs reçues, tout particulièrement chez les jeunes : fréquemment, ils ne supportent pas leur état; bien plus, l'inquiétude en fait des révoltés, tandis que, conscients de leur importance dans la vie sociale, ils désirent y prendre au plus tôt leurs responsabilités. C'est pourquoi il n'est pas rare que parents et éducateurs éprouvent des difficultés croissantes dans l'accomplissement de leur tâche⁶⁴ [...]. L'école catholique rassemble des jeunes du monde entier fils de leur milieu d'origine, nationalité, tradition, famille, et aussi fils de notre temps. Chaque élève porte en lui-même les signes de son origine et de son individualité. Cette école ne se limite point à donner des leçons, mais entend mettre en oeuvre un projet éducatif illuminé par le message évangélique et attentif aux exigences des jeunes d'aujourd'hui. La connaissance exacte de la réalité suggère des comportements éducatifs meilleurs⁶⁵.

Dans le diocèse d'Idiofa, aucun effort n'a été négligé pour assurer leur encadrement en dépit de restrictions de l'État zaïrois. Le diocèse assure sa présence et l'encadrement des jeunes par l'entremise de vicaires itinérants, en nommant certains prêtres à la tête des écoles secondaires.⁶⁶

Le diocèse d'Idiofa a commencé à nommer des aumôniers dans les écoles depuis les affectations de 1986, bien que n'ayant pas prévu des directives précises. Mais deux ans auparavant, un prêtre diocésain, l'abbé Dominique Savio Lukwah était nommé aumônier de l'ISDR-MBEO en milieu universitaire, tout de suite après son ordination. L'important, c'est la collaboration qui devra exister entre les différents acteurs de la pastorale : prêtre-directeur,

⁶³ Au diocèse d'Idiofa, tous ces mouvements catholiques ont été réhabilités en 1989 par Nyamwisi Mvingi, alors Ministre de la Jeunesse et des Sports au Zaïre. L'Église pouvait désormais réorganiser les divers mouvements de jeunes sans aucune suspicion du gouvernement central.

⁶⁴ CEZ, *Dimension religieuse de l'éducation dans l'école catholique. Éléments de réflexion et de révision*, Kinshasa, Éd. de la Commission Épiscopale de l'Éducation Chrétienne, 1988, p.7.

⁶⁵ CEZ, *Dimension religieuse...*, p. 11; Voir aussi JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2 000, Kinshasa, Médiaspaul, 1995, p. 105.

⁶⁶ GS., n.7.

prêtre-aumônier et équipe de formation. Ce qui n'est pas souvent facile dans la situation actuelle au Congo-Zaïre.

C'est probablement dans cet esprit que le diocèse d'Idiofa a détaché un autre prêtre en 1995 pour seconder le coordinateur des écoles conventionnées catholiques, en cas d'absence du titulaire. Bref, la pastorale scolaire a toujours mérité une place privilégiée au diocèse d'Idiofa face à ces nombreux jeunes, souvent désemparés par le bouillonnement socio-religieux. Au niveau national, les évêques y ont pensé depuis 1991⁶⁷. C'est donc un secteur en plein développement qui semble présager d'un avenir radieux.

3.4.2.2 La pastorale extra-scolaire

Cette pastorale a été promue particulièrement durant la période d'étatisation de l'enseignement primaire et secondaire entre 1974-1977, car l'Église catholique avait perdu le monopole de l'enseignement au Congo-Zaïre. Au départ, on assista à la nationalisation de l'enseignement supérieur et universitaire en 1971; puis vint l'étatisation du primaire et du secondaire, en 1974, et, enfin l'appel au redressement de la morale et de la discipline. Grâce à la convention passée, en 1977, entre toutes les Églises reconnues au Congo-Zaïre [catholique, protestante et kimbanguiste] et l'État congolo-zaïrois, la gestion de l'enseignement primaire et secondaire fut rétrocédée aux réseaux⁶⁸. Dans le même temps, on a assisté à la montée des écoles officielles, protestantes, kimbanguistes et privées au pays. Du côté de l'épiscopat national, des mouvements d'encadrement des jeunes étaient nécessaires d'autant plus que les écoles recevaient tous les jeunes suivant les contraintes d'un État quelque peu sécularisé. Parmi les nombreux mouvements des jeunes, on peut citer : les Kizito pour les garçons [5-12 ans], les Anuarite pour les filles [5-12 ans], les Jeunes de Lumière (Bilenge ya Mwinda) : [mixtes] : de 12 à 17 ans, les Focolarini [12-17 ans], les Scouts et les guides ont repris depuis 1989 : 5 ans - 17 dans des degrés divers :

[...] en raison de leur importance pour l'avenir de l'Église, la formation chrétienne des jeunes occupe une place privilégiée dans la pastorale diocésaines. Outre le cours de religion reçu à l'école, les jeunes sont encadrés grâce aux mouvements tels que "Bilenge ya Mwinda" (Jeunes de lumière), GEN (génération nouvelle) ou Focolari, etc. Aux temps forts de l'année liturgique, les paroisses et les écoles organisent des retraites ou des réconciliations à l'intention des jeunes⁶⁹

⁶⁷ CEZ, *Pourquoi le Zaïre est-il sous-développé? Que faire? Essai de réponse : Former en même temps les jeunes et les adultes*, Kinshasa, Éd. du secrétariat général, 1991, 62p.

⁶⁸ MICHEL, Jean-Cl aude, " Pastorale scolaire au Zaïre ", dans *Telema* (1978), pp. 29-31.

Dans chaque paroisse, l'équipe pastorale chapeaute tous ces mouvements apostoliques afin de canaliser les différentes initiatives des responsables. Ici plus que jamais, le diocèse a réussi sa politique d'encadrement de sorte que l'avenir nous en dira long tant il est vrai que ces jeunes auront assimilé une telle formation. Ainsi le diocèse aura investi pour mieux préparer l'avenir. Mais les risques de glissements abondent parmi les jeunes d'aujourd'hui au regard des expériences quotidiennes. Cependant, on a toujours déploré le manque de directives claires et précises au niveau diocésain.

3.4.3 La sous-commission de liturgie

Dans le diocèse d'Idiofa, les chants soutiennent et encouragent beaucoup la spiritualité des CEV. Cela remonte à l'arrivée des Jésuites au Congo-Belge, car le diocèse d'Idiofa est également le produit de leur apostolat. Et pour mieux saisir l'impact du chant religieux dans le diocèse d'Idiofa⁷⁰, il faut retracer, à grands traits, la courbe évolutive des efforts entrepris depuis le vicariat du Kwango. De cette façon, nous divisons la production des chants religieux en quatre périodes.

3.4.3.1 Les premières innovations liturgiques

Durant cette période, les missionnaires jésuites, puis les Oblats, traduisaient des « chants latins, allemands et flamands en kintandu tout en les adaptant au kituba du Vicariat d'Ipamu. Tous les chants adaptés ont été utilisés comme tels jusqu'à la compilation du premier recueil. » À titre d'exemples, nous pouvons citer : " O kwisa zulu o yatuna e Kristu Ngeye yanguna, ku zulu kielo zibula ga ntoto utukatula " [O Christ, viens, toi qui es enlevé de terre pour remonter au ciel] ; Kembidila Nzambi, [Louons Dieu]; "Nkembo ku Nzambi kuna na zulu, ga ntoto ngemba ku bantu bonso" = [Gloire à Dieu au plus des cieux et paix sur terre aux hommes de bonne volonté].

Le premier recueil des chants, "Tukembila" qui signifie "Louons", fut l'oeuvre du père Van de Casteels, un Jésuite, avec quelques compositions de prêtres africains comme Ignace

⁶⁹ L'Église qui est à Idiofa, *loc. cit.*, p. 11. On peut consulter également JEAN-PAUL II, " La pastorale des jeunes et des vocations sont complémentaires ", dans *DC*. 2109 (1995), pp. 107-109.

⁷⁰ BINIA, Barthélemy, *Lettre* du 27 juin 1995, Bruges (Belgique).

Mbambu. Cependant, tous ces chants étaient écrits et exécutés en kintandu, le *kikongo ki mpwena* comme on le disait à l'époque. Le second effort fut entrepris par le père Arthur Bottin, un oblat, professeur à l'École normale de Mwilambongo. Il a traduit et adapté les psaumes de Gélimeaux.

Les grands séminaristes de Mayidi [Bas-Congo] avaient décidé d'employer désormais les chants en *kikongo ya leta*, c'est le kikongo tel que les autorités civiles s'en servent au pays. Cette période connut des efforts de créativité liturgique qui ont soutenu la participation des masses villageoises. Yakime, Lufwaël et moi, sortîmes donc 4 *Kembila Nzambi* qui signifie "Louez Yahvé" avec des notes; un *kembila* spécial contient alors la Passion selon Saint Jean composée par Binia Barthélemy et l'Exultet par Yakime Jean⁷¹.

Mgr Toussaint nous y encouragea en donnant un fonds de démarrage pour cela. Adaptateur à ses débuts, Yakime Jean devint vite l'un des trois grands compositeurs (grands quant au nombre des compositions). Le comité me confia la tâche de corriger et de transcrire la musique des compositeurs. Étant donné le nombre des *Kembila*, il fallait vite les regrouper en un seul mais sans notes pour deux raisons : d'une part, le recueil serait très volumineux; d'autre part, beaucoup de gens ne savent pas lire la musique. « On en a profité pour ajouter des nouveaux chants essentiellement composés par des grands séminaristes. Parmi les nouveaux compositeurs, on peut noter Ngatshi Bernard, May Laurent, etc. Ce *Kembila* a eu successivement trois éditions et chacune était revue, corrigée et augmentée⁷². » Mais avant cette période, le père Roger Lievens avait tenté de regrouper des chants de Noël et de Pâques dont l'objectif était d'aider les chefs de chorale des villages à mieux préparer les fêtes. Cependant, selon le père Gérard Delbeke, l'abbé Yakime Jean et le père Daniel Delabie avaient enregistré des chants à Mwilambongo en 1972, peu avant l'ordination sacerdotale de l'abbé Yakime Jean⁷³.

⁷¹ BINIA, Barthélemy, *Loc. cit.*

⁷² BINIA, Barthélemy, *Loc. cit.*

⁷³ *Interview citée.*

3.4.3.2 La période de 1975 - 1995

Avec l'entrée des jeunes comme Oke Romain Ashab, Manyang Victor et Kangamotema Bonaventure, Makila Delphin, etc., la sous-commission des chants prit de l'envol dans les chants liturgiques. À deux reprises, le comité directeur fut convié aux rencontres internationales en Italie [Rome] en 1986 et en Allemagne [1989]. Pendant cette période, plusieurs bandes cassettes furent également enregistrées, mais aucun suivi n'a pu être établi au niveau de l'évêché. Signalons que la troisième édition date de 1985 et fut publiée chez Saint Paul à Kinshasa [Congo-Zaïre] pendant que Jean Yakime assurait la présidence de la sous-commission des chants⁷⁴.

Parler de chants invite à insister davantage sur la liturgie comme telle au diocèse d'Idiofa. Car le but principal de la musique est d'élever et de relier l'âme à Dieu pour parler à la manière de Mbuyamba Lupwishi. La floraison des chants liturgiques traduit non seulement la vitalité des CEV, mais également la remise en question du monopole clérical. Jusqu'aux années 70, il était impensable que les laïcs puissent composer des chants liturgiques au diocèse d'Idiofa. Même si l'abbé Jean Yakime avait déjà corrigé quelques compositions isolées de Constantin Lema-Lema, Modeste Mpalaba, Laurent Kapinga et autres, il faut avouer que ce fut une avancée à la suite de Vatican II. Mais, à la lumière des efforts actuels, cela requiert rigueur :

[...] il est recommandé d'éviter, selon Mbuyamba, la facilité qui a fait que chaque église regorge de compositeurs spontanés et peu informés d'un domaine pourtant hautement technique et qui finalement ont rempli un peu tôt le répertoire de l'année liturgique. Un travail devrait être envisagé de toute urgence pour évacuer des recueils de chants liturgiques des pièces qui ne répondent pas aux canons ainsi schématiquement esquissés pour céder la place à de la musique religieuse composée, expérimentée avant d'être reçue et codifiée par une commission compétente⁷⁵.

Depuis 1986, sous l'impulsion de Yakime Jean, les compositions en langues vernaculaires abondent dans les églises. Sans pour autant nous y opposer, il convient de veiller aux normes établies par la liturgie, sinon on tombera vite dans le "folklore". Bien entendu, les chants religieux composés dans les diverses langues locales font prier, danser et surtout participer l'assemblée, mais cela n'exclut en rien un danger réel. Il ne reste pas moins vrai qu'à travers la danse, l'Esprit de Dieu envahit la communauté et la danse elle-même constitue un

⁷⁴ Centre pastoral d'Idiofa, *Kembila Nzambi* (Louez Yahvé), Kinshasa, Saint Paul, 1985, 640p.

⁷⁵ MBUYAMBA, Lupwishi, " Promesses de la tradition musicale dans l'effort d'adaptation de l'Église du Zaïre ", dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), p. 128.

charme pour la divinité dans la conception africaine⁷⁶. Ainsi que le prévient Vatican II, « la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Église et en même temps la source d'où découle tout son dynamisme⁷⁷. » Dans ce sens, dire "je vais célébrer ma messe" paraît anti-liturgique dans la mesure où l'on pose un acte fondamental au nom de l'Église et non à son propre compte malgré l'engagement personnel [voir 2 Tim 2-8]. La constitution *Sacrosanctum Concilium* n. 38 abonde dans le même sens.

L'heure est aux innovations dans le domaine liturgique. Au lieu de laisser aux autres diocèses d'enregistrer nos chants, la sous-commission de liturgie devrait le faire elle-même en regroupant des cassettes par thème : Avent, Noël, Carême, Passion, Exultet, Pâques, Mort, Retrait de deuil, etc. Autrement, le diocèse fera du surplace dans ce domaine également. La rigueur vaut tout son pesant d'or eu égard aux nombreuses compositions de chants actuellement.

3.4.4 La messe au rite zaïrois comme inculturation de la liturgie

Le cheminement de ce rite propre aux diocèses du Congo-Zaïre fut à la fois laborieux et pénible; laborieux à cause des efforts déployés pour y parvenir et pénible à cause de la réticence du Saint-Siège. À la faveur de Vatican II, les évêques du Congo-Zaïre ont essayé d'étayer une célébration qui était déjà en vogue à Léopoldville dans la paroisse Christ-Roi, sous l'inspiration de l'abbé Joseph Malula, alors curé. " La célébration d'un triduum sacré devait conduire en effet le jeune Abbé Malula, curé de la Paroisse Christ-Roi, à une transformation radicale de la conception du chant liturgique comme du cérémonial qui, progressivement, a donné naissance à ce qu'on appelle aujourd'hui "rite zaïrois" de la messe⁷⁸. " En gros, les caractéristiques essentielles de ce rite sont : la présence d'un commentateur dès le début de la célébration eucharistique, le Kyrie placé après la profession de foi, le dialogue spontané entre l'autel et la nef de l'Église, l'usage des langues locales ou les chants en rythme local, le recours aux nombreuses danses dans un mouvement cadencé ou gestué.

⁷⁶ Sur ce thème, on lira SANON, A.T. (Mgr), "L'africanisation de la liturgie", dans *La-Maison-Dieu*, 123 (1975), pp.108-125; MPONGO, P., *La célébration liturgique. Son enracinement culturel*, Kinshasa, 1978, texte inédit; BOKA di Mpsi Londi, "Libération de l'expression corporelle en liturgie africaine", dans *Concilium* 152 (1980), pp. 71-80.

⁷⁷ *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

⁷⁸ MBUYAMBA, Lupwishi, " Promesses de la tradition musicale... ", p. 126.

Pour le père Boka, à l'Église, la danse traduit un sentiment intense d'union verticale avec l'au-delà. En outre, elle est l'expression par excellence du rapport unique entre l'homme et la nature et, surtout, l'être invisible. C'est pourquoi, en Afrique aucun événement festif et sacré ne manque de danse, ce qui justifie pleinement l'importance de la technique corporelle dans la liturgie congolaise. Sinon la liturgie ressemblerait purement à un corps inerte parce que la communion y est court-circuitée⁷⁹. Cette originalité représente une rupture par rapport à la liturgie préconciliaire :

Rupture, oui, entre une liturgie figée, inhibante, en cage, venue avec son appareil de signes sacrés de lointains horizons boréaux, et la culture traditionnelle locale, méconnue, refoulée, avec son système symbolique exubérant, d'une vitalité communicative. De cette rupture découlait une triple conséquence : d'abord, l'isolement de l'action liturgique, forcément confinée dans les étroites limites d'un temps et d'un espace. Le temps : une heure par semaine, par mois, par trimestre ou même par an selon les endroits; c'est une quantité négligeable par rapport au reste de la durée non consacrée parce que non adoptée - qui s'écoule en dehors du moment liturgique. L'espace : une église, enceinte bien minuscule au regard de l'immense univers où se déroule la vie quotidienne. Ensuite, le cloisonnement culturel : la plupart des symboles officiels (paroles, gestes, attitudes) n'étaient pas toujours transparents⁸⁰.

Au niveau de la Conférence épiscopale du Congo-Zaïre, la période expérimentale va de juin 1974 au 31 décembre 1979. Après plusieurs retouches réclamées par le Saint-Siège, ce rite a été approuvé le 30 avril 1988. Il est à noter que le diocèse d'Idiofa est parmi les pionniers avec la "Messe au rite zaïrois" dont « la période d'expérimentation va de juin 1974 au 31 décembre 1979 avant que la CEZ ne soumette le projet final au Saint-Siège pour approbation⁸¹. Toutefois, on peut se demander pourquoi le Saint-Siège a modifié l'appellation "rite zaïrois de la messe", pour adopter celle de « Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre⁸² », alors qu'il existe plusieurs rites particuliers dans l'Église catholique? Cela contraste avec l'ouverture suggérée par Vatican II. « Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques⁸³. »

⁷⁹ BOKA DI MPASI, Londi, " Libération de l'expression corporelle... ", p. 79. Pour des précisions sur la "messe au rite zaïrois", on peut consulter aussi MPONGO MPOTO, Laurent, " Le rite zaïrois de la messe. ses caractères spécifiques ", dans *Spiritus*, 73, (1978), pp. 436-441.

⁸⁰ BOKA DI MPASI, Londi, " Libération de l'expression corporelle... ", pp. 72-73.

⁸¹ MPONGO MPOTO, M. Laurent, " La liturgie de demain au Zaïre ", dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), p. 87.

⁸² Nous donnerons le décret officiel du Saint-Siège sur ce rite en annexe.

⁸³ MPONGO MPOTO, M. Laurent, " Le rite zaïrois de la messe... ", p. 87.

Pour Kä Mana, un pasteur protestant, le rite zaïrois de la messe présente deux aspects, du reste, complémentaires dans son appréciation. L'un est positif tandis que l'autre négatif. D'un côté, il estime que ce rite manifeste l'originalité même du peuple zaïrois en tant qu'il traduit la volonté d'être soi et représente la destinée africaine, car, à travers les gestes, le rythme, la danse, les mélodies et les langues vernaculaires, le peuple congolais vibre dans sa relation avec le monde de l'au-delà :

L'expérience du "rite zaïrois de la messe" est de ce point de vue éclairant. Préparé pendant de longues années dans un travail de réflexion très approfondi, appliqué à titre expérimental dans certaines paroisses pour pouvoir mieux recueillir les critiques et les propositions d'amélioration, reconnu enfin officiellement par les hautes instances de l'Église catholique, ce rite est censé être l'exemple et le modèle d'une appropriation du Christ dans la foi africaine, qui le célèbre suivant ses canons symboliques et ses protocoles émotionnels particuliers⁸⁴.

En contrepartie, d'autre part, ce rite spécifiquement congolais peut donner l'impression de reproduire un monde traditionnel. Il suffit de penser aux symboles dont se revêt l'autorité : certains gestes parfois décousus, certaines danses frisant la transe comme on les trouve dans les sectes. En fait, le déplacement spirituel s'éloigne de la réalité concrète et semble fuir les problèmes avec des cérémonies extrêmement longues. Consolation éphémère, crise ou évasion et d'autres exagérations peuvent provoquer la dégénérescence, comme cela a été vu dans certains groupes charismatiques. Le fait d'être porté sans cesse vers le transcendant ne doit pas conduire le chrétien congolais à oublier ses préoccupations quotidiennes. Ainsi toutes ces bases deviennent assez fragiles et superficielles. Bien entendu, tout cela ressemble à une fuite de la réalité quotidienne :

Si le "rite zaïrois de la messe" et la liturgie du christianisme céleste obéissent à des règles réparables de structuration du mystère chrétien dans la symbolique africaine du pouvoir et de la puissance contre les forces du mal, certaines liturgies de tendance charismatique radicale ou de mouvance émotionnelle en déchaînement total rompent avec toute rationalité visible. Noyé dans un flot d'exubérances incontrôlées et dans les flots toujours plus délirants des paroles "en folie", l'individu n'a de rapport avec le Christ que dans l'enchantement sensible où meurt tout pouvoir de raison⁸⁵

Giraud abonde dans le sens de Kä Mana et suggère en plus qu'il faut d'abord "creuser la parole" pour mieux inculturer la liturgie en Afrique⁸⁶. Malgré tout cela, il ne reste pas moins

⁸⁴ KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala-Nairobi, Ceta - Yaoundé, Clé - Lomé, Haho, 1994, p. 88.

⁸⁵ KÄ MANA, *Christ d'Afrique...*, p. 90

⁸⁶ GIRAUDDO, C., " Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le Synode d'Afrique et de Madagascar ", dans *NRT*, 116 (1994), pp. 186-187.

vrai que le "rite zaïrois de la messe" est une chance pour les chrétiens du Congo-Zaïre dans la mesure où ils prient Dieu avec leurs catégories particulières.

4. La relève sacerdotale et religieuse

Nous nous arrêterons spécialement aux vocations masculines étant donné leur nécessité dans l'Église locale d'Idiofa. Cela n'exclut pas les vocations féminines à la fin de ce volet réflexif, car tous les jeunes, filles et garçons, constituent l'avenir de l'Église et représentent l'espoir de demain; négliger une partie c'est sacrifier également une portion importante de l'Église locale d'Idiofa. Ainsi que le rappelle l'évêché d'Idiofa :

Oeuvre de l'Esprit Saint, les vocations sacerdotales et religieuses apparaissent aussi comme une conséquence directe de cette pastorale concertée et intégrée. Elles ont connu et connaissent ces dernières années une explosion numérique sans précédent. Les demandes d'entrée au grand séminaire et au noviciat viennent aussi bien du petit séminaire que des collèges. Mais si la relève s'amorce rapidement du côté des vocations masculines, elle est plutôt lente du côté des vocations féminines⁸⁷.

4.1 Les vocations masculines

Au diocèse d'Idiofa, les vocations masculines augmentent d'année en année depuis 1975. En effet, avant cette date, seuls les ressortissants du petit séminaire de Laba étaient admissibles au grand séminaire⁸⁸. Comme les entrées étaient rares à la fin de chaque année, Mgr Biletsi eut alors l'idée ou prit la courageuse décision d'admettre désormais les collégiens au grand séminaire. La première promotion mixte était ordonnée en février et en août 1982⁸⁹. En tant que premier responsable des vocations dans son diocèse, Mgr Biletsi a essayé de « promouvoir et coordonner les diverses initiatives en faveur des vocations ⁹⁰ » sacerdotales. En

⁸⁷ L'Église qui est à Idiofa, *loc. cit.*, p. 10.

⁸⁸ Entre 1967-1973, les finalistes du petit séminaire ne demandaient presque toujours plus l'entrée au grand séminaire. En plus, l'attitude des missionnaires européens n'encourageait guère les jeunes gens à traduire leur générosité en acte.

⁸⁹ C'est la promotion sur laquelle le diocèse comptait énormément pour relancer maintes initiatives, mais hélas! Dieu seul sait si les attentes ont été effectivement satisfaites. Les ordinations étaient avancées en février 1982 pour vite les intégrer dans le presbyterium d'Idiofa. Au total, ils étaient neuf : Anki Bellarmin (+ déc. en 1998), Essas Cléophas, Ikungu Baudouin (6 mai 1995), Kingenge Léon, Mbang Daniel, Mukanyim Henri, Mwah Gilbert (+ déc. 1994), Siem Jean-Pierre et Nzasa Claude.

⁹⁰ *C.D.*, n. 15.

cela, il a été largement suivi par les prêtres⁹¹, conscients de leur appartenance à un diocèse en pleine maturation.

De son côté, en tant qu'« église domestique et le premier séminaire⁹² », la famille chrétienne a également un rôle non négligeable à jouer dans ce domaine précis. La maturation des vocations sacerdotales et religieuses dépend en grande partie de laïcs au milieu desquels les jeunes gens et jeunes filles vivent en vacances. Même si la publication des bans n'est plus obligatoire, selon le Code de 1983 (ca. 1051 & 2)⁹³ », au diocèse d'Idiofa, les bans qui précèdent une ordination sacerdotale ont toujours été publics. Par bans, l'Église diocésaine entend « la publication d'un projet d'ordination, pour permettre aux fidèles de révéler l'existence d'éventuels empêchements contre le candidat (can. 1043). Cela signale à la population sa responsabilité dans le développement de l'Église. Comme le pape Jean-Paul II le rappelle, « les fidèles laïcs, en particulier les catéchistes, les enseignants, les éducateurs, les animateurs de la pastorale des jeunes, chacun avec ses ressources et ses capacités propres, ont une importance dans la pastorale des vocations sacerdotales⁹⁴. » Malgré le nombre sans cesse croissant des candidats au presbytérat, les critères de discernement et de sélection doivent demeurer rigoureux afin de sauvegarder la valeur du presbytérat. Car, disons-le, le nombre des prêtres devra coïncider autant que possible avec la qualité dont l'Église a besoin face aux défis actuels.

En un mot, au niveau diocésain, nous sommes tous responsables des vocations tant sacerdotales que religieuses. On ne le répétera jamais assez, « les vocations sacerdotales sont la preuve de la vitalité et de la maturité d'une Église locale qui devient ainsi capable de prendre en main la responsabilité de l'oeuvre de l'Évangile, en donnant un message évangélique et leur pleine authenticité chrétienne et africaine à la mission de l'Église⁹⁵. » À ce propos, au diocèse d'Idiofa, on est parfois déconcerté devant les plaintes et critiques des fidèles après les ordinations sacerdotales.

Face aux grands défis qui s'annoncent à l'aube de l'an 2 000, le cardinal Joseph Malula, archevêque de Kinshasa, a eu le courage d'esquisser le profil qu'il attendait de ses prêtres. Il a

⁹¹ O.T., n.2.

⁹² P.O., n.6.

⁹³ WERCKMEISTER, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, pp. 39-40.

⁹⁴ JEAN-PAUL II, *Pasteurs selon mon coeur ...*, p. 113.

⁹⁵ JEAN-PAUL II, " Allocution à la Cathédrale de Kinshasa," dans DC. 1787 (1980), p.502.

privilegié en cela les séminaires comme étant les meilleures écoles de préparation pour le futur clergé :

[...] le séminaire est comme un moule, écrit-il, dans lequel les séminaristes doivent être pétris. Les exigences de la discipline et de la rigueur doivent être à la base de toute la formation qu'on donne aux séminaristes. Le devoir nous incombe de faire régner dans nos séminaires un esprit inspiré par les exigences de l'Évangile pour avoir une spiritualité qui marquera nos séminaristes et fera d'eux des prêtres kinois crédibles. Les exigences de la vie sacerdotale sont fondamentalement les mêmes, aujourd'hui comme hier, dans le temps et dans l'espace. Pour un prêtre, véritable disciple du Christ, les exigences de la vie sacerdotale ne changent pas. Ce qui change, c'est la manière de les vivre⁹⁶.

Au diocèse d'Idiofa, où des raisons géopolitiques rendent difficile la formation du clergé, il est urgent d'élaborer des critères de recrutement. Il faut aussi élaborer des guides pour l'année de régence et les stages des diacres en paroisse, de façon à éviter que les jeunes gens soient trop dépendants des curés. Le travail de planification en ce sens devrait revenir, en principe, à la commission pour les séminaires et le clergé et non au secrétariat-chancellerie de l'évêché. Constant Bouchaud énonce un principe de base :

[...] les documents de l'Église recommandent, constate-t-il, une sélection rigoureuse. Cette demande n'est motivée ni par un soupçon a priori concernant l'authenticité d'une vocation, ni par un nombre excessif des candidats : nulle part, ils ne sont trop nombreux pour l'ampleur des tâches apostoliques. Mais ce ne serait servir ni l'Église ni le candidat lui-même que de l'engager imprudemment dans la voie du sacerdoce⁹⁷.

Les difficultés rencontrées ne sont pas propres au diocèse d'Idiofa, puisque plusieurs autres diocèses au Congo-Zaïre vivent les mêmes réalités. Nous lançons, pour cela, un vibrant appel aux responsables des vocations masculines dans la province de Bandundu afin d'uniformiser leurs critères d'admissibilité. En plus, la Conférence épiscopale de Bandundu pourrait organiser un "congrès provincial sur les vocations masculines et féminines". Ainsi les chargés des vocations y prendront part à cause de leur expérience sur le terrain ou parce qu'ils maintiennent les contacts avec les jeunes. Dans ce contexte, le moins qu'on puisse dire est que le diocèse d'Idiofa devra promulguer les critères d'admission des grands séminaristes.

⁹⁶ MALULA, Joseph-Albert (card.), "Essai de profil des prêtres de l'an 2 000 au Zaïre", dans *DC*. 1961 (1988), p. 464.

⁹⁷ BOUCHAUD, Constant, " Le discernement des vocations ", dans *Prêtres Diocésains* (1989), p. 55.

4.1.1 La rémunération des prêtres

Après avoir fait ressortir les "lumières" selon l'enseignement de l'Église, le cardinal Malula dégage trois "ombres" qui caractérisent les failles de son clergé, à savoir : la soif d'argent, de pouvoir et la luxure. En ce qui a trait la soif d'argent, le cardinal Malula observe qu'elle perdure malgré l'ordination sacerdotale :

Les futurs prêtres doivent savoir que l'ordination sacerdotale ne "vaccine" pas contre l'idolâtrie de l'argent. On constate, en effet, chez les jeunes prêtres une trop grande préoccupation pour l'argent. Le démon de l'argent est rusé; il peut s'infiltrer même dans l'usage des choses saintes. Dans l'histoire de l'Église, nous connaissons des exemples de simonie. Aujourd'hui ne peut-on pas dire que certaines initiatives pastorales, même avec des apparences de piété, ne sont pas exemptes de recherche d'intérêts personnels⁹⁸?

Il est vrai que le sacerdoce n'est pas une promotion sociale, mais il ne reste pas moins vrai que les responsables doivent planifier l'insertion des jeunes prêtres dans la vie diocésaine. Comment admettre beaucoup de jeunes gens au grand séminaire sans prévoir leurs moyens de subsistance? Lacune sérieuse, sous prétexte qu'ils manquent d'expérience pastorale, ils ne sont jamais consultés les premières années de leur presbytérat. Bien plus, en paroisse, chaque curé gère tout seul son budget même si l'équipe sacerdotale existe. Quel prêtre pourrait se prétendre muni d'expériences dès son ordination?

Mais le problème le plus important est notamment celui de la rémunération du clergé. À ce propos, le code canonique de 1983 est très clair : « Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte des circonstances de lieux et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires (can. 281 &1). » Voilà qui requiert des changements urgents au diocèse d'Idiofa.

La deuxième ombre a trait au pouvoir dans l'Église. Au Congo-Zaïre, des tensions et des rivalités sont très fréquentes dans le clergé séculier ou religieux. Chacun veut être plus que l'autre avec toutes les conséquences que l'on sait parce que le témoignage en souffre et ternit finalement la crédibilité. Comme le rappelle si joliment saint Paul, tous les charismes que nous avons reçus du ciel servent au bien et à l'unité de l'Église plutôt qu'à notre propre prestige [I

⁹⁸ MALULA, Joseph-Albert (card.), " Essai de profil des prêtres... ", p.465.

Cor 12, 12-14. 27-31a] . Agir autrement, c'est perpétuer l'attitude que l'on a reprochée aux premiers missionnaires, laquelle consistait à déprécier le sacerdoce des premiers autochtones. Jean-Paul II y insiste fortement pour le bien des Églises locales d'Afrique⁹⁹. Et le cardinal poursuit :

L'ordination sacerdotale ne vaccine pas contre l'idolâtrie du pouvoir. Dans le coeur de tout homme, il existe le désir de dominer. Dans l'histoire de l'Église, on connaît des évêques ambitieux, des prêtres, des religieux (ses) ambitieux. Nous devons tous nous mettre à l'école du Christ pour apprendre les leçons d'humilité, de simplicité qu'il donne. On constate aujourd'hui que les prêtres de la nouvelle génération aiment beaucoup les "titres". D'où la course aux diplômes. Ils ambitionnent vite des fonctions en vue : être professeur à la faculté, secrétaire à l'évêché, recteur, curé, évêque, etc. [...]. N'oublions pas que le pouvoir est comme l'alcool. S'il n'est pas porté par une âme humble, il ouvre le chemin à toutes sortes de maux : mensonges, intrigues, demi-vérités, calomnies, médisances, jalousie, hypocrisie, etc. Le chemin de la vraie grandeur passe par l'humilité de coeur. L'exemple du Christ est là pour nous en convaincre (Ph 2, 5-11)¹⁰⁰.

Bujo rejoint cette préoccupation :

[...] l'Épiscopat (du Zaïre), suggère-t-il, devra songer à un nouveau type de spiritualité pour le clergé local, une spiritualité qui est davantage centrée sur le caractère diaconal du sacerdoce et de l'épiscopat. Cette formation doit commencer au Séminaire. En effet, pour nombre de séminaristes - et prêtres - la vie sacerdotale est une sorte de course à l'argent et au pouvoir. Dans ce contexte, les études supérieures en particulier sont considérées comme une étape vers l'ascension hiérarchique où l'autorité suprême est l'homme matériellement à l'aise. Qu'une telle conception ne puisse plus se donner la peine de discuter l'offre de l'épiscopat, voilà qui semble aller de soi¹⁰¹.

Au regard de la situation nationale au Congo-Zaïre, on ne peut pas prétendre que les jeunes prêtres s'engagent dans le sacerdoce dans l'espoir d'occuper un poste en vue. Car les jeunes prêtres sont souvent autant aidés par leurs anciens copains ayant fini les études universitaires que par leurs diocèses. Parfois même par leurs propres familles. Si cela n'est pas le cas à Kinshasa, c'est plutôt vrai dans le diocèse d'Idiofa. À ce sujet, les expériences et les exemples abondent¹⁰². Au Congo-Zaïre, les ordinations des jeunes prêtres ne s'accompagnent

⁹⁹ JEAN-PAUL II, *Pasteurs selon mon coeur...*, pp. 107-108.

¹⁰⁰ MALULA, Joseph-Albert (card), " Essai de profil des prêtres... ", p. 466. Mgr N'Sanda réfléchit dans le même sens dans *Trois défis pour les prêtres*, dans *DC*. 2016 (1990), p. 999; une intervention faite lors d'un synode des évêques à Rome.

¹⁰¹ BUJO, Bénézet, " Déchristianiser en christianisant ", dans *BTA*, 8, Vol. 4 (1982), pp. 238-239.

¹⁰² Nous avons utilisé pour la première fois l'expression *fonctionnaires de Dieu* lors d'une conférence donnée aux animateurs pastoraux du diocèse d'Idiofa à Ifwanzondo en janvier 1991. « Collaboration entre le clergé et les animateurs pastoraux au diocèse d'Idiofa. Par là, nous voulions souligner la différence entre les écarts de certains prêtres qui se disent du "haut clergé" et ceux qui appartiennent au "bas clergé". Les premiers assument toujours les services les plus en vue malgré leur incompétence tandis que le second groupe est condamné à tirer la langue en paroisses durant toute la vie. Cette expression est antérieure à l'utilisation qu'Eugène Drewermann

pas d'une dotation financière ou matérielle. On comprend dès lors pourquoi l'argent pose problème dès les premières années du ministère presbytéral. À ce sujet, les données scripturaires ne nous montrent pas moins le danger de l'argent : [voir le riche et Lazare]; Jésus et l'argent [Mt 6, 24 ss; Lc 16, 13; Mt 10, 7-15]. Dans ce sens, l'argent perd sa valeur positive pour dégénérer en une sorte de couteau à double tranchant.

En fait, on rencontre au diocèse d'Idiofa des prêtres qui n'ont pas travaillé en paroisse depuis vingt ans et qui ont tendance à mépriser ceux qui travaillent en paroisse. Le comble, c'est que l'évêque nomme facilement ces "fonctionnaires de Dieu" aux postes de commandement et ce sont eux qui décident du sort des autres. On comprend dès lors que certains jeunes prêtres se sentent écrasés ou rencontrent des résistances dans leur ministère à cause de rivalités avec les aînés. Une telle situation ternit l'image du sacerdoce compris comme diaconie. Que serait-il arrivé si Jean-Baptiste avait refusé de décroître pour laisser le Christ croître [voir Jn 1, 29-34; Jn 3, 27-28]? En outre, cette *ancienne génération* de prêtres qui critiquent les jeunes prêtres prolonge la conception erronée des missionnaires pour qui, le prêtre doit tout accepter et tout attendre. C'est dans ce sens que l'abbé Bujo ajoute encore :

Mais si j'insiste sur la formation spirituelle des séminaristes et des prêtres, c'est justement parce que sans un enracinement solide dans la spiritualité du type nouveau, les prêtres ne seront même pas prêts à boire le calice que leurs aînés, victimes du système, ont bu. Et dans la situation actuelle créée par Rome, en "parachutant" des évêques, ils ne pourront résister à la tentation d'accepter l'épiscopat; l'acceptation suivra peut-être sans même tenir compte du bien du diocèse. C'est donc aussi à tous ceux qui seront appelés à l'épiscopat qu'ils convient de rappeler que le refus peut être une obligation morale¹⁰³.

Certes le fonctionnarisme va de pair avec le "carriérisme" chez certains prêtres pour qui le diocèse ne peut plus fonctionner convenablement sans leur contribution. Une telle suffisance est à la base de tensions inutiles dans le clergé diocésain au Congo-Zaïre; soit ceux-là méprisent les autres prêtres ou carrément bénéficient de faveurs des évêques. N'est-ce pas là une autre façon de déprécier le sacerdoce? Tous les prêtres partagent le même presbytérat quelle que soit la distance spatio-temporelle qui les sépare les uns des autres. Voilà qui mérite d'être souligné surtout aux séminaristes durant leur formation pour les préparer à tout ministère ecclésial. La prêtrise ne peut, en aucun cas, devenir un terrain privilégié pour la "cursus honorum", comme ce

en fait.

¹⁰³ BUJO, Bénézet, " Déchristianiser en christianisant ... ", p. 239.

l'est dans la fonction publique en Afrique contemporaine.

Au demeurant, le droit d'aînesse représente aujourd'hui un véritable frein tant à l'épanouissement qu'à tout l'esprit inventif des jeunes prêtres. Au seuil du troisième millénaire, l'engouement des jeunes prêtres pour la spécialisation peut s'expliquer surtout par l'ampleur des nombreux défis à relever. Le clergé n'a plus le monopole des connaissances comme à l'aube de la décolonisation civile. En plus, la floraison des universités au Congo-Zaïre appelle une révision de la conception de spécialisation dans le clergé, lequel, à notre avis, doit être à la hauteur des attentes du peuple chrétien. Quant à la place du prêtre dans l'Église, elle appelle une nouvelle vision en regard de l'expérience actuelle au Congo-Zaïre. En fait, de la diaconie, certains passent facilement à la notion civile du pouvoir soit aux prérogatives temporelles avec ostentation. Ce qui, du reste, contraste avec l'attitude même du Christ qui a servi sans vouloir être servi. Mgr Kanyamacumbi l'indique clairement :

[...] nous la concevons comme celle de celui qui sert : le sacerdoce n'est pas d'abord une dignité, une promotion mais un service d'un ami fidèle et aimé de Dieu (Jn 15,15), d'un guide rempli de l'Esprit-Saint et qui éclaire le chemin menant vers le Père, d'un familier de la Maison de Dieu qui éduque les disciples dans la voie de la piété envers le Père, le Fils et le Saint-Esprit par la prière, la liturgie et surtout la célébration Eucharistique¹⁰⁴.

La dernière ombre concerne les relations avec le monde féminin, car, en Afrique, toute relation prêtre-femme, même dans le cadre des activités apostoliques est sujette à suspicion. En fait, depuis le début des missions jusqu'à ce jour, la femme est présentée comme l'incarnation du diable [voir Gn 3, 31-39] et une telle conception persiste. Serviteur de tous, le prêtre n'est pas exempt de soupçon en la matière, et surtout dans un monde en pleine sécularisation ou en plein effritement des valeurs morales :

[...] l'ordination sacerdotale ne vaccine pas contre l'idolâtrie de la femme, poursuit le cardinal Malula. La tendance à rechercher la vie facile et les aises engendre facilement la soif des plaisirs, d'amusements. Pourquoi pas d'amusements en compagnie de filles? Pensez seulement à l'attraction qu'exercent sur les filles les fêtes d'anniversaire, pensez à la longueur des soirées passées ainsi ensemble qui peuvent se prolonger jusque tard dans la nuit. [...]. Certes, dans la plupart des pays du monde (et pas seulement en Afrique) la relation du prêtre avec les femmes a évolué. Mais cette évolution ne supprime pas les exigences de prudence et de réserve dans le comportement et une ferme volonté de pureté dans son cœur à l'image du Christ¹⁰⁵.

¹⁰⁴ KANYAMACUMBI (Mgr), " Pour une réforme profonde des structures de l'Église afin d'être fidèle à l'évangile ", dans *l'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la Dixième Semaine Théologique de Kinshasa (1980), p.105.

¹⁰⁵ MALULA, Joseph-Albert, " Essai de profil des prêtres... ", p. 466.

L'expérience pastorale nous montre, à suffisance, en Afrique que les femmes viennent plus facilement se confier aux prêtres que les hommes. Par ailleurs, elles s'offrent plus volontiers pour les œuvres apostoliques que les hommes, ce qui crée toujours le scandale des faibles pour les hommes souvent jaloux des prêtres. Diaboliser ainsi la sexualité, c'est propager une conception banale des relations avec le monde féminin. Bien plus, répandre l'image d'un clergé incontinent en Afrique subsaharienne dénote un mépris de la nouvelle génération des prêtres. Car, cette ombre sur la chasteté ne concerne pas seulement le clergé africain mais également tous les prêtres où qu'ils se trouvent. Agir autrement, c'est perpétuer l'attitude que l'on a reprochée aux premiers missionnaires, laquelle consistait à déprécier le sacerdoce des premiers autochtones. L'important, c'est d'acquérir plutôt une liberté intérieure seule capable de prévenir tout glissement, car l'Afrique a énormément besoin de prêtres foncièrement crédibles. Jean-Paul II insiste fortement là-dessus pour le bien des Églises locales.

4.1.2 La formation des prêtres

Sous cet angle, il est urgent de réfléchir en profondeur sur la formation des futurs prêtres. Or, il n'existe aucune planification au niveau diocésain ni au niveau provincial. À ce titre, le pape Jean-Paul II insiste davantage sur la qualité des professeurs dans les séminaires, ce qui contraste parfois avec la réalité sur le terrain. À son avis, « la responsabilité des enseignants de théologie, avant de concerner les relations pédagogiques avec les candidats au sacerdoce, porte sur la conception qu'ils doivent eux-mêmes avoir de la nature de la théologie et du ministère sacerdotal, comme aussi sur l'esprit et le style selon lesquels ils doivent exposer leur enseignement théologique¹⁰⁶. » Hommes de foi et pleins d'amour pour l'Église, les professeurs comprendront et qu'ils doivent éviter toute contradiction avec le Magistère de l'Église s'ils veulent exercer un ministère authentique pour l'Afrique contemporaine. Sinon cela favorise encore la dépendance du clergé diocésain face au clergé régulier au Congo-Zaïre¹⁰⁷. L'urgence s'impose de soi aujourd'hui et « la formation d'un clergé diocésain nombreux, saint, dévoué et compétent s'avère d'autant plus urgente et nécessaire que le nombre des prêtres diminue du fait

¹⁰⁶ JEAN-PAUL II, *Pasteurs selon mon coeur ...*, p. 180.

¹⁰⁷ L'expérience montre que les jeunes gens et jeunes filles qui entrent dans les congrégations internationales créent une certaine émulation face au clergé diocésain et aux religieuses diocésaines. Fierté déplacée et recherche de sécurité ou danger d'élitisme, voilà qui doit donner à penser aux évêques du Congo-Zaïre. Les évêques devront planifier eux-mêmes l'avenir de leurs Églises locales plutôt que de recourir sans cesse aux congrégations religieuses.

du vieillissement et de la pénurie du personnel missionnaire, de la croissance démographique et de l'augmentation consécutive du nombre des fidèles¹⁰⁸. »

À vrai dire, la vitalité des CEV en dépend :

[...] l'explosion des vocations dont il est question ci-dessus entraîne beaucoup de problèmes : problème de motivation profonde et de sélection; problème de formation intellectuelle, spirituelle, morale et humaine; difficulté d'encadrement adéquat du fait de la diminution des vocations missionnaires et du jeune âge des prêtres zaïrois, dont plusieurs furent formés pendant la période de crise (1967-1975), problèmes financiers, car la capacité d'accueil de nos maisons de formation sacerdotale devient insuffisante; problèmes d'intégration harmonieuse du prêtre dans une société en pleine mutation au milieu d'un peuple qui attend de l'Église libération, promotion humaine et développement intégral¹⁰⁹.

Conscients de lacunes de l'enseignement tant au niveau primaire que secondaire, les évêques du Congo-Zaïre ont oté pour la propédeutique. Au diocèse d'Idiofa, elle a ouvert ses portes depuis 1991, précisément à Nto-Luzingu [Source de Vie], c'est la Maison saint Mukasa, une maison de retraite diocésaine située à trois kilomètres de l'évêché. En plus, la Conférence épiscopale du Zaïre [CEZ] avait décidé la fondation d'un « Institut pour la formation des éducateurs du clergé, institut appelé à préparer de manière adéquate ceux qui sont destinés à la formation des candidats au sacerdoce.¹¹⁰ » Pour ce faire, la Conférence épiscopale du Congo-Zaïre veut s'adjoindre l'Assemblée des Supérieurs Majeurs [ASUMA] pour constituer des équipes plus consistantes de professeurs permanents.

On ne peut pas passer sous silence la création d'un institut séculier en 1980 au diocèse d'Idiofa, lequel est dénommé Société de Marie immaculée [SMI]. Il est, en effet, l'initiative de l'abbé Bangabanga Valère, l'un des deux premiers prêtres séculiers du diocèse. Il en assume la fonction du Supérieur général depuis 1980. Bien que de droit diocésain, ce jeune institut n'est pas moins lié aux épineux problèmes de l'Afrique actuelle, en l'occurrence le discernement des vocations, la formation appropriée des candidats, la pénurie du personnel d'encadrement et la subsistance matérielle. La grosse lacune, encore, c'est le désintérêt du clergé séculier face à cet institut.

¹⁰⁸ CEZ, *Les évêques du Zaïre en visite "ad limina" 18-30 avril 1988.*, p. 31.

¹⁰⁹ CEZ, *Les évêques du Zaïre en visite "ad limina" 18-30 avril 1988. Problèmes pastoraux et échange de Discours*, Kinshasa, Éd. du secrétariat général, 1988, p. 29.

¹¹⁰ CEZ, *Les évêques du Zaïre en visite...*, pp. 30-31.

4.2 Les vocations féminines

Pour parler de vocations chez les filles, nous procéderons à un survol rapide des congrégations qui œuvrent présentement au diocèse d'Idiofa. Pour cela, nous utiliserons un document publié par le service diocésain des "Vocations pour les filles" depuis 1988¹¹¹. En gros, on compte actuellement cinq congrégations féminines dans le diocèse d'Idiofa : les Salésiennes de la Visitation, la Sainte Famille de Bordeaux, l'Institut Reine des Apôtres, les Soeurs de la Compagnie Missionnaire du Sacré-Coeur, et les Soeurs de Marie au Kwango.

4.2.1 Les Salésiennes de la Visitation

Cette congrégation fut fondée en janvier 1956 à la suite de la fusion des deux familles religieuses : la congrégation des soeurs de Saint François de Sales, fondée en 1697, et celle de la Visitation de Sainte Marie de Celles, fondée en 1836. La première fut fondée à Ellignies-Ste-Anne [Leuze-en-Haineaut] par Maître Baudescot en vue d'instruire les jeunes filles pauvres de la campagne. La seconde est l'oeuvre de Mère Marie Augustine Deleplanque, religieuse de la Visitation de Gand [à Celles-Lez-Tournai]. Elle s'occupait de l'éducation des enfants pauvres du village. Les deux congrégations sont d'origine belge et avaient décidé leur fusion pour trois raisons principales : elles visaient les mêmes objectifs, saint François de Sales est leur guide spirituel et elles étaient motivées par la raréfaction des vocations féminines en Belgique.

Leur charisme est de "faire vivre et régner l'amour par amour" à l'instar de la Vierge de la Visitation. Pour cela, il faut tout réaliser dans l'humilité, la simplicité, la joie, la douceur et en toute confiance à Dieu comme à saint François de Sales. Cette congrégation est principalement apostolique. Les premières religieuses arrivèrent au Congo-Belge en 1929 pour la préfecture d'Ipamu. Elles s'installèrent d'abord à Mwilambongo : c'étaient Soeurs Joseph-Marie, Angèle, Émelda et Victoria. Par la suite, avec le départ des Soeurs de Marie de Namur au Vicariat de Kikwit entre 1934-1937, un autre groupe des Salésiennes vint à Ipamu à la demande de Mgr Bossart.

Au diocèse d'Idiofa, les premières filles ont fait leurs vœux perpétuels respectivement le

¹¹¹ Diocèse d'Idiofa. *Vocations Suis-moi (Lc 9, 60)*. Plaquette sur les vocations féminines au diocèse d'Idiofa, Idiofa, Imprimerie d'Idiofa, 1988, 14p, texte inédit.

29 janvier 1962 pour la sœur Adolphine [Lubosi] et, en 1968, pour la sœur Muley Godélie. Depuis 1979, les Salésiennes ont ouvert un noviciat à Kenge dans le diocèse qui porte le même nom. En plus, elles viennent de s'installer à Misay tandis qu'au diocèse d'Idiofa, elles vivent à Ipamu, Mwilambongo, Dibaya-Lubwe et bientôt à Idiofa. L'ouverture de leur noviciat a attiré plusieurs filles d'Idiofa, de Kenge, de Kinshasa et d'ailleurs, malgré que le système de sélection soit rigoriste par rapport à d'autres congrégations. La première Mère générale congolaise a dirigé durant 14 ans soit de 1980 à 1994, c'est la sœur Bwambisi Élisabeth. Et, c'est la sœur Milolo Thérèse qui lui a succédé. Leurs activités apostoliques sont aussi nombreuses que variées, telles que l'enseignement, les soins de santé, l'encadrement des filles dans les centres sociaux, la catéchèse et la pastorale des villages.

4.2.2 La Sainte Famille de Bordeaux

C'est l'abbé Pierre - Bienvenu Noailles qui en est le fondateur. Celui-ci naquit à Bordeaux le 27 octobre 1793; il fut ordonné prêtre le 5 juin 1819 et sa première fondation date du 28 mai 1820. Il mourut le 8 février 1861. En fondant l'Association de la Sainte Famille, il rêvait d' « étendre et de fortifier la foi en tous milieux, et rendre actuel le témoignage des premiers chrétiens qui n'avaient qu'un seul cœur et une seule âme. » Et l'actualité de ce charisme consiste à « être et faire famille » aujourd'hui, dans notre monde, là où les religieuses ou associés travaillent. Pour ce faire, la sainte Famille de Nazareth est leur source d'inspiration.

Les premières religieuses sont arrivées au Congo-Belge le 25 décembre 1947, mais elles ne purent se fixer à Kilembe qu'en février 1948, lorsque les Soeurs Annonciades regagnèrent le diocèse de Kikwit. Cependant, la première congolaise a entrepris sa formation à Idiofa, précisément dans la Maison de Manding le 9 octobre 1978. Tandis que le noviciat a été canoniquement érigé le 2 septembre 1983. C'est en avril 1991 que la première religieuse zaïroise a prononcé ses vœux perpétuels : Kafumvu Marie et un an après, ce fut le tour des trois autres : Nzeba Agathe, Mufogoto Georgine et Beska Véronique.

Actuellement, les Soeurs de la Sainte Famille travaillent à Idiofa, à Laba Lakas, à Ngoso, à Banda, à Ngashi et à Kinshasa. Cette congrégation a la particularité de regrouper les séculiers

consacrés et les séculières consacrées, les associés dont les laïcs, les prêtres et les religieuses. Comme les Salésiennes, elles s'occupent de l'enseignement, du service médical, de la pastorale directe dans les villages, de la catéchèse et des filles désœuvrées. Au Congo-Zaïre, le premier conseil mixte fonctionne depuis 1995, avec Agueda comme Déléguée et trois conseillères : Rosario, Mufogoto Georgine et Mundele Yvette, les toutes premières congolo-zairoises à assumer une telle responsabilité. Est-ce un vrai décollage structurel? On est porté à le croire en regard des événements de février 1990, lors du retour précipité des européennes chez elles. Laissées à elles-mêmes, les religieuses congolaises paraissaient quelque peu désemparées à cause de leur inexpérience et leur impréparation aux différentes responsabilités.

4.2.3 Les Soeurs de l'Institut Reine des Apôtres

Il s'agit précisément de la " fédération pour les missions " issue de la fusion de trois congrégations diocésaines : les soeurs Maricoles de Bruges, fondées par Anna Guttemans [1663-1763], les soeurs Maricoles de Staden et les soeurs de Notre-Dame-de-West Rozebeke [Flandre occidentale] en Belgique. Les soeurs Maricoles de Bruges sont entrées au Congo-Belge en août 1958. Après Mateko et Mutoy, elles durent déménager pour Mokala à la rébellion muléliste. Mais avant la même rébellion, elles ont travaillé également à Mwembe au Kasai occidental jusqu'au meurtre du père Rommens en 1972. Très récemment, à cause de la *zairianisation*, les soeurs Borgia de Mateko et Ludovika de Mokala sont rentrées définitivement en Belgique¹¹².

Leur charisme est "vivre une vie intérieure en esprit du Carmel thérésien (sainte Thérèse d'Avila); vivre dans la cellule du coeur et travailler de ses propres mains. Au lendemain de la Révolution Française, elles s'occupaient principalement de l'enseignement et du soin des orphelins et de vieillards. Mais actuellement, elles pratiquent les mêmes activités que les congrégations susmentionnées, notamment dans la région de Mateko, Mokala et de Mutoy. Bien qu'elles ne recrutent pas directement des candidates pour leur institut, elles orientent plutôt les filles dans les différentes congrégations.

¹¹² Nous avons recueilli ces éléments à Bruges (Belgique), le 16 juillet 1994.

4.2.4 Les Soeurs de la Compagnie missionnaire du Sacré-Coeur

Cette congrégation fut fondée en 1941 à Madrid [Espagne] par la sœur Pilar Navarro, ancienne missionnaire en Amérique du Sud. Au départ, elle avait réuni quelques jeunes filles dans le but de se consacrer au Sacré-Coeur de Jésus, pour l'extension de l'Église, là où elle n'est pas encore bien établie. Un an plus tard, soit en mai 1942, l'Église reconnut alors le groupe sous sa dénomination actuelle. Son objectif principal est d'« annoncer le Christ là où il n'est pas bien connu. En outre, la congrégation vise également la libération intégrale de l'être humain, surtout les pauvres à évangéliser. »

Après avoir travaillé à Intshwem, elles sont parties à Mwilambongo et à Koshibanda après la rébellion muléliste. Ayant cédé Mwilambongo aux Salésiennes, elles se sont installées à Matshi avant de se rendre finalement à Banga-Banneux au Kasai occidental. Elles s'intéressent peu à l'enseignement, mais font le même travail que les autres congrégations. Toutefois, le diocèse a toujours déploré leur manque d'ardeur à recruter les filles congolaises au sein de cette congrégation dont la promotion féminine est un des objectifs majeurs.

4.2.5 Les Soeurs de Marie au Kwango

Mgr Henri Van Schingen (s.j.) en fut le fondateur alors qu'il était encore Vicaire Apostolique du Kwango, le 12 juillet 1937. La congrégation reçut l'approbation canonique le 28 décembre de la même année. Au départ, les trois premières novices furent formées à Banningville [Bandundu] par la sœur Hubertine des soeurs de la Charité de Namur. Par la suite, son fondateur décida son transfert à Leverville [Soa] dans le vicariat de Kikwit. La sœur Saint Paul des soeurs de Sainte Marie de Namur en fut désignée la nouvelle maîtresse des novices. En 1959, les soeurs de Marie éliront leur première Mère générale d'origine congolaise. Le but de cette congrégation est de « travailler pour que Dieu soit connu et aimé dans notre monde. » Aussi les religieuses se consacrent-elles au salut des âmes par le travail manuel, l'enseignement, les soins aux malades, aux orphelins, aux vieillards et collaborent au développement national. La formation des filles est parmi leurs priorités y compris leur promotion ou leur émancipation face

aux traditions ancestrales qui les oppriment souvent.

Frappé par l'ignorance des filles noires, le fondateur voulut coopérer à la rédemption du Christ en favorisant l'éducation des filles dans le sillage de la Vierge Marie¹¹³.

4.2.6 Quelques observations

Les conditions d'admission des filles diffèrent d'une congrégation à une autre, ce qui complique davantage le discernement et la sélection des candidates. En plus, la tradition ancestrale reste encore un frein à l'engagement généreux des filles congolaises même si le nombre a beaucoup augmenté au diocèse d'Idiofa. Par ailleurs, les supérieures déplorent souvent un certain infantilisme psychologique chez les congolaises qui entrent en religion. Choyées, les filles qui entrent dans les congrégations internationales risquent de vivre comme des éternelles assistées alors que l'heure appelle un éveil et une conscience aiguë des divers enjeux. Il serait souhaitable que les supérieures favorisent des échanges et des réunions annuelles afin de permettre aux religieuses zaïroises de mieux réfléchir sur leur appartenance (origine) africaine et surtout sur la vie consacrée dans l'Afrique en crise.

Les soeurs de Marie au Kwango forment une congrégation interdiocésaine, laquelle vit la mentalité du pays et également sa pauvreté car elle ne subsiste que grâce à ses propres efforts. Ces religieuses travaillent présentement dans les diocèses de Kikwit et d'Idiofa. Pour le diocèse d'Idiofa, elles travaillent à Idiofa, Koshibanda, Mapangu, Mateko et bientôt à Mokala. À notre avis, dans le cadre d'une Église locale, il conviendrait mieux d'avoir une province autonome pour les soeurs de Marie au Kwango au diocèse d'Idiofa, autrement, ces religieuses vivront quasiment ce que les prêtres séculiers ont enduré face aux Oblats.

5. La place du laïc

Depuis 1961, la promotion du laïc préoccupait les évêques du Congo-Belge en vue de l'associer à la mission de l'Église. Cette option allait de pair avec la formation des communautés ecclésiales vivantes [CEV] car ce sont des laïcs qui les dirigent. Notons, d'ores et déjà, que

¹¹³ On peut lire la soeur Sabine Zara-Zara dans *Pour une "refondation" évangélique des instituts religieux autochtones féminins dans le contexte africain : le cas du Zaïre*, Thèse de doctorat en Philosophie et en Théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 1995, 438p.

l'épiscopat congolais était en majorité européen avant Vatican II, sauf à Kisantu, Lwebo et Léopoldville [Kinshasa]. On devine sans peine sa détermination à africaniser l'église congolaise peu après l'érection de la hiérarchie au pays :

À cet effet, indique le cardinal Malula, l'épiscopat a opté pour un double objectif : la création des Communautés ecclésiales vivantes (CEV qui permettent à l'Église particulière de se manifester à la fois comme Église-communion missionnaire et authentiquement africaine et la promotion du laïcat qui vise une participation plus grande et plus active à la vie et à la mission de l'Église. Cette participation a été actualisée, notamment par l'institution des ministères non ordonnés : ministère de la présidence de la communauté, ministère de la parole (catéchèse), ministère de la consolation (malades, mourants, prisonniers), ministère de la famille, ministère des bénédictions¹¹⁴.

5.1 La promotion du laïcat au diocèse d'Idiofa

Au diocèse d'Idiofa, Mgr Toussaint avait attendu six ans pour penser à la formation d'un laïcat adulte auquel il confierait la catéchèse en priorité. À l'issue de deux ans, ces animateurs pastoraux assuraient une animation intégrale aussi bien pour les jeunes que pour les adultes¹¹⁵. Au Congo-Zaïre, comme l'archidiocèse de Kinshasa, le diocèse d'Idiofa accorde une place de choix à l'animation pastorale des laïcs engagés face à un clergé autoritaire.

À l'archidiocèse de Kinshasa, certains laïcs appelés "bakambi" dirigeaient des paroisses avec des prêtres modérateurs comme collaborateurs tout en gardant leurs emplois ici et là. Mais, au diocèse d'Idiofa, ces laïcs travaillent entièrement en paroisse. Au Synode romain de 1987 sur les laïcs, le cardinal Daneels de Belgique avait eu des échanges vifs à ce sujet avec le cardinal Malula du Congo-Zaïre. Ce qui obligea le cardinal congolais à préciser sa conception quelques jours plus tard¹¹⁶. En dépit de toutes ces innovations à Kinshasa, le prêtre demeure toujours l'animateur spirituel de toute la communauté¹¹⁷, car les chrétiens se confient plus au clergé.

¹¹⁴ MALULA, Joseph-Albert (card.), " Exprimer le mystère chrétien selon le génie africain", dans *DC*. 1965 (1988), p. 650. Voir aussi MONSENGWO, Pasynia, Laurent (Mgr), *Préface*, dans UGEUX, Bernard, *Les petites communautés chrétiennes. Le cas du Zaïre...*, p. 9.

¹¹⁵ Voir précisément à ce sujet, MUSHIETE OPWES, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes (CEV)...*, p. 17.

¹¹⁶ Consulter CHEZA, Maurice et al., *Les évêques d'Afrique parlent 1969-1991*, Paris, Centurion, 1993, p. 105. On pourra consulter aussi *DC*. 1951 (1987), pp. 1101-1102 sur la position innovatrice du cardinal Malula et *DC*.1952 (1987), p. 1166 sur la réticence du cardinal Daneels.

¹¹⁷ MATENKADI FINIFINI, " L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisses (bakambi) au Zaïre : histoire et perspectives", dans *SC* 28 (1994), pp. 155-166; MOSANGO MPUTU, Philippe, " L'apostolat des ministres laïcs au Zaïre ", dans *La foi et le temps*. Revue des diocèses francophones de Belgique 6, (1993), pp. 551-558.

L'avènement de Mgr Biletsi à la tête du diocèse d'Idiofa, en 1970, a favorisé davantage l'éclosion de l'apostolat laïc. Plusieurs enseignants furent envoyés en formation à Kinshasa; ils furent pris totalement en charge par le diocèse avec leur famille. À une époque où le cours de religion était supprimé au Congo-Zaïre, les animateurs pastoraux s'occupaient de CEV à travers la méthode dite "conscientisation". Pour le diocèse d'Idiofa, ce fut une grâce de Dieu que d'avoir déjà des laïcs très engagés à la cause du Christ, ce qui n'est pas pourtant une innovation locale. Partie prenante de l'Église locale d'Idiofa, les laïcs ont vite compris qu'ils devaient agir comme le levain dans la pâte de par leur baptême et leur confirmation. Les nombreuses visites dans les villages, la préparation des fidèles aux sacrements, voilà qui a constitué le travail essentiel des animateurs pastoraux au diocèse d'Idiofa.

Toutes ces responsabilités appellent des efforts pour redynamiser l'apostolat des animateurs pastoraux au diocèse d'Idiofa : élaborer des statuts clairs, en recourant à une équipe chevronnée d'animateurs et de prêtres afin d'avaliser les propositions des animateurs; créer des structures de sorte que le rassembleur, responsable des animateurs, puisse être, par ricochet, encadreur des catéchistes, ces bénévoles qui se dépensent beaucoup pour la vitalité des CEV; rappeler aux animateurs qu'ils ne sont pas des prêtres même s'ils ont reçu le mandat de l'évêque; et que par conséquent, ils ne constituent pas non plus une classe intermédiaire entre le clergé et les autres laïcs¹¹⁸; affecter plusieurs animateurs pastoraux dans l'enseignement primaire et secondaire en qualité de professeurs de religion ou de morale dans les écoles catholiques; planifier le recyclage des animateurs pastoraux en Europe, quitte à prévoir une prime pour compléter leur rémunération; assurer un mécanisme de contrôle des animateurs pastoraux car plusieurs risquent de tomber dans l'oisiveté et enfin, souligner la nécessaire collaboration entre le clergé et les animateurs pastoraux.

La formation de ces animateurs laïcs mérite une attention particulière de façon à éviter le favoritisme. Le prêtre responsable ne pourrait-il pas être consulté avant leur recyclage éventuel en dehors du pays? Il en va de même des fonds qui leur sont alloués et que l'éconamat diocésain gère; pour éviter toute anarchie, le prêtre responsable devrait pouvoir les gérer, quitte à en rendre compte à l'évêque et au conseil pour les affaires économiques [CAE]. Bien compris et assurés de l'appui du clergé, les animateurs pastoraux peuvent rendre d'énormes services en

¹¹⁸ Pour plusieurs prêtres, les Animateurs pastoraux coûtent beaucoup plus cher que les prêtres au diocèse d'Idiofa. Il est urgent de proposer des déplacements innovateurs pour l'avenir.

paroisse. Faut-il que les animateurs pastoraux choisissent eux-mêmes leur rassembleur? La fonction du rassembleur n'est définie nulle part dans les statuts diocésains, ce qui laisse beaucoup de place à l'improvisation. Tout ce que l'on sait, c'est que chaque trimestre, il organise une session pour les animateurs pastoraux.

Tant que les prêtres et les animateurs pastoraux n'auront pas créé un climat de cordialité, la pastorale diocésaine en souffrira. Accepter les différences dans la conception du travail et les attributions revient également à bâtir la communion au nom de convictions religieuses. Quant à lui, l'évêché appliquera aussi le principe de représentativité pour admettre les animateurs pastoraux comme pour les grands séminaristes. À l'aube du troisième millénaire, l'Église locale d'Idiofa a tout intérêt à établir des critères équitables pour mieux gérer les animateurs pastoraux et sans une politique avisée, la pastorale diocésaine sera bâclée. Le Synode africain y a prêté une attention particulière, car le rôle des laïcs n'est plus à démontrer dans l'Église post-conciliaire¹¹⁹. Pour cela, il est même souhaitable que l'évêché puisse organiser une réunion annuelle des doyens, par exemple, avec deux représentants des animateurs en présence de leur rassembleur.

5.2 Le conseil pastoral

On a vu que le conseil de pastorale n'existe pas comme tel au diocèse d'Idiofa. Cependant ses fonctions sont également assumées par le collège des consultants. Lors de "Journées Presbytérales" de juillet 1989 à Ifwanzondo, les jeunes prêtres ont été surpris d'apprendre qu'un tel conseil a déjà fonctionné au diocèse vers 1972. Mais on s'est demandé, à juste titre, pourquoi l'évêque n'a pas voulu le relancer après son mandat. Peu important les raisons, l'essentiel, c'est que d'une part, le diocèse d'Idiofa regorge de prêtres capables de le faire fonctionner convenablement; d'autre part, il dispose de canonistes prêts à se dévouer totalement pour la cause de ce diocèse. Prétendre que ce conseil n'a pu fonctionner à cause du jeune âge du clergé diocésain revient à maintenir certains avantages sociaux là où l'on s'est installé confortablement. Dans le même temps, cela dénote un esprit délibéré d'étouffer le zèle apostolique et le dynamisme de ces jeunes prêtres. Disons-le encore une fois, aucun prêtre dans l'Église n'est ordonné plein d'expérience, comme s'il avait exercé son ministère avant d'amorcer le ministère pastoral. Ce qui souligne, à certains égards, le hiatus qui existe entre

¹¹⁹ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*. Exhortation post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers 2 000, Kinshasa, Médiaspaul, 1995, pp. 102-103.

les dispositions canoniques et la réalité vécue dans les jeunes Églises, en l'occurrence, celles du Congo-Zaïre.

Au diocèse d'Idiofa, il est urgent de constituer un groupe de recherche en pastorale diocésaine, [GRPD] si le diocèse veut connaître les besoins, les problèmes et les préoccupations des diverses régions pastorales. Se fier exclusivement aux recherches personnelles revient à renoncer à se donner une vision globale de la question et un diagnostic rigoureux.

Par ailleurs, l'urgence d'une pastorale diversifiée¹²⁰ s'impose actuellement au diocèse pour essayer de relever des nombreux défis soulevés par le quotidien : la pastorale scolaire, la pastorale carcérale, la pastorale familiale, la pastorale sociale, la pastorale hospitalière et la pastorale des intellectuels. Dans ce sens, il reviendra alors au conseil diocésain de pastorale de proposer des innovations pastorales à l'évêque, lequel pourra programmer ce qu'il aura entériné sous forme de directives et orientations pastorales : le lancement pastoral de chaque année, le vade mecum [calendrier pastoral] de l'année, le feuillet biblique, les journées pastorales entre clergé et animateurs pastoraux, la création d'un centre pastoral diocésain et l'élaboration d'une minute pastorale¹²¹ dont l'objectif serait de provoquer une évaluation des gestes pastoraux mensuellement et de raviver la qualité des interventions pastorales. Il s'agit, au bout du compte, d'élaborer un guide de gestion pastorale pour un quinquennat, par exemple, sous l'œil vigilant de l'évêque.

6. Le combilim

Après la création du Développement Progrès Populaire [D.P.P.] ou encore la fusion des nombreuses initiatives de développement, le diocèse d'Idiofa a compris qu'il lui fallait commercialiser les différents produits agricoles. En plus, il était temps de planifier l'élevage et surtout d'encourager les villageois à augmenter leur production. Pour ce faire, une unité de traitement des divers produits s'avérait nécessaire et urgent au diocèse même. Voilà qui a motivé la création du Combilim à Mbeo où le père Michel Lenzen résidait déjà. Mais pour des raisons

¹²⁰ Consulter MBUKAMUNDELE MAKIMAN, Georges, " Pour une pastorale diversifiée ", dans *Prêtres Diocésains*, 1271 (1989), pp. 177-180.

¹²¹ Par *minute pastorale*, il s'agira d'une réflexion mensuelle sur un thème donné que le responsable du centre pastoral proposera à tous les prêtres afin de redynamiser leur formation théologique et pastorale. Ainsi cette minute pastorale pourrait servir de formation permante au diocèse d'Idiofa.

qui nous échappent, cette unité commerciale sera installée à Idiofa malgré les difficultés que le diocèse encourait. Et pourtant, le père Michel Lenzen avait déjà fixé un laboratoire chimique à Mbeo afin de faciliter aussi bien les recherches que les travaux futurs.

Au départ, le Combilim cherchait à combiner l'agriculture et l'élevage [bovin, porcin, volaille etc.], valoriser et commercialiser les produits agricoles comme le riz, le maïs, le manioc, l'arachide etc., favoriser l'auto-promotion dans les villages et organiser une unité de traitement des produits agricoles en collaboration avec les producteurs.

Au surplus, en tant qu'initiative diocésaine, le Combilim est vite devenu une entreprise privée de quelques individus parce que l'opinion publique ne connaissait pas ses statuts¹²². Par ailleurs, à la surprise générale, les anciens responsables du D.P.P. ont été transférés au Combilim, après déclin de ce grand service diocésain. Par conséquent, le Combilim n'a pu produire le résultat escompté car les producteurs avaient boudé la politique du bureau central d'Idiofa.

6.1 L'aperçu historique

Combilim est une abréviation du substantif « Combinat Agro-pastoral d'Ilim. » C'est aussi un vocable forgé à partir des initiales de quatre villages qui ont cédé le pâturage au diocèse Idzim, Insungu, Lungu et Musanga. Ce combinat visait l'intégration de l'agriculture et de l'élevage pour valoriser et surtout commercialiser les produits qui en découlent. En fait, le diocèse d'Idiofa n'est ni une région minière ni pétrolière. En plus, la désintégration de l'industrie huilière qui avait concentré ses activités vers le Nord du Congo-Zaïre, avait préoccupé le D.P.P.

Plus tard, l'Institut national des études agricoles condensées [INÉAC] du Kwilu a souligné l'importance de l'agriculture vivrière, notamment l'arachide, le millet, la courge et le voandzou. En effet, tout comme le riz, réservé aux femmes, ces produits étaient bourrés d'interdits dans la tradition ancestrale. À cela s'ajoutent le caféier et le palmier dont la culture est exclusivement pratiquée par les hommes. L'analyse effectuée en 1970 avait découvert l'existence

¹²² Nous reprenons en annexe les statuts du Combilim et autres textes utiles depuis sa création en 1976.

de 90% de sable, même en forêt dans la région d'Idiofa¹²³. Une étude plus poussée confirma la pauvreté du sol, constat déjà fait par le père Michel Lenzen qui était retourné en recyclage en Belgique en 1975. Le professeur Reish de l'université de Stuttgart [Allemagne Fédérale] apprécia ladite étude et la recommanda auprès de Misereor qui accepta de financer les fonds de démarrage.

Peu après, le Frère Paul Dequeker du Centre Interdiocésain fut chargé d'élaborer le plan du combinat, mais il n'y parvint que difficilement à cause de sa nouveauté. Habitué aux plans des églises, des écoles et des diverses habitations, il dut s'y atteler malgré lui. Dans le même temps, un effort juridique fut intensément déployé par : Mme Beyaert, conseiller juridique du Centre Interdiocésain, par Maître Goossens, scheidtiste, directeur d'un cabinet d'avocat et par le secrétaire de l'Association Nationale des Entreprises du Zaïre [ANEZA].

Étant donné que le Combilim n'est pas une société commerciale, ni une coopérative, on décida alors qu'il devienne une association sans but lucratif [ASBL]. En tant que tel, il essaiera de vendre certains produits à des prix abordables; il regroupera certaines coopératives et les primes de participation seront constituées par la suite. La plus-value économique qui sera dégagée de diverses activités sera répartie aux producteurs au prorata des quantités de produits fournis au combinat. En plus, les producteurs agricoles recevront également une prime afin de rentabiliser leur production, parfois sous forme de crédits agricoles ou de travaux d'amélioration de l'infrastructure. Le 30 avril 1976, une requête fut introduite pour obtenir la personnalité juridique, accordée par l'Ordonnance 76-224. Peu après, la direction générale des contributions du département des finances donna des précisions sur le caractère commercial du Combilim bien qu'étant une ASBL. C'est ainsi que le 4 mai 1981, elle écrivait précisément : « dès lors, les revenus dont bénéficie l'ASBL "Combinat Agro-pastoral" sont exemptés de la contribution professionnelle, de la contribution réelle et ne sont pas à soumettre à la contribution sur le chiffre d'affaire. » Le 1er novembre de la même année, l'Ordonnance fut promulguée dans le Journal officiel de la Présidence du Congo-Zaïre. Mais les statuts ne purent paraître que le 1er juillet 1984. De là, il ressortait clairement que l'ASBL Combilim était une filiale du diocèse d'Idiofa et devait collaborer avec le D.P.P. L'évêque est et reste le représentant légal des deux œuvres

¹²³

Pour avoir effectué des telles recherches, le père Michel Lenzen favorisait Mbeo aux dépens d'Idiofa. C'est probablement pour cette raison qu'il est reparti définitivement en Belgique pour enfin installer le combinat à Idiofa.

diocésaines. Le Combilim a été érigé à 3 km de l'évêché d'Idiofa et le Fr. Hugo Van den Broeck entreprit les travaux de construction en 1981.

6.2 L'organigramme et le fonctionnement du combilim

Le conseil d'administration est secondé par le comité de gestion et par la direction dont la comptabilité, le personnel, le secrétariat administratif, la vérification comptable, la surveillance et la caisse. Tandis que les services principaux sont constitués de la commercialisation, de la technique, en l'occurrence, le garage, la turbine et le transport, la menuiserie, l'élevage et la représentation de Kinshasa.

Au plan financier, le combilim fonctionne en favorisant la rentabilité de ses divers secteurs de production. Cela va des véhicules de transport en passant par l'élevage bovin, l'élevage porcin et l'agriculture. Cependant le Conseil d'administration est dirigé par l'évêque, le représentant légal ou son délégué. Ses services de base sont le service d'administration, la comptabilité, la surveillance et le secrétariat, le service commercial et le service de menuiserie; les services techniques et des transports. La représentation de Kinshasa-Funa s'occupe spécialement de la publicité et du marketing du Combilim.

On sait que la situation du Congo-Zaïre est marquée par l'environnement économique assez détérioré : augmentation des prix, fluctuation de la monnaie nationale, sensible augmentation des salaires des travailleurs depuis 1993, difficultés à financer la campagne agricole 1993-1994 . On pourrait ajouter le conflit entre les producteurs agricoles et le bureau central du Combilim.

Tous ces problèmes indiquent la difficulté pour le Combilim de servir autre chose que les intérêts individuels des responsables comme une entreprise privée ou les intérêts purement ethniques. En réalité, plusieurs agents du Combilim ont largement bénéficié de retombées économiques du Combilim et non le diocèse d'Idiofa en tant que tel.

Depuis février 1990, l'élevage du D.P.P. a été autonomisé afin de mieux le rentabiliser.

Pour les évaluateurs, mandatés du Centre Interdiocésain à Kinshasa, plusieurs causes justifiaient un tel palliatif. Ils notent surtout la lourdeur bureaucratique au D.P.P., la centralisation excessive du vieillissement et la sous-qualification du personnel, la politique d'implantation et de gestion d'équipements, le fait que ce champ d'activités était très vaste et échappait au suivi, l'absence d'une préoccupation pour la promotion féminine¹²⁴.

Il faut ajouter également le manque d'ouverture aux expériences menées dans les autres régions du pays, l'impréparation des jeunes filles et des garçons à l'action du D.P.P., la méfiance croissante des masses villageoise et l'apparition des nouvelles relations de pouvoir au lieu du service attendu. Ce secteur qui, jadis, constituait le poumon du D.P.P. a été confié aux anciens responsables comme ce fut le cas pour le Combilim. Selon les dernières données recueillies en 1995, sur 1000 vaches, 600 ont été vendues entre 1992 et juin 1995. En outre, le nombre est descendu à 120 vaches en juin 1996. Curieusement la promotion de la femme rurale (PROFER) qui dépend de ce service demeure sans financement depuis plusieurs années.

De ce qui précède, il ressort clairement que le diocèse d'Idiofa devra opérer des déplacements pour redynamiser ce secteur vital. Autrement, il sera décrié davantage par les organismes occidentaux, ce qui compromettra encore sa santé financière. Le Combilim étant une initiative diocésaine, devra servir les intérêts du diocèse plutôt que des intérêts partisans.

La politique de tout contrôler à l'évêché a créé beaucoup de malaise dans les divers coins du diocèse d'Idiofa. Car, non seulement la région a bénéficié de retombées économiques du D.P.P.-Combilim, mais aussi et surtout, la politique générale ne plaisait pas à la population. Dans des engagements des cadres, le principe de la représentativité a trop souvent été oublié. Bien plus, alors que depuis longtemps, le clergé diocésain avait suggéré la nomination d'un prêtre séculier à la tête du D.P.P., puis du Combilim, un seul père oblat contrôlait tout. On devine sans peine la réaction des nombreux prêtres séculiers. On peut penser que le D.P.P.-Combilim aurait mieux pu sauver la situation économique-financière du diocèse d'Idiofa. Les nombreux reproches¹²⁵ faits au D.P.P. concernent le manque de planification systématique, la

¹²⁴ D'après notre entrevue avec Marie Ngabo à Kinshasa, le 29 mars 1995, ce secteur de vie a toujours été négligé au D.P.P. Pour preuve, plusieurs régions du diocèse d'Idiofa n'ont jamais eu de centres sociaux. En outre, les maîtresses de centres sociaux sont mal rémunérées, ce qui n'encourage guère leur rendement au milieu de la population paysanne.

¹²⁵ D'après une mission d'enquête effectuée par le Dr Makwala ma Mavambu, le Dr Félix Zu Löwenstein, Mme Lenoir Mimy et Mme Frances M. Von Massow au nom de Misereor entre janvier et février 1990, il s'avérait

centralisation excessive des activités, l'absence de contrôle et le suivi dans le fonctionnement général, le manque de courage prophétique en vue des changements et la sélection partisane des cadres qualifiés.

Tout cela engendra la création des nouveaux mouvements coopératifs dont voici l'ordre chronologique de fondation : la coopérative agricole de Kilembe [Caki] avec l'abbé Justin Shinda en 1978-1980 pour le Sud du diocèse; l'organisation des producteurs du café [OPC] à Mangaï I avec l'abbé Valère Bangabanga [1980] pour le Nord du diocèse; le centre Bresciano de Banga-Banneux [CBB] sous l'impulsion de l'abbé Faustin Mapwar en 1985 pour l'est du diocèse; l'organisation des producteurs agricoles [OPA] à Mangaï avec l'abbé Valère Bangabanga en 1989 pour le Nord du diocèse; l'Association pour le développement polyvalent d'Ipamu [ADEPI] du Nord-Est en 1989 grâce aux efforts du préfet Itor Dur.

6.3 Le bureau diocésain des œuvres médicales

Ce bureau fut créé à la fin de l'année 1990 et il est devenu opérationnel au début de 1991 avec le Fr. Placide Luna, un Oblat, comme premier directeur. Son siège était établi à Idiofa et ne comptait que deux membres, en l'occurrence le directeur et Marcel Gayembe, son secrétaire. Néanmoins son fonctionnement dépendait de contributions des diverses formations médicales affiliées au bureau diocésain des œuvres médicales [BDOM]. On devine les difficultés éventuelles d'une telle politique. Pourtant, son rôle principal est on ne peut plus clair, à savoir :

[...] faire appliquer les décisions du diocèse en matière de santé, planifier les actions de santé du diocèse, animer, promouvoir, coordonner et superviser les services diocésains de santé (formations médicales, planification familiale naturelle, I.T.M., dépôt pharmaceutique diocésain etc.); étudier les possibilités de l'action médicale diocésaine et les conditions concrètes de son exercice; rechercher des solutions les plus simples, efficaces et les mieux adaptées aux problèmes de santé dans le diocèse; assurer la supervision, le suivi, le contrôle et l'évaluation des services médicaux diocésains; assurer les relations administratives et celles de la zone de santé; assurer la liaison entre les institutions diocésaines de santé et le bureau des œuvres médicales catholiques nationales; enfin, étudier les dossiers des candidats-cadres à l'engagement et les soumettre à l'Évêque¹²⁶.

En sa qualité de représentant légal, c'est l'évêque qui définit la politique générale des institutions médicales diocésaines. Cependant, à l'instar des autres secteurs de la vie diocésaine,

urgent de vite détacher les troupes de l'administration centrale du D.P.P.

il n'existe aucune planification ni de cadres autour de l'évêque pour mieux l'aider. Tout est organisé par son secrétariat secondé par quelques conseillers informels. Là encore, les comités de gestion des hôpitaux et des centres de santé travaillent de façon d'autant plus isolée que le diocèse ne fournit aucun cadre compétent de son choix pour le représenter. Par conséquent, le fonctionnement de toutes ces institutions médicales échappe factuellement aussi au contrôle du diocèse. Les médecins semblent devenus des propriétaires des hôpitaux. On déplore aussi la quasi absence d'esprit pastoral dans ces formations médicales. Aucune contribution financière n'est apportée au diocèse et on y développe des politiques autonomes de planification familiale naturelle [PFN]. Par ailleurs, la mise sur pied d'un conseil médical et d'un comité aviseur semble alourdir davantage les structures mêmes du fonctionnement au sein du BDOM.

Le conseil médical est constitué du directeur du BDOM, du responsable du dépôt pharmaceutique, du responsable de la PFN, d'un médecin chef de zone de santé, d'un médecin directeur d'un hôpital général de référence, d'un infirmier ou d'une infirmière de la zone de santé et d'un infirmier ou d'une infirmière d'un hôpital, tout comme pour un centre de santé (dispensaire) et deux gestionnaires. Le comité aviseur, de son côté, est composé de l'économiste diocésain, du directeur du BDOM, du responsable de la pharmacie, d'un médecin et d'une religieuse¹²⁷.

En réalité, le diocèse a créé plusieurs hôpitaux et centres de santé. Cependant pour les centres de santé, c'est la population elle-même qui se prend en charge par la construction des bâtiments, par le paiement des soins, par la prise en charge des agents de la santé et par la composition des diverses commissions de santé.

Signalons en passant qu'il existe deux types de centres de santé, ceux qui sont la propriété de la population mais fonctionnent sous la tutelle diocésaine et ceux du diocèse proprement dit. Au total, le BDOM supervise une centaine des centres de santé et des maternités au diocèse d'Idiofa. Quant aux hôpitaux, en voici la création selon l'ordre chronologique : Ipamu en 1958, Mokala en 1973, Koshibanda en 1984, Mikope en 1985, Kilembe en 1986, Kimputu en 1992, Idiofa obtenu de l'état congolais en 1995, Mateko est devenu opérationnel

¹²⁷ *Rapport de la session " Église Catholique d'Idiofa et la Santé de sa population ", Idiofa, 22-25 janvier 1995, pp. 23-24.*

depuis 1997 et le Centre Chirurgical de Kalo [CCK] en 1998.

En général, les problèmes cruciaux rencontrés au diocèse d'Idiofa sont de trois ordres complémentaires : la mortalité due à la malaria, la tuberculose, le sida, le diabète et la malnutrition d'une part; le manque des matériels de laboratoire appropriés et la faible formation du personnel de techniciens de santé y compris des pharmaciens, d'autre part. En 1995, le diocèse d'Idiofa desservait, dans ses formations médicales, presque un million d'habitants dont 60% sont catholiques. Mais on déplore le fait que le dépôt pharmaceutique soit l'unique source de production du BDOM, les autres institutions étant déficitaires.

7. La période de transition : du 5 novembre 1994 au 27 octobre 1997

La situation actuelle au diocèse d'Idiofa découle logiquement de la démission de Mgr Biletsi le 4 novembre 1994 à Nto-Luzingu (Idiofa). Pour mieux comprendre le diocèse d'Idiofa, nous aborderons successivement les conditions de la démission de Mgr Biletsi et l'élection de l'Administrateur diocésain.

7.1 La démission de Mgr Biletsi

En 1994, le Saint-Siège promulguait le canon 401 &1-2 : « L'Évêque diocésain qui, pour une raison de santé ou pour toute autre cause grave, ne pourrait plus remplir convenablement son office, est instamment prié de présenter la renonciation à cet office. » Mgr Biletsi a lui-même annoncé sa démission lors de la réunion de la consulte diocésaine, tenue à Nto-Luzingu (Source de Vie) le 4 novembre 1994, soit tout juste avant la promulgation de ce canon. L'étonnement et la stupéfaction provoqués par une telle décision a plongé tout le diocèse dans un désarroi indescriptible. Le diocèse comptait encore sur la disponibilité de son pasteur âgé de soixante ans seulement. Par ailleurs, le clergé diocésain espérait appliquer les dispositions canoniques en vigueur depuis 1989 mais dont l'application était ralentie par la situation politico-sociale du pays. Une grande assemblée des prêtres diocésains avait d'ailleurs eu lieu à aux fins d'y réfléchir.

En démissionnant, Mgr Biletsi a laissé 127 prêtres diocésains, 34 Oblats, 18 séminaristes en théologie, 28 en philosophie, 6 en régence, 20 en propédeutique et 34 animateurs pastoraux. Le nombre des religieuses diocésaines peut être estimé à une vingtaine tandis que celles des congrégations internationales sont beaucoup plus nombreuses.

7.2 L'élection d'un Administrateur diocésain

Sitôt après avoir entendu Mgr Biletsi, le collège des consultants, connu à Idiofa sous l'appellation consulte diocésaine, confirma immédiatement à l'élection d'un administrateur diocésain. Une telle précipitation dénote une ignorance des dispositions canoniques en vigueur dans l'Église ou encore une stratégie partisane dans le fonctionnement des organismes du diocèse d'Idiofa. En fait, il y eut trois vices de procédure : le premier a trait au rôle du Vicaire général ou du Vicaire épiscopal : « le pouvoir du Vicaire général et du Vicaire épiscopal expire à la fin de la durée du mandat, pour celui-ci, par renonciation, ainsi que, restant saufs les cann. 406 et 409, par l'éloignement signifié par l'Évêque diocésain, et à la vacance du siège épiscopal. Lorsque la charge de l'Évêque diocésain est suspendue, le pouvoir du Vicaire général et du Vicaire épiscopal est suspendu, à moins qu'ils ne soient revêtus de la dignité épiscopale¹²⁸. » Or, l'Administrateur diocésain était Vicaire général de Mgr Biletsi depuis Pâques 1994 soit quelques mois avant sa démission.

Le deuxième vice de procédure concerne le délai qui sépare la démission d'un évêque et l'élection d'un administrateur : « dans les huit jours qui suivent la réception de la nouvelle de la vacance du siège épiscopal, l'Administrateur diocésain, c'est-à-dire celui qui gouvernera provisoirement le diocèse, doit être élu par le Collège des consultants, restant saufs les dispositions du can. 502, &3¹²⁹. »

Le troisième vice renvoie aux canons 168-178 concernant l'élection même d'un Administrateur diocésain. En effet, tout a été fait et décidé sur place aux dépens du clergé diocésain qui, au moins une fois dans son histoire, pouvait se prononcer sur son responsable. Mgr Bossart avait désigné le père René Toussaint comme Délégué vicarial entre 1956 et 1958. Mgr Toussaint avait laissé Mgr Biletsi comme son successeur et Mgr Biletsi a proposé l'abbé

¹²⁸ C. 481 & 1 -2.

¹²⁹ C. 421 &1.

Tshidima Séraphin au collège des consultants, comme Administrateur du diocèse d'Idiofa. Dans cette optique, les évêques de la province de Bandundu auraient pu intervenir en recourant au canon 421 &2 pour apaiser l'opinion diocésaine. Mais, rien de tel n'a été fait. « Si, pour une raison quelconque, l'Administrateur diocésain n'a pas été légitimement élu dans le temps prescrit, sa désignation est dévolue au Métropolitain, et si c'est l'Église métropolitaine qui est vacante, ou si l'Église métropolitaine et l'Église suffragante le sont en même temps, la désignation est dévolue à l'Évêque suffragant le plus ancien de promotion¹³⁰. »

De toute façon, la phase de transition ne satisfait pas les attentes du clergé diocésain en quête de transformations profondes et véritables. Pour ce dernier, l'administrateur diocésain a redouté de convoquer le presbyterium et préféré gouverner le diocèse avec une poignée de conseillers comme ses prédécesseurs. Pour plus de détails sur ces insatisfactions, on peut citer : la formation d'un Audit, en janvier 1995¹³¹, la réunion tenue à Kinshasa, en juin 1995, sur la survie du Combilim, la session des curés de paroisse, en janvier 1996, sur la gestion, la modification des obédiences en 1995-1996 pour certaines paroisses, les nombreuses promesses aux différents prêtres, les notes de crédits anarchiques envoyés à Ndolo [Kinshasa], le manque de transparence sur les finances diocésaines, l'absentéisme en paroisse, la formation des constellations ethniques et l'assemblée presbytérale en août 1996.

Bref, la crise de confiance entre le clergé diocésain et l'Administrateur diocésain a perduré. Par la suite, la nomination d'un évêque religieux au diocèse d'Idiofa a semblé constituer un véritable désaveu pour le clergé séculier toujours déchiré par ses tensions tribales.

Conclusion

Le diocèse d'Idiofa est une Église locale, pleine d'avenir, car il dispose de plusieurs atouts non négligeables tant en ressources humaines qu'en potentialités matérielles. À l'inverse, deux obstacles majeurs font écran à son dynamisme interne, à savoir le tribalisme et la *mégestion*. Par ailleurs, avec un clergé relativement jeune, des laïcs engagés dans les différents secteurs de la vie diocésaine, quelques déplacements suffiraient pour mieux entrer dans le troisième millénaire. Pour ce faire, sans un discernement attentif et une sélection rigoureuse, on risque de manquer

¹³⁰ C.421 &2.

¹³¹ Nous reproduirons le texte intégral de cet Audit en annexe.

aux devoirs que l'Église octroie à un diocèse.

Bien plus, la non-application des dispositions canoniques compromet davantage l'avenir de ce diocèse. L'absence d'un budget prévisionnel complique la vie du clergé. Sans un nouveau système de mandat et de contrôle dans les divers services, l'avenir reste inévitablement sombre. C'est ici que les dispositions canoniques peuvent être mises à profit pour redynamiser le fonctionnement général de tous les services diocésains. Sinon, à la longue, le maintien de la situation aura des répercussions très néfastes dans la gestion des agents pastoraux.

En plus de la floraison des vocations masculines, la liturgie est le second domaine où la vitalité se fait remarquer. Au Congo-Zaïre, l'influence de la liturgie en provenance d'Idiofa est tellement grande qu'elle fait la grande fierté de ses ressortissants. Ses chants diocésains sont très appréciés partout au pays.

Avec quelques atouts comme le Développement Progrès Populaire [D.P.P.], le Combilim, les troupes centraux et diocésains, les hôpitaux, la pharmacie diocésaine, l'éveil d'un laïcat engagé, un clergé jeune et dynamique etc., la crise actuelle pourrait être surmontée. Mais le tribalisme, le favoritisme, la lutte d'influence dans le clergé, l'absence de planification, le poids trop important des congrégations religieuses et l'injustice distributive ont beaucoup contribué à la décadence du diocèse d'Idiofa. Par ailleurs, comme nous l'avons relevé ci-haut, au lieu d'aider l'évêque à mieux gérer le diocèse d'Idiofa, les notables ont tendance plutôt de lui conseiller le contraire. Plus étonnant encore, malgré les nombreuses recommandations du CAE et même de la commission pour le clergé et le séminaire, l'économat diocésain continue de tourner comme par le passé. On lui reproche son manque de rigueur et de transparence dans la gestion des affaires cléricales. Et pourtant, le clergé diocésain avait décidé que personne ne puisse engager les biens ou finances du diocèse dans des entreprises quelconques; élaborer des prévisions budgétaires à partir de recettes; le transport fluvial sans le CAE.

Un tel esprit crée inéluctablement un malaise dans le clergé diocésain, car ni le principe de représentativité, ni le savoir-faire ou la compétence ne sont pris en compte pour prévenir les tensions géopolitiques ou intergénérationnelles. Sans la mise en application des dispositions

canoniques, le diocèse d'Idiofa ne pourra pas connaître un véritable décollage malgré les nombreux atouts dont il dispose. Ainsi donc, on est en droit de se demander s'il ne faut pas, d'ores et déjà, penser à un *droit ecclésiastique* propre à l'Afrique en regard quotidien de la vie de l'Église.

BR
20.5
UL
2000
M1939
2

MPIMPA FIAMBA NESTOR

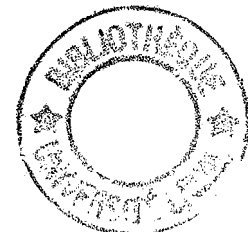
L'ÉMERGENCE D'UNE ÉGLISE LOCALE AU DIOCÈSE D'IDIOFA
AU CONGO-ZAÏRE

TOME II

Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

AOÛT 2000



CHAPITRE CINQUIÈME

DE L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE À UNE ECCLÉSIOLOGIE RENOUVELÉE

Nous soulignerons dans ce chapitre la distorsion qui persiste entre les directives pontificales et la pratique missionnaire sur le terrain africain. Car une telle situation contribue aussi à la stagnation des Églises d'Afrique subsaharienne. Partant d'un certain nombre de concepts nécessaires à la compréhension de la notion d'Église locale, nous allons faire ressortir l'enseignement traditionnel de l'Église qui a jalonné toute l'histoire missionnaire. Ce qui nous aidera à ressortir davantage les enjeux ecclésiologique, économique, politique et culturel dans une Afrique en proie à de nombreux problèmes. De cette manière, nous pourrons souligner la fin de l'épopée missionnaire en promouvant une ecclésiologie de communion dans une Église-famille tout en nous arrêtant sur la volonté affichée d'une autonomie relative. Car la nouvelle évangélisation sera essentiellement l'oeuvre des acteurs autochtones avec la contribution des missionnaires occidentaux. Autrement, ce sera un mimétisme chronique avec toutes les conséquences que l'on sait.

Pour parvenir à nos fins, nous exposerons succinctement l'enseignement pontifical; ensuite, nous retracerons, à grands traits, le Synode africain après quoi, nous aborderons tour à tour la nécessité d'une nouvelle ecclésiologie et l'inculturation comme une approche obligée pour l'Afrique contemporaine.

1. L'enseignement pontifical sur la mission

Dans les considérations qui suivent, nous donnerons les grandes lignes de l'enseignement des pontifes romains. On y lira toute la détermination d'étendre l'Église du Christ à travers le monde sans contrainte ni changements brusques. Dans un condensé admirable sur le pape Grégoire le Grand [+ 604], André Seumois écrit :

Ce Pape, dirigeant personnellement la pénétration missionnaire en Angleterre [...] communiqua d'intéressantes directives d'adaptations missionnaire : il ne fallait pas transplanter

en Angleterre les formes de vie ecclésiale, même liturgiques, alors en usage à Rome, mais on devait rassembler un choix de coutumes liturgiques tirées des usages de divers endroits en sorte de constituer une liturgie adaptée pour la nouvelle Église des Angles (Epist. 64, Lib. 11; PL 77,1187); on devait aussi conserver le plus possible les lieux traditionnels de culte ainsi que les temples païens tout en les christianisant (Epist. 76, Lib. 11; PL 77, 1215), et ne supprimer que progressivement les rites sacrificiels du paganisme tout en transformant le cérémonial de ces offrandes en sorte de les destiner franchement au culte du vrai Dieu; PL 77, 1215). Et ce n'était là dans la pensée de Grégoire, qu'un exemplaire à suivre dans la conduite générale à adopter en vue de l'autochtonisation de l'Église nouvelle à implanter chez les Angles¹.

À l'époque de la découverte du Nouveau Monde aux XV^e - XVI^e siècles, la connivence entre le Siège Apostolique et les puissances conquérantes était très flagrante. Dès la fondation de la Sacrée congrégation de la Propagation de la foi le 22 juin 1622, des mesures pour assurer la neutralité de ce jeune Dicastère par rapport aux monarchies furent prises. Sa position devint plus décisive lorsqu'en 1659, ce Dicastère envoya des directives aux trois vicaires apostoliques pour les missions d'Annan et de Chine, de Corée et de Tartarie. Ces directives fixaient non seulement la conduite à adopter au départ, au cours de la mission mais elle demandait aussi aux missionnaires de ne pas apporter l'Europe dans ces nouvelles régions mais seulement la foi au Christ tout en respectant les coutumes et usages des peuples à évangéliser. Trois siècles plus tard, la Propagation de la foi précisait encore ses consignes :

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. [...]. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens. Que sera - ce si, les ayant abrogées, vous cherchez à mettre à la place les mœurs de votre pays, introduites du dehors? Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer. Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne la mérite pas, s'il convient de ne pas la vanter à son de trompe comme font les flatteurs, vous aurez la prudence ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne condamner étourdiment ou avec excès. Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles, les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ils se laisseront déraciner insensiblement².

Cette instruction a souvent été considérée comme la grande charte missionnaire. Elle a permis à la Sacrée Congrégation - devenue Dicastère en 1967 - de résoudre les nombreux

¹ SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire. IV Eglise missionnaire et facteurs socio-culturels*, Rome, 1978, pp. 32-33.

² *Collectanae Sacrae Congregationis de Propaganda fide*, Rome, 1907, I., n. 135.

problèmes qui lui sont soumis. C'est le cas notamment pour la querelle autour des rites chinois et malabares³. Cette instruction, faut-il le rappeler, servait à donner une ligne directrice susceptible de mieux conduire la méthodologie missionnaire à travers les nouvelles régions à découvrir. De ce point de vue, l'incarnation de l'Évangile se fera mieux du dedans grâce à son propre dynamisme intrinsèque. Favoriser un clergé autochtone, c'est également assurer la stabilité de l'Église et souligner l'union essentielle entre chaque peuple et la mission du Christ. À ce sujet, Rétif écrira :

Par le moyen des prêtres du lieu, le Christ achève son incarnation, peut-on dire, son union étroite à la nature humaine. Il ne s'agit pas directement de l'union hypostatique, mais de ce qui en est la conséquence d'abord dans le Christ, secondairement dans ses prêtres. De même que le Christ a assumé une nature humaine pour que, en elle et par elle, il s'unisse et appartienne au genre humain, de même il s'attribue des prêtres, pour qu'en eux et par eux il s'unisse à tous les hommes pour leur salut. Ainsi se parfait en un sens la condition fraternelle et médiatrice du Verbe incarné, par le rassemblement, le groupement pastoral de ses propres brebis⁴.

Avec Pie VII, puis sous le pontificat de Grégoire XVI [2 février 1831-1er juin 1846], le même appel est demeuré d'importance. Pour ces papes, constituer des Églises autochtones est devenu le but primordial des missions à l'étranger. De fait, dans sa lettre *In supremo apostolatus*, du 3 décembre 1839, Grégoire XVI a non seulement condamné la traite des Noirs mais en a préconisé déjà la formation d'un clergé indigène partout où les missionnaires ouvraient des postes chrétiens⁵. Pourtant, en réalité, le fossé est grand entre les instructions du Siège Apostolique et la pratique missionnaire :

En retour, la distance qui sépare les instructions romaines de la pratique en terre de mission se traduit par un décalage entre la lettre et son application par les congrégations. La tendance de celles-ci à se refermer sur elles-mêmes agit comme un frein : ces forces d'inertie permettent de mesurer l'importance décisive des initiatives de Benoît XV et de Pie XI, qui ont marqué un tournant après la Grande Guerre : il s'agissait de détourner les instituts missionnaires d'un nationalisme, voire d'un triomphalisme contraires à l'avènement d'Églises locales majeures. Au cours du demi-siècle qui suit 1919, on assistera à un effort persévérant et remarquable de Rome pour briser l'inclination des catholiques à considérer la mission comme un état durable et non comme une transition ayant pour objet de mettre les nouvelles chrétientés en état de se prendre en charge elles-mêmes⁶.

³ Voir BERNARD-MAITRE, H., « La question des rites chinois et malabares », dans *Concilium*, 27 (1967), pp. 65-77.

⁴ RÉTIF, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris, Seuil, 1953, p. 106

⁵ LEVILLAIN, Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 968-773.

⁶ GADILLE, Jacques, « Rome et les missions », dans *2 000 ans de christianisme*, T. VIII (sous la dir. de Charles de La Roncière), (1976), pp. 48-49.

Cette vision missionnaire de Rome visait un double objectif : contrecarrer l'expansion des missions protestantes et acquérir des zones d'influence dans les terres de mission afin de suppléer l'isolement croissant du Siège apostolique.

Dans son encyclique *Neminem profecto* du 23 novembre 1845, le pape Grégoire XVI soulignait la nécessité d'avoir des prêtres hindous en Inde. Aussi suggéra-t-il que les circonscriptions ecclésiastiques et les séminaires soient multipliés; l'usage du latin ne serait plus obligatoire et les évêques pourraient se réunir à un rythme régulier⁷. Pour Grégoire XVI, l'urgence s'imposait d'elle-même :

[...] diviser les territoires en préparant l'institution de la hiérarchie et établir des évêques partout où cela est possible; recruter et former un clergé indigène et, pour ce faire, fonder des séminaires; conduire le clergé indigène jusqu'à l'épiscopat et l'y préparer en choisissant dans ses rangs des vicaires généraux; ne point traiter les prêtres indigènes en clergé auxiliaire, mais leur réserver les préséances, honneurs, offices et charges, comme aux Européens, à titre d'égal d'âge et de mérite; renoncer à la tradition de n'utiliser les autochtones que comme catéchistes, cependant très utiles, mais orienter les jeunes gens capables vers le sacerdoce; [...] ne se mêler en rien aux affaires politiques et profanes; sans négliger les oeuvres de piété et de bienfaisance, se consacrer avant tout à l'éducation des garçons et des filles par l'enseignement primaire et secondaire et se soucier de tout ce qui permet l'enracinement de la religion dans la société afin que les missions parviennent à y trouver les ressources matérielles qui, un jour ou l'autre, peuvent leur manquer de l'extérieur⁸.

Ce nouvel esprit inauguré par la Sacrée Congrégation permettra aux différents papes d'insister aussi bien sur la formation que sur la promotion du clergé autochtone. Pour ces papes, le clergé indigène est le mieux placé pour évangéliser le peuple dans la mesure où il connaît les fibres les plus profondes et intimes du terroir culturel.

Quant à lui, le pape Léon XIII institua les délégations apostoliques comme représentations diplomatiques de l'Église au sein des États souverains, de façon à permettre des relations entre Rome et les Églises de mission⁹. Par la suite, il souligna l'urgence de former soigneusement des prêtres indigènes qui connaissent mieux les langues et les coutumes que les missionnaires étrangers. À cela s'ajoute naturellement une certaine connivence entre les prêtres indigènes et leurs compatriotes sur plusieurs aspects de la vie pastorale. Ainsi que l'on peut lire dans son encyclique *Ad Orientis* du 24 juin 1893 :

7 GADILLE, Jacques, « Rome et les missions... », p. 54.

8 LESOURD, P., « Le réveil des missions : Grégoire XVI (1831-1846) », dans *Histoire universelle de l'Église catholique*, (sous la direction de Mgr S. Delacroix), T. 3 (1957), p. 71.

9 GADILLE, Jacques, « Rome et les missions... », p. 52.

En effet, le zèle des hommes apostoliques venus d'Europe rencontre beaucoup d'obstacles dont les plus grands sont l'ignorance de la langue du pays bien difficile à apprendre, la nouveauté des moeurs et des coutumes auxquelles on ne se fait, même après de longues années; aussi, le clergé européen reste-t-il dans ce pays, absolument à l'étranger (*in alieno loco*). Aussi, parce qu'une population se confie difficilement à des étrangers (*peregrini*), il est évident que des prêtres du pays produiront des fruits de salut beaucoup plus abondants. Ils ont les goûts, le caractère, les moeurs de la nation; ils savent quand il faut parler et quand il faut se taire, ils vivent Indiens parmi les Indiens sans éveiller de soupçons, avantage dont il est inutile de démontrer l'importance surtout pour les circonstances critiques¹⁰.

De son côté, le pape Benoît XV [Giacomo della chiesa, 3 septembre 1914 - 22 janvier 1922] rappelle d'abord que la mission de l'Église découle du Christ; ensuite des Apôtres auxquels il en avait confié la continuation temporelle. Mais avec le nombre sans cesse croissant des missions, il souligne la nécessité de former un clergé local. Il importe d'encadrer les jeunes gens qui aspirent au sacerdoce et non de favoriser un recrutement fortuit pour remplir les maisons de formation. Sans prêtres indigènes, une Église ne peut prétendre à sa maturité spirituelle et tout le développement des missions en dépend foncièrement. Dans *Maximum illud* du 30 novembre 1919, il affirmait :

Signalons enfin ce qui doit être l'une des préoccupations principales de tout directeur de mission : la formation et l'organisation d'un clergé indigène. C'est là une source des plus fécondes en espérances pour les chrétientés nouvelles. En effet, le prêtre indigène que tout, naissance, mentalité, impressions, idéal, rattache à ses ouailles, est merveilleusement armé pour acclimater la vérité dans les âmes : bien mieux que tout autre, il sait choisir les moyens de forcer la porte des coeurs. C'est ainsi qu'il a facilement accès auprès de bien des âmes dont le prêtre étranger se voit interdire le seuil. [...] il est de toute nécessité que ce clergé indigène reçoive une formation appropriée [...]. Les prêtres indigènes ne doivent pas, en effet, être seulement destinés à servir d'auxiliaires dans les fonctions plus humbles du ministère aux missionnaires étrangers; eux aussi, mis à même de remplir cette mission divine, ils doivent pouvoir prendre un jour en main la direction de leurs ouailles¹¹.

Bien plus, Benoît XV prévient les missionnaires du danger de servir les intérêts nationaux et individuels plutôt que ceux des centres de missions à proprement parler. À ses yeux, en tant qu'apôtres, les missionnaires doivent mener une vie désintéressée en évitant la "passion du gain" et s'abstenir des avantages matériels. Pour cela, chaque missionnaire mérite de recevoir une formation intellectuelle, une préparation soignée pour être à la hauteur des attentes aussi bien des païens à convertir que des savants profanes. Parmi ces nombreuses connaissances, la langue du pays à évangéliser est requise afin d'éviter un recours effréné aux

¹⁰ AAS., 25, 1892-1893, p p. 716-721.

¹¹ BENOÎT XV, « Maximum illud ». Lettre apostolique sur la propagation de la foi à travers le monde », dans DC., 47 (1919), p. 804.

catéchistes comme interprètes¹². Bref, il préconisa la séparation nette entre le colonialisme et les missions parce qu'il fallait prévenir le zèle de certains missionnaires trop liés à leurs patries. À la manière de Philippe Levillain, nous pouvons affirmer :

Le pontificat de Benoît XV fut, de façon connexe, un moment charnière pour les activités missionnaires de l'Église. Celles-ci prirent une nouvelle orientation par l'encyclique *Maximum illud* du 30 novembre 1919, dans laquelle le pape marqua la volonté du Saint-Siège de séparer les causes missionnaires et d'apostolat des agissements coloniaux des puissances européennes; il y blâma le "zèle indiscret" dont s'étaient rendus coupables de nombreux missionnaires au service de leurs pays d'origine. Pour faire pièce à cette tendance ainsi que dans le désir plus large de raviver l'esprit d'évangélisation, des recommandations spéciales furent données à la Propagande en vue de la création de séminaires régionaux d'où sortirait un clergé composé d'autochtones [...] ¹³.

Pour sa part, Pie XI [6 février 1922- 10 février 1939] relève surtout la constitution comme telle d'une Église en partant d'un clergé et d'un peuple autochtones. Aussi, n'hésita-t-il pas à rappeler aux différents responsables de missions l'urgence de s'y engager. Et dans son encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926, on peut lire aisément :

De ce que le Pontife Romain vous a confié, à vous et à vos collaborateurs, la charge de prêcher la vérité chrétienne aux nations païennes, ne pensez pas que les prêtres indigènes ne soient bons qu'à assister les missionnaires dans des ministères secondaires et pour ainsi dire, à compléter leur action. Car, Nous vous le demandons, quel est le but des Missions, sinon de foinder et d'implanter d'une façon permanente l'Église du Christ en ces immenses régions?¹⁴

L'évolution de la pastorale missionnaire prit, en fait, de l'envol sous le pontificat de Pie XI. Plusieurs délégations furent créées tant en Chine qu'en Afrique. Ayant prolongé les intuitions et les initiatives de Benoît XV, Pie XI énonça les principes pour asseoir la politique missionnaire de l'Église. Pour lui, en effet, il fallait absolument ériger des chrétientés émancipées plutôt que de les maintenir longtemps sous tutelle. Tout en favorisant la formation du clergé indigène, il visait surtout la constitution des Églises directement liées à Rome. La consécration des premiers évêques chinois et l'érection de la hiérarchie au Japon furent les premiers gestes significatifs de son pontificat¹⁵. C'est dans cette perspective que Pie XI doubla le nombre des hiérarchies régulières. En installant la délégation apostolique à Pékin et surtout en consacrant solennellement à Saint-Pierre de Rome cinq évêques chinois, Pie XI inaugurerait ainsi

12 BENOÎT XV, « *Maximum illud ...* », p. 805. On pourra consulter avec intérêt l'article de Jacques Gadille « Rome et les missions... », p. 52.

13 LEVILLAIN, Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté...*, p. 223.

14 PIE XI, « *Rerum Ecclesiae....* », p. 24..

15 REMOND, René, « Pie XI. Un grand pape », dans *2000 de christianisme*, Paris, Aufadi (sous la direction de René Remon T. IX (1976), pp. 116-117.

l'action missionnaire. Par la suite, soit de 1922 à 1948, quatre délégations apostoliques étaient en Afrique subsaharienne, précisément à Prétoria, Mombassa, Léopoldville, Dakar. Ce qui déboucha à l'instauration de la hiérarchie locale [1950-1959] bien avant la décolonisation civile des années 1960, notamment en Afrique occidentale britannique, en Afrique du Sud, en Afrique orientale britannique, en Afrique française, enfin au Congo Belge¹⁶.

On le voit, Pie XI avait fait ainsi un déplacement très appréciable dans l'épiscopat. Dans cette perspective, ses instructions étaient effectivement précises :

[...] dans l'encyclique *Rerum ecclesiae* (28 février 1926) : il insiste sur le rôle des évêques en tant qu'apôtres, appelle à la formation d'un clergé et d'églises autochtones. La missiologie prend un grand essor sous Pie XI : la mobilisation de l'Occident chrétien et l'indigénisation des églises locales demeurent les deux grands axes de son action tout au long de son pontificat¹⁷.

De cette manière, Pie XI a marqué l'histoire des activités missionnaires au point qu'il est appelé, à juste titre, le "pape des missions". Ce fut dans ce contexte qu'ayant succédé à Pie XI Pie XII, [2 mars 1939- 9 octobre 1958], lui aussi insista sur la nécessité de former un clergé autochtone de grande qualité et le respect du génie de chaque peuple devant être évangélisé, car l'évangélisation doit prendre en compte l'authenticité du peuple qui accueille la Bonne Nouvelle en ce qu'il a de respectueux et d'honorable dans la culture. Chaque pays est habilité à avoir ses propres prêtres et ses évêques car il existe une parité foncière des humains devant Dieu. Dans ce sens, l'unité de la famille humaine n'est plus à démontrer :

À la lumière de cette unité en droit et en fait de l'humanité entière, les individus ne nous paraissent pas sans liaison entre eux, comme des grains de sable, mais bien au contraire unis par des relations organiques, harmonieuses et mutuelles- variées selon la vérité des temps, - et résultant de leur destination surnaturelle. [...]. Et les nations, en se développant et en se différenciant selon les diverses conditions de vie et de culture, ne sont pas destinées à mettre en pièce l'unité du genre humain, mais à l'enrichir et à l'embellir par la communication de leurs qualités particulières et par l'échange réciproque des biens, qui ne peut être possible et en même temps efficace que quand un amour mutuel et une charité vivement ressentie unissent tous les enfants d'un même Père et toutes les âmes rachetées par un même sang. [...]. L'Église du Christ, fidèle dépositaire de la divine sagesse éducatrice, ne peut penser ni ne pense à attaquer ou à mésestimer les caractéristiques particulières que chaque peuple, avec une piété jalouse et une compréhensible fierté, conserve et considère comme un précieux patrimoine. [...]. Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance, et, quand ce sera possible, protégé et encouragé¹⁸.

¹⁶ GADILLE, Jacques, « Rome et les missions... » , p. 53.

¹⁷ LEVILLAIN, Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté...* , p. 1357.

¹⁸ PIE XII, *Summi Pontificatus*, Rome, 1939, nn. 32-33. 36-37.

Pour Pie XII, l'urgence d'un clergé autochtone s'imposait également, parce que sa nécessité n'est plus à démontrer. Ailleurs, pour souligner l'indigénisation des missions, il écrivait encore, le 24 juin 1944, aux membres des Conseils des Oeuvres Pontificales Missionnaires :

C'est pourquoi nous n'hésitons pas, aujourd'hui encore, au cours de ce second et plus formidable conflit, à regarder l'avenir d'un oeil rassuré. [...]. De là est né le besoin d'un clergé et de soeurs indigènes; de là aussi, la consigne (*il principio*) de sauvegarder le caractère, les traditions et les coutumes indigènes dans la mesure où ils sont conciliables avec la loi de Dieu. Le missionnaire est apôtre de Jésus-Christ. Il n'a pas mission de transplanter la civilisation proprement européenne dans les pays de mission, mais bien de disposer les peuples qui jouissent parfois d'une culture millénaire à accueillir et à s'assimiler les éléments de vie et de moeurs chrétiennes qui doivent s'harmoniser naturellement et sans difficulté avec toute civilisation saine, et qui confèrent à celle-ci la parfaite capacité et la forme d'assurer et de garantir la dignité et le bonheur de l'homme. Les catholiques indigènes doivent être réellement des membres de la famille divine et citoyens du royaume de Dieu (Ep 2, 19) sans pour cela cesser de demeurer en même temps des citoyens de leur patrie terrestre¹⁹.

Sous cet angle, il montrait l'urgence de souligner davantage le caractère supranational de l'Église afin de prendre en compte tout ce qui est authentiquement humain et ne contredit pas la volonté de Dieu. Car l'Église ne peut s'identifier à aucune culture, fut-elle celle des missionnaires européens. Il y reviendra dans son encyclique *Evangelii praecones*²⁰, du 2 juin 1951 pour développer encore plus les missions à travers le monde.

C'est cette vision qui conduira aux ordinations épiscopales des deux premiers évêques d'Afrique noire en 1939, puis à la création des premiers cardinaux négro-africains dans l'Église. Dans l'encyclique *Fidei donum* de 1957, Pie XII insista davantage sur l'urgence des hiérarchies autochtones et souligna le danger d'un faux nationalisme, du communisme, de l'islam et de l'influence matérialiste²¹. Plus près de nous, Jean XXIII souhaitait particulièrement que la formation du clergé indigène soit assurée par des prêtres autochtones plutôt que par des missionnaires, car elle doit tenir compte de conditions spécifiques du milieu futur de leur ministère presbytéral. Aussi exigea-t-il l'insertion d'une étude des valeurs culturelles locales dans les grands séminaires de pays de missions. Sur ce point, son encyclique *Princeps Pastorum* du 28 novembre 1959, est explicite :

¹⁹ PIE XII, *Allocution Vivamente gradito*, AAS., 36, 194, p. 120 cité par MULAGO, Vincent, « Évangélisation et authenticité dans l'enseignement du Magistère », dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), pp. 15-16.

²⁰ PIE XII, *Evangelii praecones*, Rome, 1951. Cfr. aussi AAS., 43, 1951, p. 1951, p. 523

²¹ LEVILLAIN, Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté...*, p. 1370.



Les programmes des séminaires des Missions ne manqueront pas de comporter des cours concernant les diverses questions de la missiologie et aussi la connaissance technique de toutes les choses paraissant utiles au ministère futur du clergé de ces régions. On veillera donc à ce que l'enseignement soit donné soit non seulement conforme à la doctrine intégrale et forte transmise par la Tradition, mais aussi qu'elle ouvre l'esprit des élèves et le stimule de façon à ce qu'ils soient en mesure de porter un jugement exact sur les valeurs culturelles particulières à chacune de leurs patries, surtout pour ce qui est des sciences philosophiques et de leurs relations avec la religion chrétienne²².

On sait que ces recommandations eurent des résultats importants et nombreux. On peut citer, par exemple, l'ordination du premier évêque de souche asiatique en 1923 ainsi que les premiers vicaires apostoliques de souche africaine en 1939, jusqu'en 1959. En gros, on dénombre alors 68 évêques asiatiques, 25 africains dans l'Église catholique²³. Au fil des années, le nombre a sensiblement augmenté.

Avec le Concile Vatican II s'ouvre une ère nouvelle pour les missions contemporaines parce que l'Église va encourager le principe de l'incarnation et celui de l'adaptation aux particularités socioculturelles des régions à évangéliser. Ce qui importe actuellement, c'est de prendre en compte ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur sans pour autant nuire à la vie chrétienne. Aussi, tout en protégeant les légitimes variétés, l'Église insiste-t-elle sur l'unité pour ne point porter préjudice au primat de la chaire de Pierre. En tant que telle, la primauté de Pierre n'est pas un obstacle à l'unité de l'Église mais plutôt un facteur positif pour l'unité catholique²⁴, car la diversité culturelle devra constituer une richesse pour l'Église universelle plutôt qu'un danger vers la division. On comprend dès lors pourquoi l'Église a toujours employé les concepts et les langues des nombreux peuples afin de mieux adapter l'Évangile aux exigences de lieu et de temps²⁵. Comme l'observe Mulago :

L'Église, prolongement du Christ se manifeste et s'exprime dans les langages de différents groupes humains, comme son Maître dans ses saints. Chaque saint "particularise" le Seigneur et l'exprime à sa manière, et aucun saint ne peut prétendre épuiser à lui seul la richesse infinie de la sainteté du Christ. C'est grâce aux différents modes d'expression "particularisés" dans ses saints que nous arrivons à mieux saisir la transcendante richesse de la vie du Maître. Eh bien ! les Églises locales devraient pouvoir exprimer, "particulariser" et "localiser" la vie de l'Église universelle. Il est tout à fait normal que l'Église en Afrique ou en Asie revête un habit africain

22 A.A.S., 51, 1959, p. 843; DC.t.56, n.1318, 1959, col.1544.

23 JEAN XXIII, *Princeps Pastorum...*, nn.9-10.

24 PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 1964, nn. 114-116.

25 Décret *Ad gentes*, n. 22. Consulter aussi Constitution *Gaudium et spes*, n. 44 et Constitution *Lumen gentium*, n. 13.

ou asiatique et ait une couleur africaine ou asiatique, et que chaque Église locale "localise", pour ainsi dire, le visage de la *Catholica*²⁶.

Partant de là, Vatican II a formulé également le vœu de voir cette diversité dans les domaines les plus divers tels que l'enseignement et la réflexion théologique²⁷, la liturgie²⁸, l'apostolat des laïcs²⁹, etc. Ainsi, dans son encyclique *Ecclesiam suam*, Paul VI a souligné le problème des circonstances historiques des Églises locales dans lesquelles la mission est appelée à se déployer. Pour lui, la catholicité de l'Église consiste à demeurer fidèle à ses traditions tout en s'efforçant de s'adapter aux besoins des temps actuels, particulièrement en considérant pleinement les réalités socioculturelles de chaque ère culturelle. Tout ce qu'il y a de bon et d'authentique dans le passé humain mérite respect et considération. Cependant l'Église devra absolument se renouveler afin de mieux remplir sa mission parmi les nations³⁰. Depuis 1967, ce Dicastère est devenu Sacrée Congrégation pour l'Évangélisation des peuples. Dans la même veine, Paul VI paraphrasait, pour ainsi dire, ses nombreux prédécesseurs depuis Benoît XV, pour mieux sensibiliser les Églises africaines tant à leur identité culturelle qu'à leurs potentialités ecclésiologiques. Une telle déclaration a été d'un apport non négligeable dans l'évolution du christianisme africain :

[...] vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. L'Église du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie (cf. décret *Ad gentes*, n.6). Et il est un devoir que Nous devons accomplir : Nous devons évoquer le souvenir de ceux qui, en Afrique, avant vous et encore aujourd'hui avec vous, ont prêché l'évangile. [...]. Être vos propres missionnaires : c'est dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Église sur ce continent. Les deux grandes forces (oh! combien différentes et inégales!), voulues par le Christ pour édifier son Église, doivent être à l'oeuvre ensemble avec une grande intensité (cf. *Ad gentes*, n.4) : la hiérarchie (et Nous entendons par là toute la structure sociale, canonique, responsable, humaine, visible de l'Église avec les Évêques en première ligne) et l'Esprit-Saint³¹.

Par la suite, Paul VI aborda la seconde question, non moins cruciale et préoccupante en Afrique chrétienne, de l'adaptation de l'Évangile aux cultures africaines. Aux évêques africains réunis à Kampala en Ouganda, en 1969, il répéta avec courage que l'Afrique a droit à sa spécificité chrétienne. Il s'agit de devenir chrétiens et de demeurer Africains sans nier cette

26 MULAGO, Vincent, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1965, pp. 223-227.

27 Déclaration *Gravissimum educationis* ... , n1.

28 Constitution *Sacrosanctum Concilium* , n. 77.

29 Décret *Apostolicam actuositatem* , nn. 19 et 29.

30 PAUL VI, *Ecclesiam suam*... , n.43.

31 PAUL VI, « Allocution au Symposium des Evêques d'Afrique », dans *DC*. 1546 (1969), p. 764.

double identité dans l'Église. Pour cela, l'Afrique devra former ses propres missionnaires car l'avenir de l'Église dans ce continent en dépend profondément. De fait, être catholique signifie adopter la couleur locale dans ce qu'elle a de positif. Ainsi l'Afrique restera fidèle au patrimoine de l'Église catholique mais pourra varier l'expression ou le langage à utiliser selon le génie de ses divers peuples. En plus, Paul VI promouvait le pluralisme religieux tout en évitant le folklorisme local qui, à la longue, aboutirait à un racisme exclusiviste ou encore à un séparatisme arbitraire :

L'Église doit-elle être européenne, latine, orientale [...] ou bien doit-elle être africaine? Le problème paraît difficile, et en pratique il peut l'être, en effet [...]. Votre Église doit être avant tout catholique. Autrement dit, elle doit être entièrement fondée sur le patrimoine identique, essentiel, constitutionnel de la même doctrine du Christ, professée par la tradition authentique et autorisée de l'unique et véritable Église. [...] l'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. Une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel est non seulement possible, mais est favorisée par l'Église³².

À plusieurs reprises, il reviendra sur les thèmes analogues durant des synodes des évêques et surtout lors du Congrès mondial de missiologie, le 11 octobre 1975. À ses yeux, l'Église doit tenir ferme aux principes de la foi qui continuent à régir la mission en son sein sans nier les situations humaines et les contextes culturels qui les entourent. Autrement l'évangélisation sera entachée d'insuffisances notoires, car ce qui paraît urgent, c'est de transmettre la foi dans un langage adapté à chaque peuple³³. Pour sa part, Jean-Paul II se réjouit de ce que l'Église tient en estime toutes les cultures existantes de sorte qu'elle ne veut pas détruire mais elle cherche ce qui peut contribuer à sa construction perpétuelle. Après tout, l'Esprit souffle comme il veut et là où il veut.

Dans son exhortation *Catechesi tradendae*, Jean-Paul II précise sa pensée en soulignant que l'évangélisation et la catéchèse visent particulièrement l'incarnation du donné révélé dans les diverses cultures. Il s'agira de discerner les éléments qui font partie intégrante du patrimoine d'un peuple afin de transmettre le mystère chrétien sans le diluer d'aucune manière. Effectivement, qui dit Bonne Nouvelle veut affirmer que l'Évangile vient éclairer, purifier les contre-valeurs et non détruire complètement ce qui existe dans les valeurs culturelles locales :

³² PAUL VI, « Allocution au Symposium des Evêques d'Afrique... », pp. 764-765.

³³ MULAGO, Vincent, « Évangélisation et authenticité dans l'enseignement du Magistère ... », pp. 32-35.

[...]. De la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ses cultures et leurs composantes essentielles; elle en apprendra les expressions les plus significatives; elle en respectera les valeurs et richesses propres. [...] - d'une part, le Message évangélique n'est pas isolable purement et simplement de la culture dans laquelle il s'est d'abord inséré (l'univers biblique et plus concrètement le milieu culturel où a vécu Jésus de Nazareth), [...], des cultures où il s'est déjà exprimé au long des siècles; [...] - d'autre part, la force de l'Évangile est partout transformatrice et régénératrice. Lorsqu'elle pénètre une culture, qui s'étonnerait qu'elle en redresse bien des éléments? Il n'y aurait pas de catéchèse si c'était l'Évangile qui devait s'altérer au contact des cultures³⁴.

Selon Jean-Paul II, la catéchèse est très importante par le fait qu'elle fait mûrir la foi initiale et essaie d'éduquer le vrai disciple du Christ, grâce à une connaissance plus approfondie et systématique du Christ. Si l'Afrique nie son passé, sous prétexte qu'elle veut se christianiser davantage, elle perdra son authenticité car elle deviendra hybride. En fait, elle est invitée à apporter sa contribution positive plutôt que de tout importer. Sinon, elle perdrait toute sa spécificité au lieu de l'assumer pleinement parce que la diversité n'implique pas forcément le nivellement ou encore l'uniformité.

Le dessein de Dieu est d'appeler les êtres humains à participer à sa vie mais d'une manière individuelle. Ainsi ils peuvent fonder des Églises locales où l'unité devient le témoignage de leur vie de communauté. « La mission *ad gentes* a comme objectif de fonder des communautés chrétiennes, d'amener des Églises à leur pleine maturité. C'est le but premier et spécifique de l'activité missionnaire et on ne peut pas dire qu'il soit atteint tant qu'on n'a pas réussi à édifier une nouvelle Église particulière vivant normalement dans son cadre naturel³⁵. » C'est dans chaque Église particulière qu'est contenu le mystère de l'Église. Toutefois le passage de l'activité missionnaire à l'activité pastorale requiert patience et persévérance à la manière d'un grain de senevé qui croît sans qu'on sache exactement ses étapes les plus profondes.

En définitive, cette phase de l'histoire ecclésiale, appelée *plantatio ecclesiae*, doit être une préoccupation majeure de l'Église, car sans ce travail d'implantation, les Églises locales ne seront jamais constituées. En connexion avec une telle conception, il convient de noter que l'Afrique chrétienne est un peu fascinée par le besoin de se libérer du joug occidental, d'une part et par la nécessité de canaliser ses forces de protestation, d'autre part. En Afrique, les forces souterraines de contestation culturelle et politique avaient engendré divers mouvements dits

³⁴ JEAN-PAUL II, « Catechesi tradendae ». Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, dans *DC*. 1773, (1979), p. 914

³⁵ JEAN-PAUL II, *Redemptor missio...*, n. 48.

synchrétiques. Et à travers eux passaient des mobilisations multiples comme le droit à la grève, le refus obstiné de payer l'impôt, l'urgence de nommer des autochtones dans la hiérarchie ecclésiale etc.:

Dans ce contexte d'analyse, les mouvements hérétiques africains - dits synchrétiques - qui sont apparus par milliers dans toute l'Afrique, ne prétendent pas simplement réadapter, africaniser le christianisme, ni revenir aux systèmes de pensée traditionnels, mais ont tenté une reprise des aspects contestataires du christianisme, et constituent une revendication non pas seulement religieuse mais culturelle et politique. [...]. On le voit bien, le problème n'est point de revendiquer un retour aux religions africaines traditionnelles, un réaménagement du christianisme pour mieux supporter la crise provoquée par le colonialisme³⁶.

Dans son appréciation, Eric Manhaeghe estime que Jean-Paul II adopte une attitude positive à l'égard des religions et regrette, par contre, l'eurocentrisme et l'ecclésiocentrisme de l'encyclique semble oublier que l'on retrouve aussi des Églises de vieille tradition au Moyen-Orient, en Éthiopie et en Inde³⁷. Il regrette aussi l'importance donnée au rôle de la hiérarchie, ce qui semble oublier les directives de Vatican II sur l'Église en tant que communion et, au bout du compte, peut créer méfiance et susceptibilité face à la primauté de Rome sur les Églises locales :

Plusieurs théologiens, écrit Manhaeghe, sont convaincus que *Redemptoris Missio* est un pas en arrière par rapport à *Evangelii Nuntiandi*. Le rappel du "critère géographique" (RM 65, 73, 80, 82) est même tenu pour une infidélité au Concile Vatican II qui refusait de définir la mission à partir de critères géographiques. Le problème fondamental est de nature ecclésiologique. *Redemptoris Missio* privilégie clairement la conception de l'Église comme structure hiérarchique au détriment de la notion conciliaire de l'Église comme communion de communions. D'où les multiples insistances sur la docilité à la hiérarchie, la plantation de l'Église, la conversion et le baptême comme objectifs de la mission et le rôle centralisateur du siège de Rome. Cette même notion hiérarchique de l'Église explique la méfiance à l'égard de toutes les théologies qui prônent la participation et la responsabilité réelles du Peuple de Dieu³⁸.

En fait, *Redemptoris Missio* semble conforter les instituts missionnaires devant les diverses revendications des nouveaux États africains et des jeunes Églises africanisées ou africaines, pour paraphraser Alphonse Quénium³⁹. En effet, sans les recrues des jeunes Églises, plusieurs instituts missionnaires seraient condamnés à disparaître. Le christianisme, faut-il le rappeler, est une religion supranationale et n'appartient à aucune culture. De ce fait, la tentative

36 JEAN-PAUL II, *Redemptor missio...*, pp. 59-60.

37 MANHAEGHE, Eric, « Redemptoris mission : message, réactions et perspectives », dans *Spiritus*, 127, (1992), pp. 168-169.

38 MANHAEGHE, Eric, « Redemptoris mission : message, réactions et perspectives... », pp. 170-171.

39 QUÉNium, Alphonse, « Résurgence d'une missiologie des "missions". Quelques réflexions sur Redemptoris Missio », dans *Spiritus*, 127 (1992), p.185.

de décolonisation du christianisme semble se heurter au refus de la pratique missionnaire, de ses concepts, de ses symboles, de ses représentations et de son impérialisme spirituel.

Il ne s'agit pas de récuser le donné révélé mais plutôt la manière dont il a été transmis aux Africains durant toutes les étapes de l'évangélisation. À la lumière de Vatican II, il paraît urgent pour les Africains de relire le christianisme en rapport direct avec leur perception spécifique. Il faut le redire, à cause de l'occidentalité, l'africanisation du christianisme appelle inévitablement un nouveau langage susceptible de mieux véhiculer le donné révélé en Afrique :

Supposez qu'un jour le christianisme ne soit plus le patrimoine de l'Occident (qui s'en défend bien sûr), que ses chefs suprêmes ne soient plus uniquement des Blancs, que ses théologies ne soient plus exclusivement européennes et américaines, ses dogmes de foi définis par les seuls Blancs, en des formulations philosophiques européennes ou byzantines, son droit et sa discipline ecclésiastique établis unilatéralement par les Blancs, sa liturgie et son culte émanés, pour l'essentiel, des cultures occidentales ou orientales, et que les peuples de couleur soient admis à y apporter autre chose qu'un peu de folklore musical et chorégraphique pour les touristes européens, amateurs de sensations nouvelles [...]. L'écart qui s'esquisse et s'énonce là ne me paraît pas signifier le refus des données révélées mais les intégrer dans une relation nouvelle de l'homme africain à son monde et à sa culture⁴⁰.

Certes, les différents langages théologiques ne sont que des approximations qui essaient d'exprimer l'inexprimable et aucun langage ne peut prétendre à l'exhaustivité. Préférer l'un ou l'autre équivaut à lui donner créance. C'est ici que le problème de l'africanisation du christianisme peut trouver une justification tant il est vrai que les Églises d'Afrique disposent elles aussi de leurs langages propres. Par ailleurs, les symboles occidentaux ne traduisent pas forcément le donné révélé comme les Africains le saisissent présentement; soit qu'ils utilisent des concepts désuets, soit que ces concepts n'ont pas la même signification pour les représentations des Africains dans leur situation spatio-temporelle :

Si le langage religieux est un usage légitime et pertinent du langage humain, constate Bimweny, son "humanité" même se reconnaît également à son caractère "situé", lié à l'espace et au temps : les symboles naissent, tiennent et meurent. Ceux d'une époque ultérieure, comme ceux d'un milieu peuvent être parfaitement neutres pour un autre milieu d'une même société à la même époque. C'est tout le problème connu en herméneutique comme celui de la "distance historique" et de la "distance culturelle". Des catégories, des concepts, des images, opératoires à une époque, peuvent cesser de l'être à une autre époque; opératoires pour un milieu, ils peuvent ne pas l'être pour un autre milieu à la même époque. En ce qui concerne la "distance historique", la question est de savoir dans quelle mesure il y a quelque chose comme une Pentecôte permanente, diachronique, où l'Esprit, "qui sait toutes les langues", ferait entendre le même message, la même nouvelle, à chaque génération et dans la propre langue de celle-ci. [...].

⁴⁰ MUDIMBE, V.Y., « Pouvoir culturel de l'Occident et christianisme », dans *Civilisation noire et Eglise catholique*. Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977 (1977), p. 84.

Chaque époque manifeste des préoccupations, se pose des questions en fonction de ses propres expériences fondamentales. [...]. En ce qui concerne la "distance culturelle", elle signifie que, diachroniquement, la culture d'une communauté "évolue" et que chaque génération baigne dans un état de culture différent [...]⁴¹.

Lorsqu'on parle de la distance historique ou culturelle, on sous-entend des peuples qui ont une même histoire, en l'occurrence, la culture ou la civilisation gréco-romaine et tout son génie séculaire. Or, cela n'est pas précisément le cas pour les peuples africains qui, par un concours de circonstances, ont adhéré au christianisme par l'entremise des Européens. Ainsi ils se sont embarqués dans une aventure dont les tenants et les aboutissants leur échappent. Ce qui crée, sans doute, le risque de déracinement à cause du contexte colonial et néo-colonial qui a entouré toutes les phases de l'évangélisation du continent africain. Dans cette perspective, il s'agit pour les Africains, de redire à leur manière ce qu'ils ont accepté des concepts ou des symboles européens :

Pour les communautés chrétiennes, poursuit Bimweny, il ne s'agit plus de la communication intra-culturelle entre les différentes époques de l'histoire de mêmes peuples ou encore entre les divers milieux d'une même société à telle époque. On passe d'un génie à un autre type de grille de lecture, d'une façon d'organiser le réel à une autre. Il ne s'agit plus seulement de re-traduire, de re-dire ou de formuler, de penser le message pour la première fois. On passe des langues porteuses du message aux langues-hôtes du même passage. Un tel passage, on le sait depuis la Pentecôte, n'a rien d'impossible⁴².

Lui faisant écho, Jean-Marc Ela relève le paradoxe qui existe présentement en Afrique. Le fait que l'Église ait accordé la hiérarchie aux nombreux pays africains tout en maintenant une présence massive des missionnaires occidentaux contraste avec le voeu de Vatican II. En plus, la collaboration entre les Églises occidentales et africaines semble masquer le néocolonialisme culturel au lieu de traduire un esprit de partage et de solidarité. Dans ce sens, loin de vouloir aider ces Églises africaines à s'organiser seules, l'Occident chrétien préfère leur imposer leur structure :

[...] en Afrique Noire, depuis une vingtaine d'années, la plupart des anciens "territoires de mission" ont été dotés d'une hiérarchie autochtone. Mais on ne modifie pas par des nominations et des consécration épiscopales, des situations globales qui portent le poids de l'histoire. Rappelons que les instituts missionnaires ont longtemps assumé l'évangélisation de l'Afrique. Or, qu'on le veuille ou non, ils ont marqué le christianisme africain par les apports de l'Occident, son influence, sa pensée, ses institutions et ses traditions. Aujourd'hui encore, dans beaucoup de régions, un grand nombre d'évêques indigènes reste lié au personnel et aux

41 BIMWENY KWESHI, Oscar, « 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*. Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977 (1977), pp. 111-113.

42 BIMWENY KWESHI, Oscar, « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable... », p. 149.

ressources matérielles des sociétés missionnaires. Si l'on est porté à voir en cela une concrétisation de la coopération entre les Églises, il faut pourtant se demander si une Église toute blanche parmi les Noirs peut réellement maîtriser son avenir et assurer les conditions de l'enracinement de la foi et de l'Évangile en Afrique⁴³.

Il est impensable actuellement que le poids culturel du christianisme latin continue de peser longtemps sur la pratique et sur la pastorale en Afrique. Un tel conformisme, bien que rassurant à certains égards, dénote un fixisme intellectuel ou culturel débouchant sur une aliénation mentale. En outre, un tel mimétisme étouffe tout esprit de créativité malgré la décolonisation quasi totale de l'Afrique⁴⁴, car l'impression qui s'y dégage laisse entrevoir une incurie à la fois intellectuelle et culturelle. Aussi, au-delà de l'indigénisation à promouvoir, les Églises africaines sont appelées à un profond travail de défrichage, comme le note encore Jean-Marc Ela :

[...] si le christianisme n'est pas un phénomène de l'histoire de l'Occident et de sa domination, l'émergence et les projets de l'homme africain apparaissent comme le "lieu" tropical où il nous est possible d'accéder à une nouvelle intelligence du caractère "évangélique" de l'Église. Autrement dit, l'avènement de l'Afrique est un événement décisif pour tous les secteurs de la théologie et de la vie chrétienne. Aussi devons-nous reprendre et redéfinir les termes du problème fondamental que les catholiques africains se posent face à leur Église. Cette interrogation traverse toutes les situations vécues, les préoccupations et les expériences, les recherches menées dans les communautés locales : peut-on parler d'un droit à la différence au sein de l'Église catholique⁴⁵?

Malgré le traumatisme colonial, certains Africains croient encore au mythe de la perfection occidentale dont la présence missionnaire serait le reflet. Dans ce contexte, l'appropriation des Églises africaines par elles-mêmes requiert une remise en question en profondeur. En d'autres termes, le temps d'une ecclésiologie non critiquée nous paraît tout à fait révolu au seuil de l'an 2 000, sinon les Églises d'Afrique seront toujours des sous-produits de l'Occident. ⁴⁶. C'est ainsi que durant tous ses voyages en Afrique, Jean-Paul II a réaffirmé et précisé la volonté de l'Église d'encourager efficacement l'« africanisation de l'Église » :

La mission *ad gentes* a comme objectif de fonder des communautés chrétiennes, d'amener des Églises à leur pleine maturité. C'est le but premier et spécifique de l'activité missionnaire et on ne peut pas dire qu'il soit atteint tant qu'on n'a pas réussi à édifier une nouvelle Église

⁴³ ELA, Jean-Marc, « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977 (1977), p. 205.

⁴⁴ On peut se référer à MBA ABESOLE, Paul, « La dimension religieuse de la décolonisation de l'Afrique », dans *La Décolonisation de l'Afrique vue par des Africains*, Centre Culturel Africain, Paris, L'Harmattan, (1987), pp. 127-140.

⁴⁵ ELA, Jean-Marc, « Le droit à la différence ... », p. 206.

⁴⁶ JEAN-PAUL II, *Rédemptor missio ...*, pp. 88-91.

particulière vivant normalement dans son cadre naturel. [...]. Il s'agit là d'une oeuvre importante et de longue haleine dont il est difficile de préciser les étapes où prend fin l'action proprement missionnaire et où l'on passe à l'activité pastorale⁴⁷.

Bref, les missionnaires ne vont pas en mission pour s'y installer mais plutôt ouvrir des Églises capables de s'organiser sans eux. Cependant il faut savoir distinguer ce qui est contingent sans pour autant nier le "patrimoine christique" en tant que tel. Dans ce sens, le pluralisme devient à la fois légitime et souhaitable dans l'Église⁴⁸, et le droit à la différence, légitime :

C'est que le problème n'est point théologique : adaptation ou inadaptation théorique et pratique des missions chrétiennes aux cultures africaines. D'ailleurs, les missions ont compris désormais qu'il fallait s'adapter, même si, ici et là, elles prennent un peu de retard. Il nous faut donc dès le départ sortir de toute vision idéaliste des Églises chrétiennes et les analyser dans leur relation à l'impérialisme, le seul concept qui permette de saisir le problème du Christianisme en Afrique, au lieu où il concerne le contrôle du devenir culturel et politique de l'Afrique. Plus concrètement, ce n'est pas l'africanisation des Églises qui est la solution de la question de la colonisation religieuse, mais celle du pouvoir effectif du peuple ou des classes les plus exploitées au plan culturel, économique et politique. [...] : la logique de leur implantation et de leur reproduction, comme tantôt "funérailles de la liberté", tantôt sources de révolte ou de résistance populaire⁴⁹.

2. Quelques réflexions sur le Synode africain

À l'aube du XXI^e siècle, il s'avère important de repenser le type d'Église en Afrique en considérant l'évolution du monde actuel. Mais, si un synode des Évêques sur l'Afrique est d'importance capitale dans la situation du continent africain, on est plutôt étonné du climat qui a entouré ses préparatifs. « Les hésitations qui ont entouré sa convocation, le silence qui a plané pendant plus d'un an autour de son annonce, les chuchotements qui entourent sa préparation, tout cela a déjà suscité une atmosphère de méfiance⁵⁰. »

Dans les lignes qui vont suivre, nous situerons brièvement les efforts déployés par le SCEAM, le Comitheol et les divers chercheurs africains. Aussi allons-nous articuler nos

47 JEAN-PAUL II, *Rédemptor missio* ... , p. 82.

48 CARRIER, Hervé, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma, Ed. Pontificia, Università Gregoriana, 1990, pp. 106-113.

49 HURBON, Laënnec, « Le pouvoir culturel et politique des Églises en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Actes du colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977 (1977), pp. 57-58.

50 MVENG, Engelbert, « Prolégomènes pour un concile africain » dans *Concilium*, 239 (1992), p. 166.

réflexions autour de quatre points : de la préparation du Synode, du concile africain au synode spécial pour les Évêques, les enjeux de ce synode spécial et la période post-synodale en Afrique.

2.1 La préparation du Synode

Le Synode spécial pour les Évêques d'Afrique a parcouru un long chemin avant d'aboutir à sa tenue à Rome en 1994. Déjà, en 1956, treize étudiants africains et haïtiens avaient donné le ton avec un ouvrage sensationnel⁵¹. Le septième congrès de Fribourg en Suisse, du 13 au 17 avril 1962, avait voté une motion des étudiants en vue d'une Assemblée épiscopale africaine. Avant le Concile Vatican II, Alioune Diop et Georges Ngongo avaient rencontré Paul VI sur la participation africaine. La participation des évêques africains et malgaches au Concile Vatican II avait attiré l'attention. Pendant le Concile, ils décidèrent d'instituer un Secrétariat général pour "coordonner les efforts faits en vue de présenter une opinion commune au Concile".

En 1963 parut encore un livre collectif appelé *Personnalité africaine et Catholicisme* sous l'égide de la Société africaine de culture. La création du SCEAM, en 1969 en fut l'aboutissement. Peu après, le discours historique de Paul VI donna une nouvelle impulsion aux théologiens africains, le 31 juillet 1969 à Kampala, lors de la canonisation des martyrs d'Ouganda. Dans le même sillage, le SCEAM souhaite « promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. Remplacer la théologie de l'adaptation par la théologie de l'incarnation ».

Cet éveil atteindra son point culminant en septembre 1977 avec le Colloque d'Abidjan sur le thème "Civilisation noire et Église Catholique". On y adopta une résolution en vue d'organiser un "Concile africain". Trois théologiens africains, Bimweny Oscar, du Congo-Zaïre, Meinrad Hebga et Ossan du Cameroun, firent un périple européen pour mieux expliquer ce projet ambitieux. Paris, Lyon, Bruxelles et Louvain les accueillirent successivement. Partout, en Afrique, les théologiens multiplièrent recherches et conférences tant au niveau individuel qu'épiscopal.

L'annonce officielle du Synode fut faite le 6 janvier 1989 par le pape Jean-Paul II sur le thème : "l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins"(Ac1, 8). Cinq thèmes furent ainsi retenus : la proclamation de la Bonne Nouvelle, l'inculturation, le dialogue, la justice et paix, les moyens de communication. Cette Assemblée

⁵¹ ABBLE, A. et al., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Coll. Rencontres, 47, Paris, Cerf, 1957, 283 p.

spéciale des Évêques s'est déroulée à Rome du 10 avril au 8 mai 1994. Il semble que le choix de Rome a été motivé par la situation politique de plusieurs pays africains, le besoin de liberté vis-à-vis de personnes indues et la participation personnelle du Saint-Père aux séances. Pour certains, ce fut un synode de résurrection et d'expérience; pour d'autres, c'est la pérennité de la tutelle européenne. Aussi ces derniers parlent-ils carrément du synode romain pour l'Afrique plutôt que d'un synode proprement africain ou d'une Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques. Car un Synode de l'Afrique devrait se tenir en terre africaine plutôt qu'ailleurs.

2.2 Du concile africain au synode spécial pour les évêques

Loin de nous l'idée de revenir sur le détail de ces débats. Cherchons plutôt à en titer l'essentiel. En Afrique même, certains évêques et théologiens ne voyaient pas l'opportunité d'un Concile ou d'un Synode. Certains préféraient un Concile tandis que d'autres souhaitaient un Synode et le troisième groupe demeurait dans l'indifférence. Selon René Luneau, plusieurs conférences épiscopales africaines n'avaient pas répondu aux *lineamenta* du SCÉAM par peur probablement de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Seules celles du Burundi, du Burkina-Fasso, du Cameroun, du Congo-Brazzaville, du Madagascar, du Mali, du Niger, de l'Ouganda, du Rwanda et du Zaïre avaient réagi positivement⁵². En principe, entre un concile et un synode, le fossé est grand comme le rappelle Cheza :

[...] il y a donc une différence, de nature entre ce qu'aurait été un concile africain et ce que sera le Synode spécial de l'épiscopat africain. Dans le premier cas, les évêques auraient été là en raison de la charge pastorale que le Seigneur leur a conférée dans l'ordination (ils ne sont pas des lieutenants du pape) et ils auraient délibéré de plein droit tout en exprimant leur communion avec le successeur de Pierre. Tandis que dans le second cas, l'assemblée n'est normalement pas délibérative, mais elle a pour but " d'aider le Pontife romain de ses conseils" (can 342) et tous les évêques n'y sont pas nécessairement convoqués. Dans le premier, les évêques africains auraient été les acteurs principaux du concile, dans le second cas, c'est le Saint-Siège qui organise l'assemblée synodale⁵³.

Selon ces théologiens, avènement d'une Église locale et inculturation sont deux facettes d'une même réalité. Ukpong, par exemple, pense que « le synode n'accomplira cette mission qu'à condition d'être regardé comme une occasion pour les chrétiens africains de se faire

⁵² LUNEAU, René, *Le silence et les paroles du Synode*, Paris, Karthala, 1997, p. 10.

⁵³ CHEZA, Maurice, « Du Concile oecuménique au Synode africain », dans *La foi et le Temps*. Revue des diocèses francophones de la Belgique, 6, T. 33 (1993), p. 494.

entendre et d'exprimer leur effort au quotidien, pour s'expliquer à eux-mêmes ce que veut dire Église; à condition qu'on ait de cela une conscience critique au sein de l'Église africaine même⁵⁴. »

On peut lire dans ce débat la peur du changement face à l'orientation éventuelle des Églises d'Afrique vers l'autonomie. À la vérité « divers milieux romains étaient sensibles à trois risques : la fascination des Africains pour les autres traditions chrétiennes et, en particulier, pour la grande Tradition du christianisme oriental; l'impatience oecuménique; la contestation du lien obligatoire entre sacerdoce et célibat. Une quatrième objection était parfois avancée : le coût d'une telle entreprise⁵⁵. » Quelles que soient les raisons, tenir à Rome un synode pour l'Afrique a déconcerté plusieurs intervenants africains. Vu d'Afrique, les raisons économiques et stratégiques prennent de l'importance dans l'interprétation de la décision. On peut se demander si les finances n'ont pas représenté une pierre d'achoppement. Comparativement aux confessions religieuses initiées par les Africains eux-mêmes, comme le kimbanguisme, la différence est énorme, car ces groupes ne dépendent pas de l'aide financière des pays occidentaux.

Finalement ce fut, du 2 au 3 mars 1983 à Ouagadougou, que l'idée d'un Synode l'emporta sur celle d'un Concile africain. Ici, les théologiens congolais et camerounais ont joué un rôle historique. Plusieurs théologiens du Congo-Zaïre, d'ailleurs, soutiennent encore la tenue d'un concile africain.

2.3 Les enjeux du synode spécial en Afrique

La crédibilité des Églises d'Afrique et de Madagascar tient énormément aux enjeux du synode. L'éveil actuel des mentalités, en effet, peut aboutir à une remise en question du rôle que les Églises ont à jouer dans la société. Leur identité en dépend :

Trop d'enjeux nous imposent un effort de vigilance pour repenser la foi et rendre toute sa force critique à l'Évangile en Afrique. Accablés par un lourd héritage de psittacisme et de reproduction docile de schémas élaborés ailleurs, pour une époque qui n'est pas la nôtre, nous ne pouvons aborder aucun aspect du christianisme sans procéder à une réévaluation critique des structures globales des Églises coloniales. Après plus de cent ans d'évangélisation, il nous faut vaincre toute forme d'incurie intellectuelle, sortir de la torpeur des catéchismes d'enfance pour

54 UKPONG, Justin, « Revue critique des Lineamenta sur le synode africain » dans *Concilium*, 239 (1992), p. 108.

55 CHEZA, Maurice, « Du Concile oecuménique au Synode africain ... », p. 492.

mettre en lumière la vérité du christianisme. L'urgence d'un travail théologique se fait sentir à tous les niveaux où le heurt de l'Évangile avec le réel africain permet à une pensée autre de s'exprimer sur les questions touchant la foi et l'Église⁵⁶.

Plus encore, l'avenir du continent africain lui-même est concerné, car l'Église catholique représente une force crédible et responsable, une des plus importantes pour la promotion humaine en Afrique subsaharienne.

2.3.1 L'enjeu ecclésiologique

Il consiste à bâtir une « Église africaine dans l'Église catholique ». « Dès lors, dit Penoukou, se pose la question de l'identité des Églises locales. Et l'on doit s'interroger sur ce qu'exige la fidélité à cette identité et sur les implications ou les remises en cause d'ordre institutionnel et pastoral qu'elle entraîne⁵⁷. » Ainsi que s'interroge Jean-Marc Ela :

Comment vivre notre identité d'Africains dans l'Église alors que les Africains ne peuvent répondre aux défis actuels qu'en balbutiant des refrains usés? Pour les générations qui montent, les slogans, si enivrants soient-ils, ne peuvent plus masquer l'amère réalité : la colonisation continue. Face aux millions d'hommes blottis dans le cachot de la misère et du désespoir, il y a lieu de s'inquiéter de ce que pourrait être un christianisme qui se bornerait à questionner le message de l'Évangile en s'enfermant dans une vision du monde dont le centre serait le sacré⁵⁸.

Par ailleurs, il faut insister sur l'aspect de l'Église-famille pour combattre tous les conflits ethniques qui assaillent les Église locales en Afrique subsaharienne. Car l'aspect peuple de Dieu devrait occulter toute tendance partisane dans les Églises locales comme le suggère Maurice Cheza⁵⁹.

Au seuil du troisième millénaire, l'Église d'Afrique a tout intérêt à promouvoir une « ecclésiologie de communion »⁶⁰ en favorisant la concertation plutôt que de se tourner toujours vers l'extérieur. Cela lui permettra de mieux réfléchir à ses problèmes. Bien que l'histoire ait morcelé le continent africain et que la barrière linguistique persiste, il est urgent de donner une

⁵⁶ ELA, Jean-Marc, « Identité propre d'une théologie africaine », dans *Théologie et choc des cultures*. Colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris, Cerf, (1984) p. 28.

⁵⁷ PENOUKOU, Efoé-Julien, « Les enjeux du Synode africain » dans *Études*, 6 (1994), p. 83

⁵⁸ ELA, Jean-Marc, « Identité propre d'une théologie africaine... » , p. 42.

⁵⁹ CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 374

⁶⁰ KABASELE MUKENGE, A., « Les enjeux du Synode africain. L'Église en Afrique aux abords du IIIe millénaire », dans *NRT*, 116 (1994), pp. 175-179.

nouvelle impulsion à l'évangélisation de l'Afrique en partant de forces internes. De ce point de vue, l'Afrique a droit à la différence en soulignant l'importance actuelle des communautés ecclésiales vivantes [CEV]. Celles-ci promeuvent justement cette ecclésiologie de communion en favorisant l'éclosion des nouveaux ministères dans les Églises d'Afrique. Cadre de réconciliation, de prise de conscience collective et progressive de la foi, la CEV représente une véritable école de formation pour les chrétiens africains. En plus, elle favorise la pratique de justice et de promotion humaine⁶¹.

Vatican II a prôné le principe de l'identité et de l'unité dans la diversité. À la lumière de l'expérience en Afrique, « ce préalable ecclésiologique aidera le synode à dégager des pistes de réflexion théologique et pastorale plus pertinentes, notamment sur la doctrine, la préparation et la célébration des sacrements⁶². » La question du laïcat et celle de la place de la femme devront aussi être étudiées minutieusement eu égard à leur rôle irréversible dans les Églises locales d'Afrique.

2.3.2 L'enjeu économique

Les Églises d'Afrique "vivent sous perfusion" au plan financier parce que leur budget provient pour l'essentiel de l'aide occidentale. Trente ans après la décolonisation civile et l'érection de la hiérarchie en Afrique subsaharienne, la situation ne semble pas avoir changé. Néo-colonialisme ou dépendance continue, cela doit faire réfléchir. Il ne suffit pas de faire ce constat amer mais il faut plutôt trouver des voies et des moyens susceptibles d'en sortir. Par ailleurs, expliquer un tel état des choses en recourant sans cesse au passé semble une approche un peu rapide car les Africains ont leur part de responsabilité :

Les Églises d'Afrique le savent, reconnaît Mgr Sarah, et elles en souffrent. Elles savent aussi leur fragilité et leur dépendance quotidienne à l'égard des Églises de Rome, d'Allemagne et d'Autriche, d'Italie, de France et de tant d'autres soeurs aînées qui leur assurent si généreusement leur survie - pas seulement économique - au fil des jours. Elles vivent difficilement leur extrême pauvreté; quand bien même elles se consoleraient avec les paroles de l'Apôtre sur la communion entre les Églises riches et pauvres, échangeant entre elles leurs biens matériels et spirituels⁶³.

61 NTERERE, Jean-Berchmans, « Les communautés ecclésiales vivantes », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 130-131.

62 PENOUKOU, Efoé-Julien, « Les enjeux du Synode africain... », p. 836.

63 SARAH, Robert (Mgr), « Une mission pour l'Église qui est en Afrique », dans *DC*. 2091 (1994), p. 340.

Continuer à compter sur cette aide paraît la loi du moindre effort comme pour les Romains [Rm 15, 25-33] et les Corinthiens [1Co 16, 1-4]. Un siècle après le centenaire de la première évangélisation et trente ans après les indépendances nationales, les Églises africaines semblent "faire du sur-place". Pourtant, les Africains doivent apprendre à se prendre en charge sans forcément compter sur l'étranger, ils doivent élaborer des politiques à la fois cohérentes et coordonnées plutôt que de tout recevoir des bailleurs de fonds. En important ainsi des modèles économiques, ils favorisent la montée d'une bourgeoisie locale aux dépens des masses villageoises⁶⁴. De quoi peut être fait alors leur avenir? :

Dans le domaine économique, l'Afrique demeure le continent le plus pauvre du monde quant au revenu par habitant qui, selon les données de la Banque mondiale de 1992, s'échelonne d'un maximum de 2. 670 dollars (Afrique du Sud) à un minimum de 60 dollars (Mozambique), face à un revenu qui, dans les pays occidentaux, varie entre 10. 000 et 37. 000 dollars. Aujourd'hui la richesse globale de l'Afrique est évaluée à un peu plus que celle de la Belgique! L'économie est, de façon dominante, agricole et pastorale, à peine suffisante pour subsister. Heureusement la terre est généreuse, sauf dans les régions désertiques qui cependant s'étendent. Grâce aux techniques de culture, d'irrigation et de conservation et aussi de transformation et de commercialisation des produits, on pourrait obtenir de nombreux progrès⁶⁵.

Il ne demeure pas moins vrai que le continent africain est acculé sans cesse à recourir aux Occidentaux. Dans un tel contexte, en tant que point névralgique, cet enjeu peut aussi être considéré dans son rapport à l'extérieur du continent africain. Comme le remarque Penoukou :

[...] la prise en charge autonome et responsable, par une solidarité régionale ou même continentale entre les Églises [...], représentera pour l'avenir un témoignage de libération au sein d'une Afrique sous perfusion financière le système économique international participe plus que jamais à l'accroissement du sous-développement africain. Les spéculateurs internationaux, le goulot des dettes et, à présent, des plans d'ajustement structurel acculent à la ruine. Aucune déclaration d'Église n'aura d'autorité morale ou d'impact social si elle n'aide à en prendre connaissance et conscience⁶⁶.

Il faut plutôt souligner la responsabilité des Africains eux-mêmes que d'accuser toujours les étrangers. À ce propos, les exemples sont légions dans l'Église africaine, surtout quand on sait que les sanctions sont très rares. Les nombreux détournements et l'injustice distributrice sont susceptibles d'étouffer le zèle apostolique de plusieurs prêtres. Ceux-ci, en effet, peinent et *tirent la langue* tandis que d'autres s'enrichissent sans aucun mécanisme de contrôle. Ces

⁶⁴ MATTHIAM, Joseph, « *Problèmes politiques en Afrique* ». Intervention au Synode africain à Rome, dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 68-69.

⁶⁵ TOMKO, Joseph (card), « La situation en Afrique et à Madagascar. Quelques aspects et observations », dans *OR*, 17 (1994), p. 25.

⁶⁶ PENOUKOU ÉFOÉ, Julien, « Les enjeux du Synode africain ... », p. 839.

bévues sont appelées « crimes ecclésiastiques »⁶⁷. Aussi, en Afrique, il y a coexistence toujours « inconscience, paresse, mentalité de mendicité, corruption, interférences irrationnelles de l'arbitraire politique dans l'économie, projets de développements exogènes et balkanisés [...]. Il y a lieu d'appeler les Africains à un sursaut collectif, au nom de leur dignité d'hommes, de leur devoir d'être hommes⁶⁸. »

À cela s'ajoute le caractère souvent social et par conséquent, peu productif de plusieurs projets initiés par les Églises d'Afrique. En outre, la mauvaise gestion détruit le tissu économique déjà précaire tant pour l'évangélisation que pour la promotion humaine. Même si les Églises d'Afrique souffrent comme les pays africains, « le vrai problème n'est pas, en effet, la mise en question de l'aide, mais celle de son esprit et son orientation : c'est cela qui crée entre les Églises d'Occident et celles des missions une situation néo-coloniale de dépendance avec toutes ses séquelles⁶⁹. » La conjoncture mondiale devient tellement intransigeante que les pays africains retombent dans le néo-colonialisme malgré des soi-disant plans d'ajustement structurel :

Les années quatre-vingt ont été définies comme une "une décennie perdue" pour l'Afrique. Les indicateurs économiques, comme la croissance du PIB par tête et les indicateurs sociaux comme les niveaux sanitaires et d'instruction sont allés baissant au cours de cette décennie et n'ont pas recommencé à croître. Directement liée à cette baisse, la chute rapide des pays africains dans la "trappe de la dette", comme le démontrent dramatiquement ces statistiques : 1980, 56 milliards de dollars; 1985, 98 milliards; 1990, 172 milliards; actuellement, 185 milliards. Les programmes d'ajustement structurel proposés (et imposés) par le FMI et la Banque mondiale, ont comporté des coupes dans les dépenses du gouvernement en matière de programmes sociaux, dans des secteurs comme la santé et l'éducation, ainsi qu'une réduction de la force de travail utilisée, qui se sont répercutés sur les prix des biens de première nécessité comme la farine de maïs, et la dévaluation des biens nationaux⁷⁰.

Pendant le synode, les évêques africains et malgaches ont beaucoup parlé de la dette extérieure du continent africain en vue d'une solution juste et rapide. Mais il faut reconnaître que cela n'est pas si facile. En fait, plusieurs paramètres entrent en ligne de compte, comprenant des facteurs internes et externes :

De notre côté, en Afrique, écrivaient-ils, nous nous engageons à aborder les facteurs internes qui contribuent à la crise de la dette. L'Église en Afrique a toujours été un champion sans peur des droits humains et de la démocratie. Nous affirmons donc notre résolution de

⁶⁷ L'expression est de David Barret, elle est citée par MANHAEGHE, Eric, « Vivre la communion au plan financier... », p. 390.

⁶⁸ PENOUKOU ÉFOÉ, Julien, « Les enjeux du Synode africain ... », p. 839.

⁶⁹ RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission », dans *Spiritus*, 53 (1973), p. 192.

⁷⁰ MAZOMBWE, Joseph Medardo, « Conséquences humaines de la dette extérieure », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain...*, pp. 142-143.

continuer à employer des moyens non violents pour surmonter la corruption, l'oppression et la mauvaise gestion parmi les responsables gouvernementaux, les militaires et l'élite dirigeante. [...] Elle (dette) est liée inextricablement aux conditions injustes du commerce mondial ou le prix de nos produits est tombé plus bas que jamais. Elle est aussi liée à un besoin urgent de réformes des programmes d'ajustement structurel, qui sont la cause de tant de souffrances des pauvres⁷¹.

Tant que l'Afrique ne sortira pas de sa dépendance économique, elle restera longtemps encore un continent sous tutelle bien qu'elle évolue à merveille dans d'autres secteurs vitaux, tels qu'en pastorale et en liturgie. L'Afrique subsaharienne pourra-t-elle connaître un décollage économique un jour?

2.3.3 L'enjeu politique

L'engagement politique du chrétien en Afrique devra être redéfini en des termes clairs et précis. Dans la mentalité populaire, l'Église est et reste l'unique force capable de jouer un rôle déterminant contre les régimes autoritaires. Travailler à reconquérir les libertés individuelles la rendra effectivement "signe et sacrement du salut". C'est ici que l'Église catholique peut exercer sa mission prophétique sans pour autant "faire de la politique" comme le font les démagogues :

Il est pourtant vrai que la hiérarchie ecclésiastique et les chrétiens laïcs influents pourraient avoir leurs poids dans l'établissement de la justice et de la paix dans leurs pays respectifs. Nous savons tous que la mission de l'Église n'est pas une mission politique, mais nous savons également qu'il existe une indéniable dimension éthique dans la politique des hommes, et que cette dimension fait partie intégrante de la mission évangélique de l'Église (cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 17). Il faudrait que l'Église ait la liberté d'exercer cette mission⁷².

La meilleure manière pour les chrétiens d'exercer cette mission au milieu de leurs peuples est de s'évangéliser eux-mêmes, car ils commettent souvent les mêmes maux qu'ils reprochent aux hommes politiques. Parfois, il y a moins de justice et de paix dans un diocèse que ce qu'on constate dans la société civile. À ce propos, l'épisode de la paille et de la poutre devient très éclairant dans les relations entre Église - État en Afrique [Mt 7, 3-5]. En fait, l'organisation personnalisée et anachronique du pouvoir que les Églises d'Afrique reprochent aux hommes politiques en Afrique contemporaine est également vécue dans ces diverses Églises locales. Tout cela est contraire à la tradition africaine parce que le chef n'échappait pas au

⁷¹ SCÉAM, « Lettre ouverte des 38 archevêques et évêques à leurs frères évêques d'Europe et d'Amérique », dans CHEZA Maurice, *Le Synode africain...*, p. 145.

⁷² RUZOKA, Paul (Mgr), « Les maux dont souffre l'Afrique », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain...*, p. 63.

contrôle populaire⁷³. Comment les dirigeants africains adoptent-ils facilement d'autres modèles politiques que ceux qui font la fierté des Occidentaux? Aux problèmes africains, il faudra absolument des solutions à l'africaine, car tout mimétisme conduira inévitablement à l'inefficacité et à l'échec :

Du point de vue politique, le "vent du changement", [...] continue à souffler. Après l'enthousiasme de l'indépendance, de nouvelles difficultés d'ordres variés sont apparues, avec les fréquents phénomènes de corruption, d'oppression, de nouvelles dépendances économiques, de violence. Aujourd'hui cependant, il s'agit plutôt d'autres changements. Le désir de la liberté prend d'autres formes. Les puissances coloniales ont en général laissé les pays qu'elles occupaient dépourvus de classes dirigeantes qui ne sont en train de se former que maintenant. L'écroulement des régimes communistes, dans le sillage des événements d'Europe centrale et orientale, a conduit à d'autres tournants. Certains régimes dictatoriaux sont tombés⁷⁴.

L'Église devra ainsi éclairer les classes politiques par son "ethos évangélique". Car dans un système où elle demeure la seule force capable d'élever la voix, elle peut encore jouir d'un certain prestige social ou d'une certaine crédibilité :

[...] les Églises d'Afrique savent qu'elles représentent tout de même, malgré leurs faiblesses, une certaine référence pour les hommes d'Afrique qui se sont tournés vers elles dans les circonstances difficiles de ces dernières années et leur ont confié, comme à des "autorités morales", le soin de certaines transitions politiques. Elles savent surtout qu'il y a, au sein de leurs diverses communautés, des hommes et des femmes admirables qui, dans la simplicité et la pauvreté, se conduisent en hommes et femmes justes et fidèles devant Dieu et devant les hommes. Elles savent qu'elles sont bâties de pierres vivantes, dont certaines de très grand prix et sur lesquelles l'ensemble de la construction peut s'édifier harmonieusement⁷⁵.

On se rappelle le rôle joué par les Églises, en Afrique, avant et après les indépendances nationales. C'est dans cette perspective que certains pays ont eu recours aux évêques : le Bénin avec Mgr Isidore de Souza, le Congo-Brazzaville avec Mgr Ernest Kombo, le Togo avec Mgr Fanoko Kossi et Mgr Laurent Monsengwo au Congo-Zaïre. En Afrique, là où la corruption est tellement quotidienne que personne n'ose s'y opposer, seule la force d'Évangile le peut :

[...]. Que signifie l'Église, se demande Jean-Marc Ela, dans une Afrique abandonnée à la merci des dictatures policières, comme on le voit dans les pays où les opposants aux régimes corrompus sont soumis à la répression et à la torture? Ne faut-il pas dépasser les efforts de catéchèse à la lumière de la philosophie bantoue, sortir du contexte où l'on n'attend pas autre chose de nous que d'offrir aux autres nos traditions et nos civilisations en spectacle?⁷⁶.

73 GAPANGWA, Jérôme (Mgr), « *Obstacles à la justice et à la paix* », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain...*, p. 67.

74 TOMKO, Joseph (card), « *La situation de l'Église en Afrique et à Madagascar...* », p. 25.

75 SARAH, Robert (Mgr), « *Une mission pour l'Église qui est en Afrique ...* », p. 340.

76 ELA, Jean-Marc, « *Identité propre d'une théologie africaine...* », p. 43.

Il faut du courage prophétique pour dénoncer les régimes monolithiques en Afrique. Mais, sans ce courage, les Églises risquent de faire cause commune avec la dictature. Préserver autrement une identité des chrétiens risque de les enfermer dans des discours désincarnés. Proclamer l'avènement du Royaume signifie favoriser la promotion humaine, le respect de sa dignité et de ses droits, souligner la justice et la paix comme éléments essentiels d'une véritable évangélisation⁷⁷. Sinon, quand la solidarité entre hommes d'Église et hommes politiques devient une connivence, l'indigénisation, l'authenticité africaine, la négritude ou l'africanisation deviennent un alibi pour contourner les réalités socio-politiques. Tout compte fait, nous soutiendrons avec Jean-Marc Ela que « l'Église d'Afrique ne peut se payer le luxe d'une complaisance tranquille à l'égard des régimes qui s'efforcent d'étouffer la liberté à des degrés divers. Notre relation à Dieu se vit dans un contexte où le pouvoir se divinise pour échapper à toute remise en question ⁷⁸. »

2.3.4 L'enjeu culturel

Par culture, nous entendons « tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ». De nos jours, le rapport de la culture africaine avec la foi au Christ se pose avec beaucoup d'acuité. Pendant longtemps, l'identité culturelle de l'Afrique était niée et le mépris propagé au cours des siècles persiste de nos jours. Actuellement, la dignité retrouvée et l'affirmation de la présence africaine nous préoccupent. Il va de soi qu'actuellement « il est temps que les Églises locales d'Afrique, harcelées par le syncrétisme et non encore libérées du mimétisme, tirent les conséquences systématiques et pratiques de cette vision théologique de l'inculturation, dans la catéchèse, la formation des prêtres, la liturgie, les ministères, la vie et l'organisation des communautés, les projets de développement, l'engagement politique⁷⁹. » En clair, la libération ou la promotion de l'Afrique passe par son "autodétermination" au plan culturel :

Pour les pays qui aspirent à la libération nationale, l'élaboration d'une politique culturelle efficace apparaît comme un instrument privilégié pour lutter contre la dépendance économique et culturelle. La décolonisation et la libération doivent atteindre, à sa racine, la domination culturelle qui empêche les peuples d'être eux-mêmes, selon leurs traditions, leur destin propre et leur vouloir être collectif. Le développement économique est, certes, une nécessité vitale, mais la modernisation ne saurait être recherchée en sacrifiant son identité culturelle.

⁷⁷ YAGO, Bernard (card.), « Rôle prophétique de l'Église », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain...*, pp. 82-83.

⁷⁸ ELA, Jean-Marc, « Identité propre d'une théologie africaine... », p. 43

⁷⁹ PENOUKOU, Efoé-Julien, « Les enjeux du Synode africain... », p. 840

L'appauvrissement culturel ne peut être la contrepartie de n'importe quel enrichissement économique⁸⁰.

Au demeurant, ce Synode africain est un événement ecclésial qui préoccupe aussi bien l'Afrique entière que l'Église universelle. C'est ainsi qu'« il devra être considéré comme un événement, le Kairos, comme une chance à saisir, pas une révolution, un tremplin d'une prise de conscience et d'une action⁸¹. » Bien plus, ce synode africain aidera les Africains à promouvoir leur identité culturelle à travers leurs propositions concrètes :

L'identité culturelle d'un groupe humain correspond à son sentiment d'appartenance, à son rattachement à une tradition et à un patrimoine humain, constitués d'une mémoire collective, de croyances, de coutumes, de manières de penser, de travailler, de vivre, de créer. La culture d'une collectivité se fonde à la fois sur la fidélité au passé et sur un renouvellement incessant, et il n'y a pas nécessairement antinomie entre le changement culturel et la préservation du patrimoine d'un groupe. La culture vivante est, de fait, le mode de croissance typique d'une communauté humaine qui entend rester identique à elle-même⁸².

Oublier d'affirmer son identité afin de plaire aux bailleurs de fonds occidentaux, c'est, à notre avis, compromettre tout l'avenir du continent africain. En effet, la recherche d'identité a toujours été un droit inaliénable ou une préoccupation légitime pour tous les peuples et toutes les races. C'est dans ce sens qu'il faut saisir les diverses revendications dans plusieurs pays de l'Est. Bref, le droit à la différence s'acquiert en s'affirmant librement.

2.4. La période post-synodale en Afrique

Les retombées du Synode africain sont très attendues en Afrique entière pour autant qu'elles peuvent raviver l'espérance chrétienne et surtout donner une nouvelle impulsion à la vitalité des communautés ecclésiales vivantes. C'est ici que le SCÉAM a vraiment un rôle unique à jouer en planifiant ses réunions ou sessions en vue d'un suivi approprié. Il en va de même pour les différentes conférences épiscopales qui pourront promouvoir les résultats de ce Synode, ce qui requiert inévitablement des efforts conjugués en Afrique et au Madagascar. Si aucun effort n'est déployé, si aucun rôle prophétique n'est joué, par peur ou par complaisance, le néocolonialisme culturel va perdurer. Il revient donc au SCÉAM de mieux organiser cette période post-synodale en Afrique.

⁸⁰ CARRIER, Hervé, *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Libreria editrice vaticana, Paris, Médiaspaul, 1987, p. 101.

⁸¹ CHENU, Bruno, *Le Synode africain...*, p. 18.

⁸² CARRIER, Hervé, *Évangile et cultures...*, p. 99.

Pour cela, les conférences épiscopales veilleront à recueillir les avis et considérations de leurs fidèles en vue d'une mise en commun ultérieure plutôt que de parler encore en leur nom. En plus, les évêques, eux aussi, s'inspireront de travaux du Synode pour innover ou utiliser un langage prophétique dans leurs juridictions respectives. Redynamiser la pastorale à la lumière de ce synode implique qu'il faille s'en servir comme un tournant dans les Églises d'Afrique en général. En effet, il est tout à fait impensable de gérer les diocèses comme il y a cinquante ans.

3. La nouvelle évangélisation en Afrique : signification, enjeux et défis

L'évangélisation de l'Afrique, oeuvre de l'Europe occidentale depuis le XV^e s'est faite sous le signe de l'assujettissement et de la domination, souvent par la violence, dans une transposition des institutions, des symboles et des règles morales de la culture européenne. Les Européens étaient les protagonistes auxquels revenaient l'initiative, la conception, la direction, les modalités, le gouvernement et l'évolution de l'activité évangélisatrice. Ils concevaient tout pour les pays de mission et le mettaient en exécution, la plupart du temps sans considération ni respect des traditions. Or, il se trouve que l'Église d'Europe est aujourd'hui en perte de vitesse tandis que l'on enregistre la montée et la vitalité des Églises dites jeunes. Les pays jadis dominés développent de nouvelles expressions du christianisme.

C'est ici que prend sens l'expression d'une « nouvelle évangélisation », chère au pape Jean-Paul II. Il s'agit d'une évangélisation non seulement pour les anciens pays colonisés mais également pour leurs métropoles coloniales. Nous allons articuler ici nos réflexions en quatre volets complémentaires : quelques défis majeurs de la nouvelle évangélisation, la ré-évangélisation ou la re-christianisation, l'auto-évangélisation ou l'auto-christianisation et l'inter-évangélisation ou l'inter-christianisation.

3.1 Quelques défis de la nouvelle évangélisation

L'expression « nouvelle évangélisation » ou « évangélisation renouvelée » provient de la XIX^e assemblée plénière des Conférences épiscopales latino-américaines. Devant cette assemblée, le pape Jean-Paul II avait rappelé d'abord le contexte historique qui a vu s'implanter le christianisme en Amérique latine avant de souligner l'urgence d'un engagement local. Ainsi, il invitait les évêques latino-américains à promouvoir les vocations sacerdotales et l'apostolat laïc pour mieux inculturer le donné révélé selon le contexte de leur pays. Dans le même temps, il invitait ses pairs à la prudence face à la déviation de certains esprits sur la préférence faite aux

pauvres tout en se rapportant aux recommandations de Medellin en 1968 et à celles de Puebla en 1979 et en évitant des réductionnismes déformants ou des interprétations déformées. C'est à ce prix qu'un catholicisme nouveau peut jaillir du terroir local : « la commémoration du demi-millénaire d'évangélisation, rappelait Jean-Paul II, aura sa pleine signification dans la mesure où elle est un engagement pour vous, comme évêques, avec vos prêtres et vos fidèles; un engagement, non de ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression.⁸³ » Il s'agit d'un nouvel effort d'évangélisation recommandé à l'Église latino-américaine. Leonardo Boff commente :

[...] elle doit revêtir une nouvelle *ardeur* : l'ardeur ne surgit pas d'elle-même. C'est la reconnaissance d'une grande cause qui suscite l'ardeur, c'est-à-dire l'enthousiasme et le courage d'affronter n'importe quel type de difficulté avec une joviale sérénité. [...]. La nouvelle évangélisation doit être nouvelle en ses *méthodes* [...]. Ce n'est pas seulement le contenu qui doit être libérateur; la méthode doit l'être aussi. En d'autres termes, la manière dont nous annonçons la Bonne Nouvelle fait partie de la nature même de cette Bonne Nouvelle. Le contact avec la personne et le message de Jésus doit engendrer une atmosphère d'accueil bienveillant [...]. Enfin, la nouvelle évangélisation devra être nouvelle en ses *expressions*. Production des cultures autochtones et pas seulement, comme ce fut le cas pendant cinq cents ans, reproduction de la culture européenne [...]⁸⁴.

Dans cette perspective, il s'agira de donner un nouveau visage au christianisme en prenant en compte les diverses formes culturelles qui coexistent sur le continent latino-américain. Cela pourra engendrer ce que Boff appelle un "christianisme indo-afro-américain", un christianisme qui soit foncièrement inculturé. Selon Boff, cette évangélisation sera nouvelle tant par sa conception, son ardeur, son sujet, ses méthodes, ses destinataires et sa finalité. Car elle sera l'oeuvre des autochtones de chaque pays avec leurs préoccupations socioculturelles, politiques, économiques, religieuses et humaines. Une telle évangélisation s'annonce intégrale dans la mesure où elle s'occupera de tous les secteurs de la vie dans ces anciens pays de mission. En effet, actuellement, on assiste à une sorte de montée tant spirituelle que culturelle au niveau international alors qu'on déplore l'apathie en Occident :

[...] elle est nouvelle parce que son *sujet* principal, ce sont les pauvres qui évangélisent d'autres pauvres et toute l'Église, spécialement les évêques et les prêtres qui sont conduits à faire une option solidaire pour les pauvres et les marginalisés; nouvelle parce qu'elle est basée plus sur l'Évangile que sur une doctrine ecclésiastique fixée dans les catéchismes [...]; elle est nouvelle par les nouveaux *destinataires* : la culture populaire, les opprimés, les Noirs, la femme marginalisée, les jeunes abandonnés, [...], elle est nouvelle par ce qu'elle emploie des *méthodes* nouvelles dans la ligne de la pédagogie de l'opprimé et de l'éducation comme exercice

⁸³ JEAN-PAUL II, « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine ». Discours à la 19e assemblée du CELAM, dans *DC*. 1850 (1983), p. 438.

⁸⁴ BOFF, Leonardo, *La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, pp. 11-13.

de la liberté [...], nouvelle parce que sont codifiés de nouveaux *contenus* venant de l'articulation de la foi avec l'injustice sociale; [...]; elle est nouvelle parce s'inaugure un *nouvel être Église* qui se caractérise par la communauté, par la participation facilitée à tous, par la distribution des fonctions, par l'émergence de ministères nouveaux et de charismes, [...]; elle est nouvelle parce qu'elle engendre une nouvelle *spiritualité* qui se manifeste dans la vie quotidienne de la communauté; enfin, elle est nouvelle parce qu'elle crée une nouvelle relation de l'Église pour et avec le monde, qui laisse derrière soi l'alliance historique avec les puissants et s'articule avec les secteurs opprimés [...] en vue d'une nouvelle société plus ouverte et participative⁸⁵.

Parler d'une nouvelle évangélisation revient à confronter le donné historico-social avec ses contradictions et la capacité de l'Évangile à transformer ou à humaniser le monde. Sous cet angle, ce que Boff dit des Latino-américains vaut également pour les Noirs d'Afrique qui ont subi la pire humiliation de l'histoire humaine à travers la traite négrière. Aussi face à une telle *antiréalité* s'accomplit la mobilisation des opprimés aux fins de se conscientiser et surtout de se tracer des nouvelles voies vers des formes meilleures. À ce niveau, la nouvelle évangélisation sera foncièrement dynamique dans le sens où elle prendra en compte tous les paramètres utiles à une vision renouvelée de la vie des "oubliés de la terre", pour employer la formule de Jean-Marc Ela.

Partant de là, plusieurs défis méritent d'être relevés au cours de cette nouvelle évangélisation, notamment celui des cultures autochtones, celui du problème économique en évitant la bienfaisance sans participation, celui du domaine politique en combattant le violence de l'État, et celui des communautés ecclésiales de vivantes [CEV] comme une Église-famille, dans le processus de personnalisation en tant qu'une utopie personnelle, car la nouvelle évangélisation projette l'avènement de l'homme et de la femme nouveaux. Ce qui requiert, au bout du compte, le jaillissement d'une spiritualité populaire comme fruit de l'effort ou de la vitalité de sans-voix, de laissés-pour-compte. Sur ce sujet, Boff s'exprime en termes nets :

La pénétration de l'Évangile dans la culture populaire a permis le jaillissement d'une véritable ecclésiogénèse, c'est-à-dire la genèse d'une Église qui naît de la foi du peuple. Des groupes humains, pauvres et chrétiens, qui auparavant n'étaient pas aidés par l'organisation ecclésiastique (pastorale et paroisses) commencent maintenant à se réunir autour de la Parole de Dieu, lu en relation avec les problèmes de la vie. De là naissent les communautés ecclésiales de base⁸⁶.

85 BOFF, Leonardo, « La nouvelle évangélisation, irruption de nouvelle vie », dans *Concilium*, 232 (1990), pp. 157-158.

86 BOFF, Leonardo, « La nouvelle évangélisation, irruption de nouvelle vie... », p. 162.

À nos yeux, cette nouvelle évangélisation sera différente selon qu'elle est entreprise par les pays de vieille chrétienté ou carrément lorsqu'elle est l'oeuvre véritable des jeunes Églises issues de l'évangélisation européenne. Tout en tirant les conséquences de cette affirmation, nous allons faire créance à quelques concepts ayant des acceptions analogues par leur racine. Car nous pensons que toute recherche peut contribuer au changement d'attitude, à la condition d'être ressentie comme un réel enrichissement par les croyants. Pour ce faire, nous parlerons de la *ré-évangélisation* pour l'Occident, c'est-à-dire l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord, l'*auto-évangélisation* sera utilisée dans le cas de l'Asie, de l'Amérique latine et de l'Afrique. Tandis que l'*inter-évangélisation* nous rappellera l'importance de la coopération entre les différentes Églises à travers l'Église catholique.

3.2 La *ré-évangélisation* ou la *re-christianisation*

La régression vertigineuse des vocations sacerdotales et religieuses, la sénescence des expressions religieuses, le matérialisme à outrance, l'effritement des valeurs, la recrudescence de l'incroyance, sont autant de maux qui rongent actuellement les anciens pays de vieille chrétienté et qui érodent, notamment, les vocations. L'Église subit en quelque sorte les conséquences de la société ambiante :

Les vocations sacerdotales et religieuses ne naissent pas spontanément. Leur éclosion est conditionnée par le sérieux, la vitalité, la chaleur et la cohésion du milieu ecclésial environnant. Ici encore, on se plaît à mettre en exergue le rôle destructeur, en Europe, de la contestation, des remises en question des valeurs chrétiennes, de points de doctrine ou de morale autrefois admis intangibles, sauvegarde de la christianité et de l'équilibre de la société et de civilisation européennes. Ces remises en question engendrent, par ailleurs, la division au sein de l'Église, en groupe de tendances opposées qu'on qualifie d'intégristes, de traditionalistes ou de progressistes, avec toutes les conséquences désastreuses et anti-évangéliques que nous connaissons⁸⁷.

Devant ce tableau sombre, on pourrait parler plus clairement d'une déchristianisation ou de la *désévangélisation* de l'Occident. Car en ployant sous le poids de sa richesse matérielle, il court à sa mort lointaine. On assiste de plus en plus à l'essoufflement de l'Église en Occident avec quelques répercussions directes sur l'éducation chrétienne, l'enseignement religieux dans les écoles et la pratique ou l'initiation sacramentelle. Ni la famille, ni l'école, ni la société n'est à la hauteur de ses responsabilités. La société est désévangélisée ou déchristianisée. Or, promouvoir une telle conception conduit à basculer dans l'irréel ou dans un relativisme effréné. Quand bien même, on recourrait à des voies nouvelles telles que le

⁸⁷ DE SOUZA, Isidore (Mgr), « Et si l'Afrique, à son tour, évangélisait l'Europe »?, dans *Telega*, 3 (1978), p. 16.

diaconat permanent, l'ordination des femmes, la franche collaboration entre le clergé et le laïc, les problèmes resteraient vraisemblablement entiers.

C'est ici qu'il faut envisager la ré-évangélisation de l'Europe. Ne faudra-t-il pas penser à recourir aux missionnaires non-occidentaux pour une telle activité? Hypothèse aléatoire, excès de pessimisme ou optimisme béat, cela donne à réfléchir. Mythe ou réalité, le moins que l'on puisse constater est que les avis divergent déjà de sorte que l'on passe facilement de l'étonnement à l'indignation, de l'admiration au doute, du scandale à l'incrédulité.

On le constate sans peine, la dimension géographique et l'unilatéralité de l'activité missionnaire ne s'expliquent pas comme jadis. Du train où vont les choses actuellement, le renversement des situations pourrait entraîner la nécessité de rechristianiser l'Occident à partir des peuples où ils exerçaient autrefois leurs activités missionnaires, notamment, les Africains. Crises, mutations, bouleversements, contestations, aspirations à une vie mystique caractérisent le paradoxe existentiel des Églises européennes. La ré-évangélisation devra apprendre à reconsidérer les cultures de l'Occident, c'est-à-dire à inculturer l'Église à ses réalités socioculturelles nouvelles.

3.3 L'auto-évangélisation ou l'auto-christianisation

En Afrique, certains faits saillants ont préparé l'avènement de la nouvelle évangélisation, dont les indépendances des pays africains, la participation des évêques africains autochtones au Concile Vatican II, le synode des évêques à Rome en 1974 sur l'évangélisation, de même que les nombreux voyages du pape Jean-Paul II en Afrique et le Synode des évêques africains en 1994. Lors de son voyage en Ouganda en juillet 1969, le pape Paul VI avait prononcé des paroles très encourageantes pour les responsables des Églises d'Afrique et de Madagascar. Elles sont demeurées une sorte de leitmotiv pour les théologiens et les fidèles africains, soucieux de l'avenir du christianisme. En fait, voyage de reconnaissance et d'encouragement, la rencontre de Paul VI avec le continent africain a marqué ainsi un nouveau départ, comme il le soulignait lui-même :

[...]. Un travail immense se prépare pour votre labeur pastoral; celui spécialement de la formation des chrétiens appelés à l'apostolat : le clergé, les religieux, les catéchistes, les laïcs actifs. De la préparation de ces éléments locaux, éléments choisis et agissants du peuple de Dieu, dépendront la vitalité, le développement, l'avenir de l'Église africaine⁸⁸.

88

PAUL VI, « Allocution au Symposium des Évêques d'Afrique... », p. 764.

Bien que l'Église soit missionnaire par nature, Paul VI a ainsi ouvert le chemin d'une nouvelle évangélisation en Afrique en soulignant ce changement de perspective missionnaire. Car, pour lui, les natifs ou indigènes africains devaient eux-mêmes s'occuper désormais de l'évangélisation de leur continent. Passées de la tutelle spirituelle à la majorité, les Églises d'Afrique cessent alors d'être des éternelles assistées; ce qui leur permet de donner leur pleine mesure et apporter à la catholicité une réponse conforme à leur génie spécifique⁸⁹. Et « autre chose est le dépôt lui-même, c'est-à-dire les vérités de la foi contenues dans notre véritable doctrine, et autre chose est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant le même sens et la même portée », selon *Gaudium et Spes*, n. 62&2. En coopérant ainsi à l'oeuvre commune de l'édification de l'Église, le clergé africain est appelé lui-même à sauver ses frères et soeurs, de façon à prolonger la joie de Pie XII qui, le premier, avait ordonné plusieurs évêques africains depuis 1939. Ainsi qu'il l'a écrit lui-même dans *Fidei Donum* en 1957 : « Nous avons eu la joie d'instituer dans de nombreux pays d'Afrique la hiérarchie ecclésiastique et d'élever déjà plusieurs prêtres africains à la plénitude du sacerdoce, conformément au but dernier du travail missionnaire, qui est d'établir fermement et définitivement l'Église chez de nouveaux peuples⁹⁰. »

Un tel constat est renforcé par le vent des indépendances nationales. Vers les années 1980, les Églises d'Afrique ont répondu aux attentes en accueillant des nombreux jeunes aux grands séminaires. Signe de vitalité des différentes communautés ecclésiales vivantes, ces jeunes laissent augurer un avenir prometteur pour l'Afrique du troisième millénaire. C'est d'eux que la nouvelle évangélisation tirera ses principaux acteurs, capables de mieux enraciner le donné révélé dans le langage africain. En devenant africain, le christianisme évitera dorénavant tout psittacisme ou mimétisme religieux susceptible d'étouffer son inventivité. C'est dans ce sens que s'exprimait le cardinal Malula en 1973 :

Parmi les moyens naturels dont nous disposons pour l'établissement d'une Église locale, il convient de citer d'abord comme objectif prioritaire : *l'africanisation*. C'est pourquoi, nous avons tiré cette conférence par cette formule lapidaire qui résume tout notre projet : HIER, LES MISSIONNAIRES ÉTRANGERS ONT CHRISTIANISÉ L'AFRIQUE; AUJOURD'HUI, LES NÉGRO-AFRICAINS VONT AFRICANISER LE CHRISTIANISME⁹¹.

89 LUNEAU, René, « Église d'Afrique : de la tutelle à la majorité », dans *Spiritus*, 71 (1978), p. 215.

90 PIE XII, « Fidei Donum », dans *DC*. 1251 (1957), col. 583.

91 MALULA, Joseph (card.), « L'Église à l'heure de l'africanité ». Conférence donnée à Kinshasa en 1973 dans TSHIBANGU, T. (Mgr), *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1987, p. 115. Les majuscules et l'italique sont de l'auteur.

Il s'agit donc pour les Africains d'inculturer le donné révélé [Évangile] et d'africaniser l'Église. Pour cela, il existe déjà une coopération entre des pays africains tant au niveau des prêtres qu'à celui des religieuses, tous comme missionnaires. C'est ici que l'on situe précisément l'inculturation comme la condition *sine qua non* de la nouvelle évangélisation ; ce qui implique qu'elle devienne l'oeuvre des Africains eux-mêmes⁹².

3.4 L'*inter-évangélisation* ou l'*inter-christianisation*

Le vrai problème consiste à envisager la collaboration entre les missionnaires étrangers habitués aux responsabilités et les nouveaux responsables africains, et non de chasser les missionnaires étrangers. Mais il faut reconnaître que le renversement des rôles n'est pas être forcément facile. C'est pourtant là, nous semble-t-il, que s'exprime tout le mystère d'un Dieu qui s'est solidarisé avec le genre humain pour se donner en exemple. Car il est venu pour servir et non pour être servi soit pour s'imposer comme chef [Mt 20, 26-28] :

Aux missionnaires étrangers, il sera demandé une totale disponibilité à l'égard de l'Église locale. Il s'agit de comprendre et d'accepter humblement que c'est aux Africains eux-mêmes qu'il appartient au premier chef d'africaniser le christianisme et de faire surgir des communautés vivantes. Cette acceptation ne sera pas seulement théorique mais surtout dans les faits. Cela veut dire concrètement ceci : hier, c'étaient des missionnaires étrangers qui concevaient et pensaient les plans de la pastorale et en dirigeaient l'exécution. Aujourd'hui, les négro-africains vont concevoir et penser les plans de la pastorale et veilleront à leur exécution. Les rôles sont inversés. Les missionnaires étrangers accepteront-ils d'être initiés par les négro-africains dans leur façon de voir les choses et de réaliser cette africanisation⁹³ ?

L'Église est catholique parce qu'elle prend la couleur de chaque milieu où elle se trouve implantée. Le missionnaire étranger représente aussi *l'autre parmi les mêmes*, pour parler comme Henri Maurier. On devra lui reconnaître le droit de contribution positive dans le travail pastoral dans un diocèse, car il ne reste pas moins un agent actif de la communion entre les Églises d'Europe et celles d'Afrique. Tout cela ne peut se réaliser pleinement que moyennant l'égalité et la réciprocité dans le ministère. Malheureusement, il existe une égalité proclamée et une inégalité de fait entre les prêtres européens et ceux du Tiers-Monde ou de la Tierce-Église :

Mais pour qu'il y ait égalité et réciprocité, il faudrait qu'il y ait échange d'acteurs pastoraux entre églises : pas seulement par la venue des Européens en Afrique mais aussi par celle des Africains en Europe, chacun pouvant parler, chez soi, de l'autre qu'il connaît mieux pour avoir travaillé chez lui. Ce qui n'empêcherait pas non plus chaque église d'avoir ses propres porte-

⁹² KABASELE MUKENGE, « Les enjeux du synode africain » dans *NRT*, 116 (1994), pp. 168-172.

⁹³ MALULA, Joseph (card.), « L'Église à l'heure de l'africanité... », p. 117.

parole auprès des autres. Évidemment cette présence de missionnaires étrangers serait minoritaire⁹⁴.

Faut-il rappeler que personne ne naît missionnaire, on le devient par engagement personnel ou par nécessité pastorale dans son propre pays ou ailleurs? Si les Africains ont pu accepter les missionnaires occidentaux, pourquoi n'en sera-t-il pas autant pour les Occidentaux? Y a-t-il des degrés ou des couleurs de sacerdoce comme les races humaines? On parle actuellement de plus en plus de *planétarisation*, dit-on, la connaissance ne peut nullement aboutir au partage et à l'estime de l'autre. Si on ne l'accepte pas, quel témoignage donnera-t-on entre *frères dans le sacerdoce*? Voilà qui appelle inéluctablement des changements profonds :

À ce point de vue l'unilatéralité de l'évangélisation demeure. Car jusqu'à présent, ce sont plutôt les prédicateurs Européens et Occidentaux qui en ont été massivement les agents en Afrique. Le contraire ne s'est vérifié ni dans le passé ni dans le présent. Sans doute, des prêtres Africains aux études ou en voyage en Europe, ont exercé le ministère de la parole dans telle ou telle paroisse. Cependant, nous ne pouvons pas en conclure qu'ils nous ont évangélisés. Car leur activité n'était ni continue, ni structurée, ni planifiée dans cette intention⁹⁵.

Envisager une telle évangélisation implique forcément une franche collaboration que nous pouvons appeler également *co-évangélisation* [*cumévangélisation*] ou *co-christianisation* [*cumchristianisation*]. Elle consistera à une coopération entre les Églises, d'une part et surtout entre les prêtres de nationalité différente, d'autre part. Ainsi l'évangélisation aura acquis une dimension à la fois mondiale et bilatérale. On ne le soulignera jamais assez, toute vraie rencontre entre deux individus de cultures différentes implique toujours une *intercommunication* pour les deux protagonistes. Un évangélisateur [*incultivateur* ou *accultivateur*] reçoit autant sinon plus de ses ouailles qu'il ne donne lui-même. Bien souvent, il découvre certains aspects auxquels il ne pensait pas avant son activité missionnaire à l'étranger. Ce qui peut valoir aussi pour les régions d'un même pays. « L'activité évangélisatrice implique donc une certaine réciprocité. Elle n'est pas unilatérale mais bilatérale. Si l'Europe a évangélisé et évangélise l'Afrique, celle-ci aussi l'a évangélisée dans le passé et l'évangélise encore aujourd'hui. Ce n'est pas un mythe, c'est une réalité que j'appellerai : interévangélisation⁹⁶. »

94 MAURIER, Henri, « Le missionnaire : serviteur? Critères du service dans une église locale », dans *Spiritus*, 53 (1973), p. 189.

95 DE SOUZA, Isidore (Mgr), « Et si l'Afrique, à son tour, évangélisait l'Europe... », p. 23.

96 DE SOUZA, Isidore (Mgr), « Et si l'Afrique, à son tour, évangélisait l'Europe... », p. 24. On lira avec profit SANGU (Mgr), « L'Église africaine devient missionnaire », dans CHEZA, Maurice et als, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, pp. 44-46.

À tout prendre, la nouvelle évangélisation devra prendre en compte l'inculturation comme tremplin dans la mesure où elle libère et promeut le croyant à relever tous les défis de la vie quotidienne⁹⁷. L'Évangile n'est pas fait pour ceux qui s'imaginent riches mais plutôt pour ceux qui se savent pauvres. En outre, le rôle prophétique de l'Église requiert beaucoup de minutie dans la formation des futurs prêtres en Afrique, car les prêtres sont plus que nécessaires à l'avancée ecclésiale. Partant de ces préalables, et conscients de carences et faiblesses doublées par les soupçons extérieurs, les responsables de demain essaieront de reconquérir non seulement l'imagination créatrice mais aussi la confiance en nous-mêmes. La recherche théologique en dépendra énormément.

4. Une nouvelle ecclésiologie pour l'Afrique : urgence et nécessité

Envisager une nouvelle ecclésiologie en Afrique subsaharienne peut paraître une pure utopie tant il est vrai que les Églises locales demeurent encore des succursales des Églises d'Occident. De fait, ces Églises locales semblent apprécier une telle situation malgré les avancées conciliaires depuis 1965. De ce point de vue, ce volet de notre recherche se veut une prise de conscience de cet enjeu capital. En effet, de la mission à la préfecture, ensuite du vicariat au diocèse, ces Églises dites jeunes sont appelées à envisager l'avenir avec courage et optimisme.

Sous cet angle, c'est le même Esprit qui fait toujours toutes choses nouvelles depuis les temps apostoliques qui meut également les Églises d'Afrique. Pour étayer notre propos, nous allons développer la *plantatio ecclesiae* sous deux aspects : la mission *ad extra* et la mission *ad intra*. Nous continuerons en évoquant l'ubiquité de la prédication, la nouvelle ecclésiologie en Afrique et le nouveau visage de l'Église en Afrique.

⁹⁷ NTABONA, Adrien, « Inculturation, ligne directrice de l'évangélisation », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain...*, pp. 95-96.

4.1 La *plantatio ecclesiae*

Lorsque les Apôtres ouvraient des nouvelles communautés, ils formaient directement des responsables. Ceux-ci essayaient d'organiser au mieux leurs Églises locales afin que rien ne puisse les obliger à recourir encore aux Apôtres.

4.1.1 La finalité fondamentale

Une telle vision de l'Église a présidé à l'extension de la jeune Église du Christ jusqu'à l'époque missionnaire. De cette manière, on peut soutenir, sans contredit, qu'il y a seulement deux objectifs essentiels dans toute la mission : convertir les païens et implanter ou établir l'Église locale. Car les progrès constants du règne de Dieu parmi les humains en dépendent profondément. C'est ce que Charles Couturier reconnaît de manière très simple :

À ses origines, se situe une période de *fondation*, inaugurée par le Christ et confiée par lui à ses apôtres avec l'assistance de l'Esprit-Saint. Ainsi l'Église est déjà pourvue de tous ses organes essentiels; elle s'est introduite dans le monde et nulle puissance ne pourra l'en chasser. Il lui faut ensuite assurer, d'une part, les progrès constants du règne de Dieu dans les peuples où elle a grandi au point que ses richesses sont effectivement à la disposition de tout homme droit : c'est l'*action pastorale*. Elle doit instaurer, d'autre part, le règne de Dieu là où il n'existe pas encore, ou se trouve privé de sa plénitude normale : à cette dernière tâche est réservée traditionnellement le nom d' "*action missionnaire* " au sens propre⁹⁸.

Quoi qu'il en soit, les deux actions, pastorale et missionnaire, nous paraissent interchangeable dans une Église dans la mesure où l'une appelle l'autre. À ce titre, il semble que leur complémentarité intrinsèque n'est plus à démontrer. Pour le pape Pie XII, « le but auquel elles [missions] doivent tendre et qu'il faut toujours avoir sous les yeux, c'est que l'Église soit fermement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle y reçoive une hiérarchie propre choisie parmi les habitants du pays⁹⁹. » Dans ce sens, l'épiscopat consacre la maturité d'une jeune Église capable d'assurer elle-même la pérennité des ordres sacrés, et, par voie d'implication, la transmission de la grâce.

⁹⁸ COUTURIER, Charles, *Mission de l'Église*, Paris, Éd. de l'Orante, 1957, pp. 20-21. On peut se référer aussi à DE LUBAC, Henri, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 146, pp. 15-22.

⁹⁹ PIE XII, « *Evaneglii praecones* ». Lettre encyclique sur les développements des missions catholiques, dans *DC*. 1098 (1951), p. 778. Lire également HENRY, A.M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Coll. Foi vivante, Paris, Cerf, 1959, p. 152.

Néanmoins, la hiérarchie à elle seule, ne suffit pas, parce la foi des chrétiens mérite un entretien constant afin qu'ils ne retombent pas dans le paganisme. On le voit, les sujets de la mission sont des non-croyants et des non-baptisés. L'évangélisation et la sacramentalisation deviennent deux facettes complémentaires de la mission, car l'une ne va pas sans l'autre, autrement, toute oeuvre missionnaire demeure inachevée et sujette à caution :

Peu à peu, du moins l'imaginent les chrétiens dans la représentation que souvent ils en ont, les païens se convertissent, le missionnaire donne les baptêmes, puis il continue son oeuvre. Bientôt, il aura la joie de découvrir et d'aider de futures " vocations " sacerdotales qui lui apporteront des aides indispensables. Un jour, il " aura " des prêtres indigènes, et, un jour même, le pays aura son évêque, l'Église est alors fondée¹⁰⁰.

Le véritable problème est de ne pas baptiser un grand nombre de gens dans le but d'augmenter les colonies de chrétiens dans le territoire païen. C'est là tout le hic auquel les Églises d'Afrique sont constamment confrontées. Le retour aux pratiques ancestrales ou superstitieuses et le syncrétisme religieux en sont les résurgences marquantes. N'ayant pas pris en compte les cultures et traditions locales, les missionnaires européens ont souvent considéré l'engouement des catéchumènes à se faire baptiser sans plus.

De cette manière, l'activité missionnaire se dit de la mission même que les agents de l'évangélisation effectuent auprès des populations païennes tandis que l'activité pastorale est réalisée au sein d'une Église déjà établie. Aux chefs de mission, le pape Benoît XV recommandait la nécessité d'ouvrir des nouvelles stations de mission afin d'en assurer l'extension et le rayonnement du message évangélique :

Le premier souci d'un chef de mission doit être encore d'en assurer de tout son pouvoir le progrès et le plein épanouissement. Dès là que toute la région, si vaste soit-elle, qui constitue sa mission, est confiée à ses soins, il est absolument tenu de travailler au salut éternel de tous ses habitants. Eût-il amené à la foi quelques milliers d'âmes sur cette immense multitude de païens, il ne lui est donc pas permis de s'en tenir là et de se reposer. [...]. En ce sens, si l'on veut que la parole de l'Évangile puisse se faire entendre avec plus de rapidité et de facilité à tous les païens, il y a tout avantage à créer d'autres postes et centres de missions¹⁰¹.

À travers les centres ainsi créés ou plutôt à créer se projetaient lentement des préfectures et des vicariats apostoliques. De cette façon, les chefs de mission étaient interpellés à étendre le règne de Dieu quoiqu'au prix de sacrifices humains parfois. Aussi devaient-ils faire appel à

100 HENRY, A.M., *Esquisse d'une théologie de la mission ...*, p. 138.

101 BENOIT XV, « Maximum illud ... », p. 803.

d'autres instituts religieux pour collaborer au même objectif dans une mission donnée. C'est précisément ce que le pape Pie XI exprimait clairement dans *Rerum Ecclesiae* :

L'Église, en effet, a pour unique mission d'amener tous les hommes à participer au salut de la Rédemption en étendant le royaume du Christ à la terre entière. Quelque soit donc, par la volonté de Dieu, le représentant en ce monde de Jésus, Prince des Pasteurs, il ne doit pas se borner à défendre et à conserver le troupeau dont le Seigneur lui a confié la direction; il manquerait au principal de ses devoirs s'il s'efforçait, par tous les moyens en sa puissance, de gagner au Christ ceux qui vivent loin de lui, d'incorporer à l'Église des étrangers¹⁰².

Commentant Pie XI, Fernand Jetté estime que « l'activité pastorale s'adresse à tous ceux du troupeau, l'activité missionnaire s'adresse aux étrangers; le moyen de rendre les hommes participants au salut de la Rédemption, c'est d'établir, de dilater le royaume du Christ : *regno Christi dilatando homines Redemptionis participes efficiat* ¹⁰³ . » Partant de là se dégagent les divers sens que l'on peut accorder au terme mission. Ainsi les critères canonique, géographique, ethnographique et d'établissement locale peuvent être pris en considération :

[...] on serait tenté, écrit Perbal, de réserver le nom de missions aux pays soumis à la juridiction de la Sacrée Congrégation de la Propagande, qui a la spécialité reconnue de la direction de l'action missionnaire. [...]. Le peuple s'attarde davantage au critère *ethnographique* et appelle volontiers pays de mission une région peuplée par des " sauvages " [...]. Oserait-on déterminer quoi que ce soit d'après la *ferveur de la foi*? On appellerait alors missions les Églises qui auraient beaucoup à faire pour l'acquérir et dont la piété laisserait à désirer [...]. La géographie pourrait suggérer quelque norme plus acceptable. [...]. Certains croient pouvoir déterminer le sens du mot " mission " ou " pays de mission " d'après la constitution de la hiérarchie¹⁰⁴.

Tous ces critères paraissent à la fois ambigus et imprécis à cause de leurs variations encore inexplicables, surtout leurs différences notoires et aussi du langage de « chrétienté ». Car seule l'absence d'une Église stabilisée, pour parler comme Albert Perbal, demeure l'unique critère. En son temps, le pape Pie XII a apprécié, d'un côté, le zèle des pionniers des missions, leur ardeur apostolique, pour les encourager à fonder des séminaires dont dépendaient les progrès de la mission. Dans ce sens, il poursuivait l'oeuvre de ses prédécesseurs :

Le but des missions, selon lui, comme chacun le sait, est d'abord de faire resplendir pour de nouveaux peuples la lumière de la vérité chrétienne et de susciter de nouveaux chrétiens. Mais le but dernier auquel elles doivent tendre - et qu'il faut toujours avoir sous les yeux, - c'est que

102 PIE XI, « *Rerum Ecclesiae...* », p. 2.2

103 JETTÉ, Fernand, *Qu'est-ce que la missiologie? De l'unité scientifique en missiologie*, Ottawa, éd. de l'Université - Ottawa, Scolasticat Saint-Joseph, 1950, p. 35. Consulter éventuellement SCHOUVER, Pierre, *L'Église et la mission*, Coll. " Croire et comprendre ", Paris, Centurion, 1975, p. 83.

104 PERBAL, Albert, *Premières leçons de théologie missionnaire*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, L.E. Dillen, 1937, pp. 45-46.

l'Église soit fermement et définitivement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu¹⁰⁵.

Ainsi, la « missionologie¹⁰⁶ » ou la missiologie devient une science théologique qui s'occupe de l'expansion de l'Église à travers le monde, en suivant la volonté du Christ [Mt 28, 20 ; Mc 16, 15]. Au plan missiologique, établir, planter ou implanter l'Église dans un terroir donné est un devoir pour tout missionnaire.

4.1.2 La mission *ad extra*

Bien souvent, dans l'Église catholique, on oppose les pays de chrétienté aux pays de mission. Actuellement, il semble que ce dualisme tombe lentement en désuétude parce que, d'une part, les pays de vieille chrétienté semblent retourner au paganisme et, d'autre part, les pays dits de mission commencent, eux aussi, à envoyer des missionnaires hors de leurs frontières nationales. Un tel constat bouscule non seulement l'ecclésiologie ancienne ou si l'on veut cette ecclésiologie eurocentriste mais souligne désormais le changement que Vatican II a insufflé dans l'Église :

Depuis 1960, constate René Jaouen, avec les indépendances des pays du Tiers-monde, et depuis le Concile Vatican II (1962-1965), avec la reconnaissance publique des Nouvelles Églises nées de la Mission, un certain reflux a commencé, *d'abord pour des raisons positives* : les pays et les Églises du Tiers-monde ont pris leurs affaires en main; désormais, les missionnaires ne sont plus tant "envoyés" par les Églises anciennes qu' "appelés" par les Églises nouvelles. [...]. L'initiative a changé de bord¹⁰⁷.

Il faut le dire, dans certains territoires du Tiers-Monde, la mission de fondation est quasiment terminée. C'est plutôt le début d'une mission permanente. Néanmoins, il semble que la mission soit employée pour désigner les missionnaires qui quittent leur pays natal pour aller évangéliser ailleurs. En arrivant partout, les missionnaires disposent à la fois de la totalité de la parole et de l'action. D'ordinaire, le peuple accepte ou refuse, parfois encore, les gens sont divisés dans leur libre adhésion.

Toutes les Églises d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie sont nées grâce au zèle des missionnaires européens. Quelles qu'aient été les méthodes utilisées, l'antériorité des Églises

105 PIE XII, « *Evangelii praecones...* », p. 777.

106 Selon le père Albert Perbal, jusu'en 1937, le choix était encore libre entre missionologie et missiologie. Mais, pour la commodité de notre recherche, nous utiliserons toujours le terme missiologie.

107 JAOUEN, René, « La mission : bilan et prospective », dans *Kerygma*, 27 (1993), p. 150.

d'Europe n'est plus à démontrer. Cependant, le danger est de vouloir justifier ainsi l'attitude dominatrice de l'Europe comme si l'Évangile était son patrimoine spécifique :

Nées de l'Évangile, chacune en son temps, les Églises sont soeurs, les unes, aînées, d'autres, cadettes ou benjamines. Les aînées ont certes une responsabilité vis-à-vis des plus jeunes, mais cette responsabilité ne leur confère jamais des droits maternels, surtout pas ceux d'une mère captatrice et dévorante. La Mission n'appartient à personne, ni aux Papes, ni aux Évêques, ni à la Congrégation de l'Évangélisation (malgré ses prétentions exorbitantes, cf. A.G. 29), ni aux missionnaires, prêtres, religieux ou laïques. La Mission appartient à Dieu, non aux hommes¹⁰⁸.

Étant donné que c'est l'Évangile qui engendre les Églises, pourquoi une institution humaine s'en vanterait-elle? Car le premier travail du missionnaire est de faire en sorte que quiconque croit au Christ puisse être sauvé [Rm 1, 16]. Dans ce contexte, la contribution des autochtones devient importante parce qu'autrement, le missionnaire ne pourra établir que l'Église qu'il connaît le mieux, celle qui l'a vu grandir. Dans ce sens, toute querelle des mots s'estomperait d'elle-même en regard de la vérité évangélique :

[...] implanter l'Église, observe encore René Jaouen, c'est toujours implanter une Église qui vient de quelque part, qui a déjà sa figure culturelle, celle qu'elle a contractée dans l'humanité particulière où elle est née. [...] laisser l'Évangile faire naître une nouvelle Église, c'est lui laisser la chance de former peu à peu la physionomie culturelle qu'elle prendra du fait qu'elle naît de cette humanité-là et dans cette culture-là. [...] c'est là tout l'aspect ecclésiologique de l'Inculturation, le nouveau nom de l'Incarnation quand on prend en compte la réalité "culture" pour définir l'homme. Elle ne désigne pas une nouvelle stratégie missionnaire, mais le mystère même du Christ qui naît [...] ¹⁰⁹.

Il convient de relever l'épineuse collaboration entre l'Église et les colons européens en Afrique subsaharienne. En effet, leur impact a été très déterminant dans l'expansion du christianisme. Ce qui, inévitablement, a marqué aussi l'image de l'Église catholique. Ainsi la religion catholique devenait une religion d'importation, c'est-à-dire une religion étrangère, désincarnée en Afrique subsaharienne. Aussi, il arrivait que certains missionnaires privilégiaient les intérêts nationaux que la cause du Christ. À ce sujet, l'affirmation de Pierre Schouver est assez nette :

L'expansion de l'Europe a été une histoire de violence. Si la colonisation n'a pas toujours entraîné l'extermination physique des autochtones, comme en Amérique du Nord, elle s'est accompagnée des atrocités de la guerre de conquête en Amérique centrale, en Amérique du sud, en Afrique, et a provoqué l'éclatement de sociétés et de cultures. Les besoins d'une exploitation toujours plus poussée des richesses des pays conquis entraînent la sinistre traite des Noirs

108 JAOUEN, René, « La mission : bilan et prospective ... », p. 154.

109 JAOUEN, René, « La mission : bilan et prospective ... », p. 155.

pratiquée pendant trois siècles par des nations dites chrétiennes, mais obnubilées par leurs intérêts et par la conscience de leur supériorité. La suprématie que les Européens ont tendance à attribuer à leurs qualités naturelles et à la richesse de leur civilisation se construit aussi sur l'écrasement des autres¹¹⁰.

Toutes ces missions que l'on appellerait volontiers les missions étrangères ont fini par créer des missions intérieures parce qu'elles dépendaient directement de ces anciennes Églises missionnaires. Ce qui favorisait davantage cette activité missionnaire que nous avons mentionnée ci-haut. Ainsi, on pourrait dire que tout chrétien est missionnaire, non seulement à cause de son baptême mais aussi à cause de sa mission d'annoncer Jésus-Christ aux païens. C'est là que finalement naît ou commence la mission *ad intra*.

4.1.3 La mission *ad intra*

Il s'agit précisément de l'action multiforme que l'Église mène au sein d'un peuple déjà rassemblé en communautés locales. Car la pastorale catéchétique, la pastorale sacramentelle ou missionnaire permet de mieux sensibiliser la communauté dans son propre rôle d'évangéliste. Un tel art pastoral diffère nettement de l'approche missionnaire traditionnelle. Certes, ils faut innover, créer et surtout bousculer la torpeur spirituelle des distants, ce qui requiert un travail en profondeur. Autrement les païens persisteront dans leur situation. Toutefois cette pastorale interne est et reste à la fois exigeante et épuisante :

Pour la mission " *ad intra* ", la communauté, en plus de son noyau pastoral, doit développer en elle-même un autre pôle, celui des missionnaires qui ont cette vocation spéciale. Elle doit les envoyer de bon gré, sans les retenir, ni les rappeler, ni leur dire : " Jusqu'où ne pas aller trop loin? ". Ne sachant pas eux-mêmes jusqu'où cela les mènera, ils ne peuvent pas d'avance fixer les " limites convenables ". Quand ils reviendront, ils raconteront eux-mêmes les aventures de leur mission¹¹¹.

On en conviendra volontiers que cette pastorale ne peut pas être l'apanage des seules Églises d'Europe mais également des pays de mission. Car chaque Église est appelée à propager l'Évangile du Christ dans le monde en commençant pas elle-même.

4.1.4 L'ubiquité de la mission évangélisatrice

Par essence, l'Église est missionnaire parce qu'elle accomplit ainsi la consigne du Christ, premier missionnaire de tous les peuples et de toutes les races. « Allez donc, de toutes

110 SCHOUVER, Pierre, *L'Église et la mission...*, p. 26.

111 JAOUEN, René, « La mission : bilan et prospective ... », p. 159.

les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit [Mt 28, 19]; « allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toute la création » [Mc 16, 15]. Plus tard, le Christ a redit la même chose à ses Apôtres ; « Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde » [Jn 17, 18]; et ailleurs, « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos; celles-là aussi, il faut que je les mène; elles écouteront ma voix; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur » [Jn 10, 16].

De cette façon, la mission et la prédication sont intimement liées depuis le ministère du Christ lui-même. Par conséquent, l'ordre donné aux Douze [Apôtres] s'adresse également à tous les baptisés. En tant qu'envoyée, l'Église est sans cesse appelée à ouvrir ses portes aux païens et à ses enfants qui, pour des motifs divers, s'éloignent d'elle. Néanmoins, un tel travail suppose aussi qu'il faille dépasser les frontières nationales et les barrières culturelles quoi qu'en prenant en compte les défis spécifiques de chaque milieu. Ce qui requiert adaptation continuelle si l'on veut éviter un prêt-à-porter dangereux.

Toutefois, incorporer les païens par contrainte est foncièrement contraire à la volonté même du Christ, champion de la non-violence. Rappelons son attitude face à l'incrédulité des Juifs voire leur endurcissement de cœur. Le Christ changeait de milieu plutôt que d'utiliser la force pour les convaincre à l'accueillir [Lc 8, 22-25; Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41]. C'est dans le même contexte que s'inscrit l'activité missionnaire depuis les grandes découvertes du XV^e jusqu'au XIX^e siècle. Car le salut de l'humanité doit faire appel à la liberté :

La dispensation de l'évangile en effet est la manifestation sensible de la volonté divine à l'égard du salut des hommes (cf. Lc 2, aux hommes objet du bon plaisir de Dieu); afin que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme au ciel, la grâce extérieure de la prédication apostolique doit être procurée d'une façon suffisante à tous par le ministère de l'Église, autant qu'elle peut. Ce principe de la diffusion de la parole se résoud en deux règles pratiques : celle du développement en extension, celle du développement en intensité¹¹².

Mais comment annoncer la Bonne Nouvelle s'il n'y a pas de missionnaires? Si tous les baptisés sont habilités à le faire, mais de manière spéciale, toutes les personnes qui ont accepté la vie consacrée le sont davantage. C'est alors qu'intervient l'Église en tant qu'une institution pour canaliser tous les efforts :

D'abord la volonté du Père qui veut que tous les hommes soient sauvés, se convertissent au Christ et soient incorporés à l'Église par le baptême. [...]. Une deuxième raison découle du dynamisme du corps mystique, de la charité qui pousse à partager les biens spirituels reçus.

Enfin, la nécessité des missions vient du fait que Dieu a créé tous les hommes pour participer à la vie dans le Christ. L'annonce de l'Évangile répond aux désirs intimes de l'humanité et en particulier à son aspiration vers l'unité¹¹³.

De ce point de vue, on peut soutenir qu'il existe une certaine complémentarité entre le dessein de Dieu et le plan de salut révélé en Jésus-Christ. À vrai dire, Dieu est toujours glorifié chaque fois que les humains accueillent librement le message évangélique et adhèrent sincèrement au Christ. Ici plus que jamais la responsabilité de l'Église est d'une importance indéniable comme le suggère Pierre Charles :

Le but de la mission n'est pas de convertir à la foi la totalité, ni même la majorité des païens, aujourd'hui existants sur la terre, et on égare le public chrétien en lui répétant indéfiniment que ces païens sont un milliard et plus. Le but de la mission est de planter l'Église visible là où elle ne l'est pas encore, c'est-à-dire de mettre les moyens de salut : la foi et les sacrements à la portée de toutes les âmes de bonne volonté¹¹⁴.

En définitive, les deux facettes de la mission que sont les missions étrangères et les missions intérieures demeurent utiles dans chaque Église. Ainsi l'activité missionnaire et l'action pastorale concourent toutes les deux à soutenir une même finalité : annoncer le Christ partout l'univers.

4.2 La nouvelle ecclésiologie en Afrique

Il n'y a pas longtemps encore l'Afrique était toujours présentée comme un continent de mission : manque de prêtres en nombre suffisant, absence quasi totale des vocations masculines et féminines, présence massive des missionnaires occidentaux. Or, depuis une décennie environ, le vent a soufflé de sorte que le visage ecclésiastique de l'Afrique a changé. En conséquence, une telle mutation pose un problème épineux sur le clergé local, l'encadrement des vocations, la collaboration entre les missionnaires et le clergé local, le nouveau rôle des missionnaires étrangers en Afrique.

¹¹³ HITZ, P., *Missionnaire de l'Évangile*, Coll. " Foi vivante ", Paris, Cerf, 1954, pp. 13-88. Voir aussi SCHOUVER, Pierre, *L'Église et la mission...*, p. 85 et COUTURIER, Charles, *Mission de l'Église...*, p. 18.

¹¹⁴ CHARLES, Pierre, *Missiologi. Études- Rapports- Conférences*, T.1, Louvain, éd. de l'Aucan - Bruxelles, L'édition universelle - Paris, Desclée de Brouwer, 1939, p. 73. On pourra consulter également GORRÉ, George et CHAUVEL, Germain, *L'Église et sa Mission*, Paris, La Colombe, 1963, pp. 205-211 et RÉTIF, André, *Les papes contemporains et la Mission*, Paris, Apostolat des éditions, 1966, pp. 35-119.

4.2.1 L'avènement d'un clergé local

Il n'y a pas longtemps, dans certaines régions d'Afrique subsaharienne, les gens se demandaient si le Noir était un intrus dans l'Église catholique. On comprend alors que la nouvelle conception de l'Église exige à la fois une formation et une préparation appropriées afin que le clergé local soit à la hauteur de sa tâche quotidienne et non un corps d'auxiliaires de missionnaires étrangers. Le pape Benoît XV rappelle que « l'Église de Dieu est catholique; nulle part, chez aucun peuple ou nation, elle ne se pose en étrangère; il convient, de même, que tous les peuples puissent fournir des ministres sacrés pour faire connaître la loi divine à leurs compatriotes et les guider dans le chemin du salut¹¹⁵. »

Pie XI reprochait aux missionnaires européens de n'avoir pas formé si tôt le clergé local dans les régions évangélisées. Lentement, certains directeurs de mission comprirent qu'il fallait préparer le clergé local au risque de s'installer dans telle ou telle région. C'est dans ce sens que s'inscrit une instruction de la Propagande en 1923, instruction destinée aux supérieurs de mission :

Il est de la plus haute importance que les Supérieurs veillent à ce que, dans les missions confiées à leurs instituts, on s'emploie à la formation du clergé indigène. [...]. Si on n'a pas le souci de penser à temps à la formation du clergé indigène, il arrivera rapidement que le missionnaire, dont le but est la prédication de l'évangile aux païens, s'arrêtera dans une chrétienté, abandonnant à peu près complètement les autres infidèles et laissant le grand ministère de leur conversion à de simples catéchistes. [...]. La Mission ne peut être considérée comme une propriété de l'Institut; [...]. L'Église peut seulement être dite fondée dans une région, quand elle se régit par elle-même, avec ses propres communautés, son propre clergé originaire du lieu, ses propres moyens de subsistance; en un mot, quand elle ne dépend plus en ce lieu que d'elle-même¹¹⁶.

En promouvant ainsi l'avènement d'un clergé local, le Saint-Siège n'écarte nullement la contribution instantane de missionnaires étrangers. Il insiste pourtant sur l'importance de bien former un clergé local capable d'assurer le travail évangélique. Confondant certains missionnaires européens qui doutaient de capacités intellectuels de futurs prêtres autochtones, il alla jusqu'affirmer :

Nous avons presque sous nos yeux les nombreux indigènes auxquels, dans nos Collèges de la Ville Éternelle, on enseigne les sciences les plus variées; or, non seulement ils se montrent

115 BENOIT XV, « Maximum illud... », p. 804.

116 A.A.S. XV (1923), 370, Syll. 15, III. L'Instruction date du 20 mai 1923. Cité par RÉTIF, André, *Les papes contemporains et la Mission...*, p. 63.

les égaux des autres élèves par la vivacité de leur esprit et leurs succès scolaires, mais souvent ils les dépassent et l'emportent sur eux¹¹⁷.

Pour Pie XI, il est totalement erroné de croire que les indigènes sont congénitalement inférieurs et donc incapables d'accéder au service presbytéral. Dans bien des cas, en Afrique subsaharienne, chaque fois que le clergé local a essayé d'innover sans le consentement des missionnaires étrangers, il y a eu des différends ouverts. Et pourtant, les missionnaires sont des instruments du Christ et non des propriétaires de la mission. Reprenant la pensée de ses prédécesseurs, Jean XXIII redit avec force la même chose. Car la diffusion du message évangélique en dépend :

Notre prédécesseur y invitait instamment les chefs de mission à former avec le plus grand soin, dans ces pays, ceux qui se sentaient appelés par Dieu au sacerdoce, et à accroître le nombre et la qualité de ce clergé, qu'on appelait indigène, sans que cela ne fût rien offensant ou dût marquer une différence, puisque aussi bien ni la manière de parler des Pontifes romains, ni les documents ecclésiastiques ne permettent de conclure à rien de tel¹¹⁸.

Dans la vision ecclésiologique de Jean XXIII, on ne pouvait constituer la hiérarchie qu'avec un clergé local sinon la mission reste encore à être établie. Aussi n'hésita-t-il pas à recommander qu'une formation et une préparation complète soient données aux jeunes qui aspirent à la prêtrise. Car « le nouveau clergé doit entrer là-dessus dans une sainte compétition avec le clergé issu de ces vieux diocèses qui depuis longtemps déjà ont donné des prêtres d'une vertu si admirable qu'on a pu les proposer en exemple aux prêtres de l'Église universelle¹¹⁹. » De fait, c'est exactement dans le même sens que Pierre Charles s'exprime :

En effet, tant que ce clergé n'est pas constitué, de façon complète, avec un recrutement assuré sur place, avec ses séminaires, ses congrégations religieuses, sa hiérarchie et ses responsabilités, l'Église peut sans doute compter déjà beaucoup de convertis : elle n'est pas cependant pas encore plantée. Le clergé indigène n'est donc pas le dernier terme et comme la récompense finale accordée des chrétientés qui ont déjà donné toutes les preuves de solidité; il est le premier terme, le point de départ, ce qu'il faut essayer d'établir le plus tôt possible, malgré les obstacles très réels, sur lesquels seuls les natifs peuvent s'aveugler¹²⁰.

À la manière de Rétif, nous pouvons aussi soutenir qu'« il y a comme un double foyer où se concentre la gravité de la cause missionnaire : la prédication est l'un d'entre eux, la formation du clergé indigène est le second¹²¹. » Il s'agit, sans nul doute, de deux pôles

117 DE LUBAC, Henri, *Le fondement théologique des missions...*, p. 87.

118 JEAN XXIII, « *Princeps pastorum...* », pp. 26-27.

119 JEAN XXIII, « *Princeps pastorum...* », p. 33.

120 CHARLES, Pierre, *Missiologie. Études- Rapports- Conférences...*, p. 101.

121 RÉTIF, André, *Les papes contemporains et la Mission...*, p. 103.

inséparables d'une même réalité, autrement l'Église ne peut pas être implantée dans une région. Cela souligne l'augmentation actuelle des prêtres, des religieux et des religieuses en Afrique subsaharienne depuis les années 1990. Pour le cardinal Tomko, cela traduit surtout la vitalité des Églises d'Afrique et la générosité des Africains¹²².

4.2.2 La floraison des vocations en Afrique

Jusque vers les 1980, les vocations sacerdotales étaient rares en Afrique subsaharienne, particulièrement à Kinshasa, la capitale du Congo-Zaïre. Cette pénurie des vocations touchait même les congrégations internationales qui oeuvrent dans le pays. Mais depuis, les maisons de formation n'ont plus la capacité d'accueil suffisante, spécialement dans la province ecclésiastique de Kinshasa¹²³.

Ainsi, pour ne parler que de la philosophie, on compte plusieurs grands séminaires : Mayidi et Abbé Ngidi au Bas-Congo, St Kagwa à Kinshasa et Kalonda au Bandundu. Tandis que pour la théologie, on a encore Mayidi au Bas-Congo, Jean XXIII et Jean-Paul II à Kinshasa, tandis que St Cyprien est implanté à Kikwit au Bandundu. Depuis 1991, les propédeutiques fonctionnent déjà dans certains diocèses de la province de Kinshasa. En réalité, ce mouvement contraste avec la pénurie des vocations en Occident actuellement. En marge du Synode africain à Rome, le cardinal Tomko écrivait justement :

Le nombre des grands séminaires augmente à un rythme accéléré, surtout depuis dix ans : 1927, 27 grands séminaires, 336 étudiants; en 1988, 92 grands séminaires, 8 149 étudiants; en 1989, 118 grands séminaires, 10 892 étudiants; 1991, 115 grands séminaires, 11 451 étudiants; en 2n 1992, 121 grands séminaires, 11 951 étudiants; en 1993, 128 grands séminaires, 12 391 étudiants. Il reste à signaler cinq instituts de niveau universitaire en Afrique (subsaharienne) : Kinshasa, Nairobi, Abidjan, Port-Harcourt et Yaoundé; et un à Madagascar : Antananarivo¹²⁴.

Au diocèse d'Idiofa, les vocations sacerdotales ont fortement augmenté depuis l'avènement du premier évêque en 1970 autochtone au point que depuis 1978 jusqu'à ce jour, le presbyterium accueille au moins cinq nouveaux prêtres chaque année. On comprend dès lors que le diocèse d'Idiofa n'a aucune raison d'importer des missionnaires occidentaux pour la pastorale. En revanche, il envoie déjà des missionnaires dans d'autres pays, tels que le

122 TOMKO, Joseph (card.), « La situation de l'Église en Afrique et à Madagascar... », p. 26.

123 DEGRUISE, Omer, « Les vocations missionnaires dans les Églises du Tiers Monde », dans *Spiritus*, 108 (1987), pp. 248-258.

124 TOMKO, Joseph (card.), « La situation de l'Église en Afrique et à Madagascar... », p. 26.

Cameroun, le Nigeria, le Tchad sans compter ceux qui sont aux études au Canada et en Europe. Ils exercent aussi leur ministère sacerdotal en dehors du diocèse d'Idiofa. Il en va de même pour les vocations religieuses aussi bien au niveau des soeurs diocésaines que dans les congrégations internationales.

Chez les filles également, le nombre des vocations a sensiblement augmenté. Les familles ont compris désormais que leurs filles ne sont plus destinées seulement au mariage comme jadis. Il ne reste pas moins vrai qu'il faille s'interroger sur cette floraison des vocations. Car, après tout, c'est le Christ qui appelle qui il veut comme il veut. Comme le rapporte Constant Bouchaud, pour justifier ses enquêtes dans des séminaires du Congo-Zaïre il y a quelques années :

Quel que soit le nombre des candidats au presbytérat, qu'il y ait pénurie, qu'il ait abondance de vocations, il importe de vérifier les signes d'une vocation telle que l'Église les conçoit : une liberté responsable, correspondant au niveau de maturité d'un jeune, des aptitudes suffisantes pour le ministère apostolique, la droiture des intentions. Le nombre important des candidats rend cette tâche plus complexe; il incite à donner une grande importance à la sélection; il ne doit pas conduire à négliger le discernement de l'appel de Dieu¹²⁵.

Par ailleurs, en plus de sonder les séminaristes au séminaire, il serait bon de mener des enquêtes dans les paroisses d'où ils proviennent. Car ce sont des jeunes en pleine adolescence qui s'engagent et non forcément des vocations tardives, du reste, très rares en Afrique. Bien plus, la floraison des vocations pose automatiquement le problème des formateurs eux-mêmes, comme nous l'avons déjà vu.

4.2.3 La collaboration entre le clergé séculier et le clergé régulier

Par clergé local, nous entendons aussi bien les prêtres séculiers que les religieux autochtones. Malgré leur appartenance à une même culture ou encore à une même nation, il arrive qu'ils vivent comme des rivaux dans la Vigne du Seigneur. Les premiers se sentent abandonnés par les seconds qui, eux, entretiennent un complexe de supériorité comme leurs confrères européens. On comprend dès lors que les jeunes gens soient plus attirés à la vie religieuse que par la vie sacerdotale. Et pourtant, un diocèse devrait être dirigé par le clergé séculier à qui revient la première responsabilité de l'Église locale. Car les religieux sont appelés sans cesse à aller annoncer Jésus-Christ ailleurs. Ce qui n'exclut en rien la nécessité de fonder des congrégations autochtones comme le soulignait Pie XI :

¹²⁵ BOUCHAUD, Constant, « Le discernement des vocations... », p. 55.

Par suite, vous devez compter au nombre de vos plus importants devoirs celui d'instituer des Congrégations religieuses indigènes de l'un et de l'autre sexes. Car, parmi les nouveaux disciples du Christ, il en est qu'un souffle supérieur a touchés et que Dieu pousse vers des cimes plus hautes : pourquoi ne pourraient-ils pas faire profession de pratiquer les conseils évangéliques? À ce propos, il importe que l'amour de leur propre Institut, sentiment certes respectable et légitime, n'entraîne pas au-delà des justes bornes les missionnaires ou les religieuses qui travaillent sous votre juridiction, et ne leur donne des idées étroites¹²⁶.

Au lieu de mal intégrer les jeunes autochtones dans leurs congrégations, les missionnaires feraient mieux de fonder plutôt des nouvelles sociétés qui tiennent compte de problèmes, de préoccupations et de réalités de chaque milieu. Pour notre part, nous pensons que les différends entre les missionnaires européens et les religieux autochtones rejaillissent vite dans les relations entre le clergé séculier et le clergé régulier. C'est alors que les uns déprécient facilement le sacerdoce des autres et provoquent souvent des rivalités non-fondées. Car ils partagent le même et unique prêtre du Christ mort et ressuscité. Mais il ne reste pas moins vrai que les prêtres autochtones et les religieux forment un même presbyterium autour de leur évêque comme le rappelle *Ad gentes*, 20 & 3. Tout complexe quel qu'il soit, va à l'encontre de dispositions canoniques en vigueur et même du bon sens sacerdotal.

On sait que le transfert des responsabilités entre les évêques missionnaires et les premiers évêques autochtones n'a pas résolu plusieurs problèmes. Bien souvent, il n'y a eu ni convention ni accord tacite entre les instituts missionnaires et les diocèses nouvellement créés¹²⁷. C'est dire que les difficultés liées à l'apostolat missionnaire, aux finances et à l'organisation générale se posent avec beaucoup d'acuité en Afrique :

Voici un sujet de friction, pas toujours avoué, et qui n'est pas spécialement évangélique. Les congrégations internationales disposent de fonds propre pour l'apostolat missionnaire, et la lettre des règles ne leur permet pas de les mettre purement et simplement à la disposition des évêques, et cela d'autant moins qu'ils n'ont aucun moyen de s'assurer que ces fonds gardent bien leur destination en entrant dans la caisse diocésaine. La préoccupation légitime du clergé indigène de ne pas voir se constituer des propriétés et des fiefs contrôlés par des étrangers (procures-hôtels, plantations, paroisses et autres oeuvres réservées et exclusives) rencontre la résistance non moins compréhensible des religieux à une confiscation pure et simple des biens d'autrui pour un usage pas toujours ecclésial et communautaire¹²⁸.

126 PIE XI, « Rerum Ecclesiae... », . 25

127 Propagation de la foi, « Instructions sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les Ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission », dans *DC*. 1538, pp. 361-364. Lire aussi HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, pp. 74-75.

128 HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, pp. 74-75.

Cette mise au point cache, me semble-t-il, l'esprit de suffisance qui caractérise bien nombre de religieux africains. Car rares sont ceux qui aident les évêques diocésains par leurs conseils ou certains prêtres séculiers dans leurs fonctions, ceci ayant pour conséquence que le clergé séculier peut facilement considérer les religieux et les religieuses autochtones comme des étrangers, malgré la mise en garde de Meinrad Hebga. Certains religieux se plaisent à discréditer le clergé séculier au Congo-Zaïre sous plusieurs prétextes comme si l'entrée en religion leur obtenait d'office la sainteté de vie. De connivence avec leurs confrères européens, ils n'hésitent pas à bâtir l'Église sans associer le clergé séculier. Ces tensions ne sont pas sans marquer les rapports entre l'épiscopat et les supérieurs majeurs eux-mêmes. Le provincial des Jésuites en a lui-même souligné la réalité lors du Synode à Rome. Après avoir apprécié à sa juste valeur le travail des anciens missionnaires, il déplore :

Seulement, ce coup d'encensoir pourrait faire oublier des tensions réelles entre nos évêques et les missionnaires dans le ministère apostolique. Ces tensions paraissent parfois scandaleuses, surtout lorsqu'on remarque qu'elles ont pour cause ou origine des jalousies, des luttes d'influence, une mauvaise gestion chez certains de nos pasteurs, etc. Que les divergences de vue et de méthode n'entachent le message évangélique¹²⁹.

Voilà qui requiert une nouvelle ecclésiologie en Afrique au seuil du troisième millénaire comme le pense si bien Charles-Marie Guillet¹³⁰.

4.3 Le nouveau visage de la mission en Afrique

L'avènement d'un clergé local nombreux et compétent, la floraison des vocations sacerdotales et religieuses et l'engagement d'un laïcat plus responsable traduisent le développement de la vie religieuse et de la vitalité des Églises d'Afrique subsaharienne. Car leurs répercussions sur la mission requièrent inéluctablement des dépassements et des visages nouveaux. Aussi pourrions-nous affirmer que la tierce Église est là. Pour souligner l'urgence des changements escomptés, nous développerons de trois points, soit le passage de la *sous-mission* à la mission, puis la notion de la *dé-mission* et enfin l'urgence d'élaborer un code propre à l'Afrique.

¹²⁹ MATUNGULU, Marcel, « Pour ne meilleure collaboration entre évêques et religieux », dans CHEZA, Maurice, *Histoire du Synode...*, p. 169.

¹³⁰ GUILLET, Charles-Marie, « La mission a-t-elle besoin d'une nouvelle ecclésiologie ? », dans *Spiritus*, 101 (1985), pp. 414-428.

4.3.1 De la *sous-mission* à la mission

On sait que l'évangélisation du continent africain a été l'initiative et le projet des missionnaires européens au XIX^e siècle. Ce qui, à la longue, a créé des relations de dépendance et de soumission indescriptibles. À l'aube du troisième millénaire, cela appelle une redynamisation afin que l'Afrique prenne désormais part à sa propre évangélisation. Le temps de la sous-mission est quasiment révolu comme l'indiquait Mveng :

C'est que la Mission comporte un second aspect, celui d'une entreprise d'Église, conçue, planifiée, organisée, soutenue et contrôlée, en vue de rendre plus efficace la réponse de l'Église à l'appel missionnaire. Cette entreprise, assumée par différents peuples, différentes communautés, ou des institutions appartenant à la chrétienté, fait partie de leur histoire propre, l'histoire de leurs civilisations et de leurs cultures, avec tout ce que cela comporte de valeurs contradictoires, inquiétantes ou décevantes¹³¹.

En tant que telle, l'entreprise coloniale était sagement organisée et soutenue en Europe. D'où tout le climat d'insouciance et de dépersonnalisation qu'elle a provoquée chez les prêtres africains. À certains égards, cela a même provoqué anarchie et improvisation dans certains domaines. Ainsi, autour des indépendances africaines en 1960, plusieurs jeunes évêques n'ont pas su organiser leurs diocèses à cause du legs de la politique paternaliste des missionnaires européens. La succession devenait ainsi une sous-mission au lieu d'une véritable mission continuée dans le temps et l'espace africains. Comme l'énonce Jean Ilboudo :

L'histoire des missions est d'abord un chapitre de l'histoire de l'Église d'Occident. Cette dernière menacée à l'intérieur par sa rencontre avec le monde moderne réagit et va chercher à se reproduire sur des territoires nouveaux. [...]. L'histoire des missions en Afrique est celle d'une entreprise non africaine conçue et réalisée par des non-Africains en faveur des Africains. L'Afrique dans cette histoire était le projet de leur générosité, de leur charité, de leur zèle, de leurs ambitions. [...]. L'histoire des missions se présente alors comme le déploiement d'une Église conquérante et tout se passe comme dans l'histoire des conquêtes, le point de vue des conquérants est le seul valable, celui des vaincus est négligeable¹³².

Le transfert des responsabilités devrait provoquer des changements en Afrique. Mais les missionnaires éprouvent la nostalgie de leurs tâches au point que la reconversion des tâches pastorales s'avère difficile parfois. Or, cette fin de l'épopée missionnaire devrait décanter la situation ecclésiale en Afrique subsaharienne en regard de son évolution actuelle. Tout

¹³¹ MVENG, Engelbert, « De la sous-mission à la succession », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Actes du colloque d'Abidjan, du 12 au 17 septembre 1977, Paris, Présence Africaine - Abidjan- Dakar, les nouvelles éditions africaines (1977), p. 269.

¹³² ILBOUDO, Jean, « De l'histoire des missions à l'histoire de l'Église », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988, Paris, Beauchesne, (1988), pp. 121-122.

fonctionne comme si les Églises d'Occident hésitaient à tout remettre aux Africains eux-mêmes. Il ne s'agit pas de douter du rôle des missionnaires européens mais plutôt de reconsidérer leur nouveau rôle en Église. Car cela nous rappelle avec force la nouvelle identité des missionnaires étrangers en Afrique dans l'ecclésiologie post-conciliaire¹³³.

4.3.2 La *dé-mission* ou la démission

Avec le transfert des responsabilités dans les Églises locales en Afrique, les missionnaires occidentaux sont appelés à jouer désormais un second rôle. De postes de commandement à la collaboration, le chemin n'est pas facile pour certains. Une telle situation se complique avec la pénurie des vocations en Occident de sorte que les jeunes missionnaires ne viendront plus. Remises en question permanentes et méfiance face aux nouveaux responsables en Afrique suscitent parfois anxiété et interrogations sur ce nouveau rôle. À ce propos, Engelbert Mveng écrivait :

Pourtant le phénomène de la Dé-mission, du point de vue de l'histoire de l'Église, est un phénomène extrêmement important. Il n'a rien de négatif. Pour nous, il est nécessaire. Dans notre état de *sous-mission*, l'avenir était bouché, sans le processus salutaire de la *Dé-mission*. Voilà pourquoi, si elle n'avait pas existé, nous aurions dû l'inventer; si elle ne s'était pas amorcée d'elle-même, nous aurions été obligés de la provoquer. Entendons-nous d'ailleurs. La *Dé-mission* n'est pas la fin de la mission de l'Église; elle marque la succession de ses étapes. L'étape européenne de l'ère coloniale ne pouvait durer indéfiniment. Mais ce qui est plus grave pour nous, c'est que la *Dé-mission* ouvre pour nous une lourde et imminente succession. C'est parce que nous prenons cette *succession* au sérieux que nous parlons d'*indigénisation* (sic)¹³⁴.

Au plan juridique, les Églises d'Afrique ont succédé aux Églises coloniales depuis la fin du *jus commissionis* en 1969¹³⁵, mais dans les faits, elles croupissent dans un paternalisme éhonté. Non seulement elles sont marquées par l'idéologie missionnaire mais surtout elles ne savent pas comment prendre de l'envol ou carrément décoller. Dans cette perspective, nous avons la nette impression que les missionnaires constituent une pièce essentielle du système occidental dans nos Églises d'Afrique. Sous prétexte de la communion des Églises, les missionnaires continuent à contrôler les diverses initiatives ecclésiales comme si ces jeunes

133 Lire avec profit FOURNIER, Maurice, « Le transfert des responsabilités », dans *Spiritus*, 59 (1975), pp. 145-158.

134 MVENG, Engelbert, « De la sous-mission à la succession... », pp. 267-268.

135 Propagation de la foi, « Instructions sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les Ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission ... », pp. 362-363.

Églises ne pourraient pas fonctionner sans eux¹³⁶. C'est ici qu'existe un décalage flagrant entre les directives du Saint-Siège et la pratique missionnaire.

En Afrique, la mission porte l'Église et l'Église porte la mission. Mais comment la vivre dans la nouvelle situation des Églises contemporaines? Maintenir le *statu quo* par peur de changements consisterait à éviter tous les dépassements. Tel est le double défi des responsables africains au seuil de ce nouveau millénaire. En effet, avec l'instauration de la hiérarchie en Afrique, on s'attendrait à bâtir des projets mais tout fonctionne selon le modèle occidental. On est loin de l'idéal énoncé par Jean Ilboudo quand il estime que « l'histoire de l'Église africaine commence quand l'Afrique décide à devenir à elle-même son propre projet. Il s'agit d'un moment de prise en charge de l'oeuvre missionnaire¹³⁷ » doublé d'une organisation dûment planifiée vers l'avenir. À la vérité, de ce défi dépend le surgissement d'une Église locale :

Le surgissement d'un "nous-sujet" africain, écrit Eboussi Boulaga, est le phénomène humain majeur de ce siècle en son second versant, du moins pour nous. Qu'il ait déjà "élicité" toutes ses virtualités et toutes ses conséquences bouleversantes, nul ne saurait le prétendre. Mais c'est lui qui s'exprime dans ce malaise que nous éprouvons à voir l'Afrique exister comme hors d'elle-même dans l'extrapolation de ses parties discrètes, closes les unes aux autres, dans cette honte que nous avons de demeurer étrangers les uns aux autres, de ne pouvoir communiquer entre nous une langue nôtre, de multiplier et d'aggraver notre atomisation, en l'intériorisant par le jeu de nos préfabriqués¹³⁸.

Un tel projet appelle non seulement une prise de conscience aiguë des préoccupations des Églises africaines, mais également un esprit de créativité pour ne point continuer à recopier les Églises d'Occident. Il s'agit de se dépouiller du vieil homme afin de mieux se convertir, autrement les Églises d'Afrique demeureront des succursales des Églises d'Occident. La fin de l'épopée missionnaire suppose une sorte de rupture que Fabien Eboussi nomme " révolution copernicienne " en Afrique contemporaine.

De ce point de vue, il nous faut un regard neuf si nous voulons bâtir un monde nouveau sans forcément réclamer la présence des missionnaires européens. Il ne s'agit pas de les chasser de l'Afrique ou encore de les considérer comme dépassés, mais plutôt de leur assigner un nouveau rôle de service. Sinon les jeunes Églises d'Afrique seront éternellement « des Églises

¹³⁶ MAURIER, Henri, « Le missionnaire : serviteur? Critères du service dans une église locale », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 178-188.

¹³⁷ ILBOUDO, Jean, « De l'histoire des missions à l'histoire de l'Église ... », p. 122.

¹³⁸ EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Pour une catholicité africaine. Étapes et organisation », dans *Civilisation noire et Église catholique. Actes du colloque d'Abidjan, du 12 au 17 septembre 1977*, Paris, Présence Africaine - Abidjan- Dakar, les nouvelles éditions africaines (1977), pp. 339-340.

sous tutelle », selon l'expression de Meinrad Hegba. Il leur reviendra de choisir librement l'attitude la meilleure : la dé-mission ou carrément la démission :

C'est la révision de la distribution des rôles et du pouvoir. Le transfert des postes de commandement et d'autorité se fait des Européens aux Africains. Les positions sont purement et simplement inversées. Évêques, directeurs des oeuvres, vicaires généraux, etc., partout où la chose est possible, sont autochtones, même si ça et là, on rencontre des chasses gardées, des îlots témoins des anciennes hiérarchies. Il est facile d'en inférer que désormais, l'africanisation est un fait acquis, qu'elle incombe aux responsables africains qui ont à définir les orientations de la pastorale [...] ¹³⁹.

Il est vrai que la présence massive des missionnaires dans certains diocèses fait problème dans la mesure où ils désirent y rester longtemps encore. Au lieu d'accepter un nouveau système en regard de changements actuels, ils maintiennent plutôt leur conception pré-conciliaire. Une telle collaboration avec les jeunes Églises d'Afrique finit par entretenir le mythe de l'inégalité et la dépendance à perpétuité. Il semble qu'un tel système est désuet au sein de nouvelles structures où le clergé autochtone peut assumer pleinement ses responsabilités. Malheureusement le SCÉAM s'est opposé farouchement à cette proposition de Fabien Eboussi alors qu'il se faisait le porte-parole de la masse silencieuse en Afrique ¹⁴⁰.

4.3.3 L'urgence d'un code canonique spécifique à l'Afrique

La vitalité actuelle et le dynamisme persistant des Églises d'Afrique exigent une organisation appropriée. En passant lentement de la tutelle à la majorité, ces jeunes Églises font preuve de beaucoup d'ingéniosité locale. Par ailleurs, la révision du code de droit canonique de 1983 a suscité un immense travail au niveau des consultants et des différents membres de commission. Quelle fut la contribution africaine? Voilà toute la question qui nous préoccupe ici en regard de nombreux défis et problèmes contemporains.

En Afrique subsaharienne, l'ethnie de chaque évêque constitue presque un groupe de pression pour l'obliger à satisfaire des intérêts partisans aux dépens de la communauté diocésaine. À cet égard, le code de 1983 ne rejoint pas les préoccupations des Africains. Marqué par son eurocentrisme à outrance, ce code a fait appel surtout aux canonistes occidentaux comme le signale Mantekadi :

¹³⁹ EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « La démission », dans *Spiritus*, 73 (1974), p. 282.

¹⁴⁰ SCÉAM, « Prouvouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité... », p. 995.

Ces derniers, ce sont des experts qui avaient pour mission de préparer les projets des différents schémas du Code de 1983. Le travail de révision du Code s'est poursuivi pendant plus de quinze ans dans une perspective purement occidentale et romano-germanique du droit, et ceux qui y ont travaillé, étaient, dans leur immense majorité, des représentants des vieilles Églises. Quant aux évêques, théologiens et canonistes venus du tiers monde, la plupart, si pas tous, sont formés à l'école romaine ou occidentale¹⁴¹.

Faut-il alors penser au principe de la représentativité dans l'Église? Comment prétendre que l'Afrique est le futur centre de gravité de l'Église catholique et élaborer un nouveau code sans son opinion? Et pourtant, au train où vont les choses, ce sont les fidèles africains qui s'évertueront d'appliquer une discipline édictée en Occident pour eux. Loin de nous l'idée de contester les dispositions canoniques en vigueur, nous estimons qu'il y a là une distorsion entre les avancées conciliaires et la pratique ecclésiale elle-même.

Même si le Saint-Siège présente le code de 1983 comme un effort de collaboration universelle¹⁴², il reste qu'à nos yeux, la contribution africaine demeure insignifiante en regard de sa démographie actuelle. Toutefois, comparativement au code de 1917, celui de 1983 a, innové selon Michel Legrain :

Il est devenu commun de dire que le Code de 1917 est profondément marqué par l'approche sociétaire, si prisée entre le milieu du XIX^e et du XX^e siècle. Dans cette optique, on aura tendance à réduire la personne à sa seule capacité ou situation juridique. Ainsi, le Code de 1917 a-t-il centré son attention sur le chrétien en tant qu'il est sujet de devoirs et de droits dans la société ecclésiale. [...]. Depuis 1917, et spécialement avec le Concile, on a pris conscience que les personnes sont plus sacrées que les structures. C'est le sabbat qui est au service des personnes et non l'inverse. Reconnaissons ici avec satisfaction que le Code de 1983 porte quelques heureux déplacements par rapport à celui de 1917, osant davantage exprimer ses convictions théologiques et mystiques. Cela entraîne évidemment des égards nettement accrus vis-à-vis du mystère même des personnes¹⁴³.

La question n'est pas de creuser la notion de la personne dans l'Église et toutes ses implications avec d'autres organisations, ce qui est de l'apanage des canonistes. Cependant, nous voulons souligner combien l'avancée conciliaire est occultée par les considérations eurocentristes en oubliant les autres spécificités socioculturelles. L'univocité du modèle occidental ne cessera pas de provoquer des ravages à cause de sa centralisation ecclésiastique,

¹⁴¹ MANTEKADI, Finifini, « Questins africaines au Code de Droit Canonique », dans *RAT*, 27-28, Vol. 14 (1990), p. 257. Sur cette question, on lira volontiers BWANA, Steven, « L'effet produit par le nouveau code en Afrique », dans *Concilium*, 205 (1986), pp. 134-135.

¹⁴² Voir *Code de droit canonique* (trad, française), Paris, Cerf-Tardy, 1994, pp. 25-26.

¹⁴³ LEGRAIN, Michel, « Le nouveau code de droit canonique et les jeunes Églises », dans *Spiritus*, 92 (1983), pp. 295-296.

car un type d'Église à la fois exporté et imposé fait plus mal à l'Église que du bien. Or, une telle vision ecclésiologique devient un recul par rapport à Vatican II :

Le problème dépasse évidemment le seul domaine législatif et disciplinaire. Il n'est qu'un point particulier, parmi tous ceux qui demandent à bénéficier du changement d'ecclésiologie amorcée par Vatican II mais dont les conséquences pratiques se font attendre. D'une Église organisée mondialement sur un modèle qui se veut universel, on désirerait passer à une Église dont la catholicité soit le fruit de la communion des Églises particulières. Se rend-on assez compte combien la totalité rêvée se montre toujours trop étroite¹⁴⁴.

Ce que Michel Legrain dit vaut également pour la conception du mariage en Afrique où la différence est énorme avec ce qu'impose l'Église catholique. Et la diversité est une des dimensions essentielles de la catholicité. On sent toute la distorsion entre les déclarations officielles et la réalité telle qu'elle est vécue en Afrique. Fort heureusement, le code de droit concerne seulement les baptisés [can. 11] au sens de peuple de Dieu, sinon ce serait la ruine de l'Église catholique dans les différentes aires culturelles.

De son côté, Francis Morrissey décèle quelques changements mineurs dans le code de 1983. Pour lui, il faut prendre en compte le renouveau canonique dans la législation d'autant que le droit promeut à la fois le bien commun et aide à éviter l'arbitraire. Ainsi il demeure un texte juridique et non un manuel de spiritualité, aussi on ne doit pas trop attendre de lui :

Nous étions en droit d'espérer mieux, mais il eût été irréaliste d'attendre de l'Église qu'elle aille trop vite. Des pressions s'exerceront sans aucun doute pour que s'opèrent des changements dans la législation, au moins sur certains points. Mais il faudra probablement un autre concile, ou quelque chose de semblable, avant que n'intervienne une révision importante. Ce qui compte probablement le plus maintenant, c'est, pour tous ceux qui s'emploient à mettre le code en application, de le faire au mieux de leurs possibilités, en usant de toutes les ouvertures qu'offre le code¹⁴⁵.

Quel avenir pour les Églises d'Afrique qui subissent le code sans que leurs réalités socioculturelles soient prises en considération? C'est ici que se pose toute la question de la *bantuisation*¹⁴⁶ dans notre recherche. Car le christianisme africain a énormément besoin de règles qui lui rendent justice pour un avenir radieux comme à la manière dont les Églises orientales ont leurs propres règles.

¹⁴⁴ LEGRAIN, Michel, « Le nouveau code de droit canonique et les jeunes Églises... », p. 298.

¹⁴⁵ MORRISSEY, Francis, « Le nouveau code améliore-t-il le droit de l'Église catholique? », dans *Concilium*, 205 (1986), p. 62.

¹⁴⁶ Par *bantuisation* ou *bantouisation*, nous entendons tous les efforts qui se déploient dans les divers domaines par les chercheurs africains eux-mêmes afin de prendre en compte les réalités socioculturelles dans l'Église catholique.

5. L'inculturation : nouvelle approche de l'évangélisation en Afrique

De par son passé tumultueux et tragique, le continent africain est appelé à réécrire sa propre histoire. Elle sera voulue et conçue par elle-même compte tenu des défis à relever et des préoccupations actuelles. Avec le déploiement de diverses cultures et à la lumière de Vatican II, la symbiose entre la foi et les cultures locales s'avère d'importance. Car l'intérêt renouvelé pour les cultures constitue un fait récent voire inédit dans l'Église. L'évangélisation semble devenue un terrain privilégié où la question de l'inculturation se pose avec plus d'acuité. Pour y arriver, nous nous bornerons à traiter l'évangélisation des cultures, l'inculturation de l'Évangile, l'inculturation comme exigence de la mission et quelques écueils et attitudes requises.

5.1 L'évangélisation des cultures

En tant que parole de Dieu, l'Évangile ne peut pénétrer le cœur des humains qu'à travers leurs langues, dans l'espérance qui les habite. Ainsi l'incarnation de Jésus-Christ est le modèle par excellence de toute évangélisation. Pour le pape Paul VI, il n'y a aucune identification directe entre une culture donnée et l'Évangile même si ce lien peut paraître évident dans certains cas. À ce sujet, il écrit :

Nous pourrions exprimer tout cela en disant : il importe d'évangéliser - non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines - la culture et les cultures de l'homme dans le sens riche et large [...]. L'Évangile, et donc l'évangélisation, ne s'identifient certes pas avec une culture, et sont indépendants à l'égard de toutes les cultures¹⁴⁷.

Il semble qu'indépendance ne signifie guère incompatibilité, car l'Évangile peut imprégner les cultures sans les asservir. Le danger est précisément la rupture entre l'Évangile et les cultures profanes. C'est alors que se pose le problème de la régénérescence des cultures au contact du message évangélique. En fait, aucune culture ne peut prétendre devenir une valeur absolue face à d'autres cultures dans la mesure où toutes sont relatives, et donc contingentes ou situées. *Gaudium* et *Spes* a sur ce point un langage direct :

Entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens. Car Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils incarné, a parlé selon des types de culture propres à chaque époque. De la même façon, l'Église, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et

147 PAUL VI, *Evangelii nuntiandi* Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, Montréal, Éd. Paulines, 1988, p. 19. Consulter MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique...*, p. 41.

exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations, pour mieux le découvrir et mieux l'approfondir, pour l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles¹⁴⁸.

La culture provient d'une communauté humaine ayant un comportement spécifique, ce qui crée, inévitablement un échange vital à travers les actes qui les imprègnent. En ce sens, chaque être humain est tributaire de la culture qui l'a vu naître et surtout qui l'a façonné. En tant que telle, chaque culture possède alors un caractère limité et peut contenir des déviations. Ainsi le message évangélique peut le purifier pour l'élever en retenant seulement les valeurs positives :

Évangéliser consiste à *critiquer* et même à *dénoncer* tout ce qui, dans une culture, contredit l'Évangile et s'attaque à la dignité de l'homme dans sa dimension personnelle et communautaire. Cependant, dénoncer les valeurs anti-évangéliques et anti-humaines ne suffit pas. L'évangélisation nous fait un devoir de déceler les attentes spirituelles des mentalités actuelles, les pierres d'attente et les points d'ancrage pour le message de l'Évangile, afin de répondre aux espoirs secrets des cultures¹⁴⁹.

Pour l'Église, il s'agit de bouleverser les critères de jugement, les points d'arrêt et les domaines de vie où le message évangélique agira comme le levain dans la pâte. Un tel travail de discernement requiert à tout prix la force de l'Évangile¹⁵⁰, autrement il est voué à l'échec à cause de résistances éventuelles. La fécondité de l'Évangile au contact des cultures permettra ainsi à l'évangéliste de discerner des valeurs dominantes et des intérêts majeurs dans les habitudes d'un milieu donné. Car tout n'est pas forcément mauvais. À quoi sert-il de baptiser les gens si l'on ne prend pas en compte leurs valeurs authentiquement positives afin de les apprivoiser avant leur adhésion? Sur ce point, deux aspects complémentaires méritent d'être relevés :

Dès l'origine, la mission de l'Église a pris la forme d'une rencontre mutuellement enrichissante des évangélistes et des cultures. Déjà saint Paul rendait le message du Christ accessible à la mentalité des Grecs et des Gentils, et l'Évangile fut bientôt annoncé à Rome et dans tous les pays de l'Empire romain. Grâce aux Apôtres et à leurs premiers successeurs, l'Évangile du Christ a été proclamé au Moyen-Orient, en Europe et jusqu'en Inde, laissant une trace durable sur toutes ces cultures. Plus tard, des théologiens de génie, tels un Origène et un Augustin, s'efforcèrent d'exprimer l'essentiel du message de Jésus selon les catégories intelligibles des cultures dominantes de leur époque¹⁵¹.

148 *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, n. 58 & 1-2.

149 POUPARD, Paul (card.), « L'inculturation de la foi et l'évangélisation des cultures », dans *Prêtres Diocésains*, 1315 (1994), p. 29. *Lumen gentium*, n. 17 abonde dans le même sens y compris CARRIER, Hervé, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma, Éd. Pontificia, Università gregoriana, 1990, p. 92 et GEFFRÉ, Claude, « Mission et inculturation », dans *Spiritus*, 109 (1987), p. 416.

150 POUPARD, Paul (card.), « Évangile et cultures », dans *DC*. 1928 (1986), p. 1047.

151 POUPARD, Paul (card.), « L'inculturation de la foi et l'évangélisation des cultures ... », p. 84.

De fait, l'histoire de l'évangélisation traduit ce constant effort de véritable adaptation aux diverses cultures, aux coutumes et aux traditions locales. Un tel effort d'accommodement permet de rendre l'Évangile plus intelligible aux différentes cultures. Le cas des quatre évangiles qui rapportent différemment la vie et les actes de Jésus est très frappant. C'est dire que le Christ est saisi sous des lunettes différentes selon les regards. Vatican II souscrit à l'actualité d'une telle adaptation selon Hervé Carrier :

Aujourd'hui, l'inculturation est vue dans une perspective nouvelle. C'est que l'Église, surtout depuis Vatican II, est beaucoup plus consciente de la nécessité de poursuivre explicitement l'évangélisation des cultures en tant que telles, d'une manière méthodique et concertée. Aujourd'hui, les catholiques apprennent à découvrir les aspirations et les besoins spirituels des cultures, et leur secrète espérance de rédemption¹⁵².

C'est dans cette perspective que Vatican II soulève le problème du nouvel examen afin d'enrichir le patrimoine commun de l'Église [*Ad gentes*, n. 22]. Cependant l'Évangile invite les autres cultures non occidentales à un dépassement pour mieux accueillir le message du Christ. Pour Achiel Peelman, l'évangélisation des cultures est fortement liée au développement de la culture contemporaine et à la nouvelle réalité de la personne comme être culturel¹⁵³.

5.2 L'inculturation de l'Évangile en Afrique

Pour les Africains, Vatican II a ouvert désormais les portes de l'inculturation du message évangélique. Hier, les missionnaires occidentaux ont évangélisé l'Afrique sans les Africains, aujourd'hui, les Africains eux-mêmes prennent les choses en main. Car la nouvelle évangélisation requiert la contribution des Africains dans la saisie et l'interprétation du donné révélé. Ce qui, du reste, les oblige à prendre en compte les valeurs socioculturelles de l'Afrique. Autrement, le message évangélique demeurera en surface pendant longtemps encore. D'où l'urgence de transmettre le message évangélique parce que ses défis et son passé exigent une méthode d'incarnation immédiate et spontanée, pour parler comme Jean-Yves Calvez¹⁵⁴.

Pour les Africains, une telle démarche qui veut exprimer l'identité chrétienne africaine devra se réaliser à double titre : conserver la fidélité au patrimoine essentiel du Christ et utiliser un langage accessible aux Africains. Sans cela le christianisme ne pourra jamais pénétrer à fond

¹⁵² CARRIER, Hervé, *Évangélisation et développement des cultures...*, p. 85.

¹⁵³ PEELMAN, Achiel, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Coll. L'Horizon du croyant, Paris, Desclée - Montréal, 1988, pp. 72-78.

¹⁵⁴ Nous nous appuyons sur CALVEZ Jean-Yves, « Nécessaire inculturation », dans *Lumen Vitae*, 3, Vol. 39 (1984), pp. 317-319.

le génie et les cultures africains¹⁵⁵. On le voit, l'inculturation consistera aussi à prolonger la tâche missionnaire et à conserver la double identité : chrétienne et africaine. Dans le même temps, il s'agira d'un accommodement qui permet finalement au message évangélique de s'enraciner en terre africaine¹⁵⁶. On sait que « la culture du vieux monde romain a été christianisée parce que les chrétiens s'y sont d'abord installés et l'ont transformée sans détruire Rome, que l'Apocalypse considère comme satanique, [Rome] deviendra le centre et le symbole de la catholicité¹⁵⁷. »

5.3 L'inculturation comme exigence de la mission

L'inculturation du message évangélique a été une constante des déclarations du Saint-Siège, sauf que les missionnaires ne l'appliquaient presque pas toujours. En revanche, on est étonné de la réticence avec laquelle le Saint-Siège étouffe parfois certaines initiatives dans les Églises locales :

Peut-on proclamer la catholicité de la foi sans faire droit aux exigences d'un véritable pluralisme théologique? Beaucoup d'organismes ecclésiastiques et de structures ecclésiales ne survivent-ils pas à la période caractérisée par un schéma centralisateur? Une authentique inculturation ne suppose-t-elle pas que l'on taille du bois mort, que l'on désapprenne ce qui a pu être, hier ou ailleurs, porteur de sens et de vie, mais se révèle aujourd'hui "irrelevant : sans pertinence et inopérant, donc négatif pour l'annonce de la Bonne Nouvelle¹⁵⁸.

De Benoît XV à Jean-Paul II, l'Église a suggéré que les différents rites, les coutumes locales et les moeurs soient utilisés à bon escient pourqu'ils ne contredisent pas l'Évangile. Le fait de souligner l'urgence de former un clergé local et, au besoin, de le faire former par ses congénères en dit long. C'est là toute la reconnaissance des diverses différences au sein d'une même Église¹⁵⁹. Vatican II le souligne avec force :

Il est nécessaire que dans chaque grand territoire socio-culturel [...] une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la tradition de l'Église universelle, les

¹⁵⁵ CARRIER, Hervé, *Évangélisation et développement des cultures...*, pp. 106-107.

¹⁵⁶ CARRIER, Hervé, *Évangile et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Roma, Libreria editrice vaticana - Paris, Médiaspaul, 1987, pp. 168-174. Voir aussi JOLY, Raymond, « Inculturation et vie de foi », dans *Spiritus*, 98 (1985), p. 32.

¹⁵⁷ CHARLES, Pierre, « Mission et acculturation », dans *NRT*, 1 (1953), p. 32.

¹⁵⁸ SCHEUER, Jacques, « L'inculturation. Présentation du thème », dans *Lumen Vitae*, 3, Vol. 39 (1984), p. 259. Lire aussi MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique...*, p. 45.

¹⁵⁹ Consulter MONSENGWO PASINYA, LAURENT (MGR), « Inculturation du message à l'exemple du Zaïre », dans *Spiritus*, 74 (1979), pp. 98-99.

faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et magistère, seront soumis à un nouvel examen¹⁶⁰.

Ce texte jette une lumière nouvelle sur l'incessant débat autour de l'indigénisation de l'Église en Afrique. Car la systématisation théologique conduira finalement à approfondir la spécificité africaine en choisissant ce qu'il y a de beau, de louable dans les diverses cultures¹⁶¹. Travail ardu et complexe, sans doute, cela exige qu'il faille éviter certains écueils en adoptant des nouvelles attitudes.

5.4 Quelques attitudes requises et écueils éventuels

Parmi les multiples attitudes que l'inculturation recommande, nous retenons : la docilité à l'Esprit à travers une écoute continuelle et attentive dans la prière, l'indifférence spirituelle et une disposition d'accueil ou de don, le discernement à savoir apprendre des autres, une ouverture intérieure pour reconnaître ses propres erreurs, une longue patience dans les diverses recherches, éviter toute conclusion préconçue¹⁶². Quant aux écueils, nous décelons le syncrétisme et le folklore¹⁶³, selon Claude Geffré tandis que Raymond Joly et Bruno Chenu relèvent le nationalisme, l'isolationnisme et le culturalisme ou la récupération du passé¹⁶⁴.

Conclusion partielle

Entre les directives pontificales et la pratique missionnaire, la distorsion est de taille. En effet, depuis la fondation de la Propagation de la foi, le Saint-Siège a cherché à promouvoir l'avènement d'une Église locale. Malheureusement, bien des instituts missionnaires ont préféré s'installer plutôt que de former leurs successeurs. Le cas de l'Afrique est d'autant plus néfaste à cause de tous les préjugés qui ont été véhiculés sur les Noirs. Ainsi la prêtrise devenait un

¹⁶⁰ *Ad gentes*, n. 22.

¹⁶¹ Lire éventuellement MALULA, Joseph-Albert (card), « Exprimer le mystère chrétien... », pp. 649-650.

¹⁶² ARRUPE, Pierre, « Écrits pour évangéliser », dans *Christus DDB*, Paris, Bellarmin, 1985, pp. 172-173. On pourra consulter également MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique...*, p. 41.

¹⁶³ GEFFRÉ, Claude, « Mission et inculturation ... », pp. 421-423. Lire MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique...*, p. 42.

¹⁶⁴ CHENU, Bruno, « Glissements progressifs d'un agir missionnaire », dans *Lumen Vitae*, 168, Vol. 33 (1984), pp. 80-81 et JOLY, Raymond, « Inculturation et vie de foi... », p. 23.

cadeau d'un missionnaire au jeune Noir plutôt qu'une réponse libre à la fois généreuse au Christ, vrai missionnaire et Bon Pasteur.

En Afrique subsaharienne, la situation missionnaire a beaucoup évolué voire changé depuis la fin de la Commission en 1969. Cependant, cela requiert un renouveau chez les missionnaires occidentaux tout comme chez les prêtres autochtones, spécialement chez les prêtres séculiers. Ce nouveau rôle appelle également que les Églises locales d'Afrique prennent davantage conscience de leurs responsabilités face à ce grand défi. Or, précisément plusieurs missionnaires occidentaux ont de la peine à se laisser conduire aussi par les Africains.

Bien plus, la nouvelle évangélisation sera réalisée, à notre avis, par les autochtones eux-mêmes, forts de leurs propres réalités socioculturelles. Toutefois, ils devront éviter tout danger d'isolationnisme au début de ce siècle où la communion entre les Églises locales est de mise. Autrement la dimension universelle sera occultée par les intérêts purement humains.

CHAPITRE SIXIÈME

LA VIABILITÉ FINANCIÈRE D'UNE ÉGLISE LOCALE

DANS LE TIERS-MONDE

Introduction

La situation financière des Églises locales d'Afrique est désastreuse parce qu'elle dépend foncièrement des Églises occidentales. Elles vivent toujours sous perfusion dans la mesure où leurs budgets sont largement conditionnés par l'aide matérielle qu'elles reçoivent.

Par ailleurs, le système international ne permet guère aux pays africains de se prendre en main. Par conséquent, les efforts locaux sont continuellement annihilés et donc voués à l'échec. Les restrictions du commerce international et les incitations économiques parfois désordonnées semblent favoriser davantage un tel infantilisme. Les prix de certaines matières premières sont fixés par les pays occidentaux qui achètent, selon leurs besoins, et non par les pays africains eux-mêmes. Il en va de même de l'aide au développement qui est octroyée sans tenir compte de nécessités locales. Parfois également, ces mêmes pays occidentaux imposent des programmes d'ajustement structurel pour juguler la dette extérieure des pays africains. En plus, lors des indépendances, les pays africains ont hérité de dettes contractées par les puissances coloniales bien qu'elles aient déjà profité largement de richesses locales.

Au plan national, plusieurs organismes, publics ou privés, en situation de monopole, deviennent souvent des freins du développement au lieu d'être plutôt les moteurs escomptés. De là naît une bourgeoisie néo-coloniale constituée de privilégiés autochtones. Ainsi, partant du conditionnement historique et de la conjoncture internationale, les pays africains sont maintenus dans une tutelle permanente. On sait, en effet, que l'Afrique ne contrôle pas son destin, ne conduit pas non plus son avenir et ne détermine pas sa propre voie sans que l'Occident lui impose ou propose des préalables et lui suggère des solutions toutes faites.

Avec la montée en flèche des taux d'intérêt, plusieurs pays sont en cessation de paiement. Ce qui, par voie d'implication, permet la fuite de la monnaie à l'étranger et la

paupérisation croissante de peuple. Faut-il perpétuer un tel système? Comment s'en sortir au seuil du troisième millénaire?

Du côté de l'Église, le transfert des responsabilités entre les évêques missionnaires et les premiers évêques autochtones n'a pas été des plus transparents. Cela a conduit les Églises locales d'Afrique à une situation de précarité chronique, ne favorisant ni leur émergence ni leur autonomie. Ainsi, l'importance de la question de la viabilité financière d'une Église locale n'est plus à démontrer. On y trouve encore un appel à élaborer des nouvelles structures de solidarité entre les Églises du Nord et celles du Sud.

Tant que le sous-développement était perçu comme un état de retard économique, social et culturel dû au retard technique, l'aide au développement, sous forme de transferts de techniques, de savoir faire et de capitaux, s'imposait comme la voie normale pour s'en sortir, que les motivations des groupes qui s'y engageaient fussent de solidarité humanitaire ou caritative ou qu'elles fussent simplement d'élargissement du marché nécessaire à la croissance économique¹.

Dans le cadre de ce chapitre, nous aborderons successivement quatre aspects de la question. Le premier aspect traitera du contexte international dans l'aide au développement, de la dette extérieure et des plans d'ajustement structurel. Nous parlerons ensuite de l'Église locale comme d'une Église mineure à cause de sa dépendance financière, d'une critériologie ambiguë et du poids de l'héritage. Le troisième aspect portera sur l'aide financière comme un infantilisme entretenu. Nous traiterons de la tutelle permanente, du sens de la solidarité entre les Églises-sœurs et de la présence des missionnaires occidentaux. Le dernier aspect s'attardera aux efforts vers une autonomie locale. Nous évoquerons les conditions de la viabilité financière d'une Église locale, l'urgence d'un moratoire en Afrique, l'autonomie comme point d'aboutissement inévitable et quelques voies spécifiques d'autosuffisance locale.

1. Le contexte international

Dans cette section, nous voulons faire ressortir trois aspects qui dépendent directement de la situation économique mondiale actuellement. En effet, rien ne peut se réaliser dans un pays sans qu'il y ait eu influence d'éléments extérieurs à son système. Pour ce qui nous concerne ici, nous aborderons l'aide au développement, la dette extérieure et les plans d'ajustement structurel.

¹ COSMAO, Vincent, « L'aide aux pays en développement », dans *Concilium*, 137 (1978), p. 83.

1.1 L'aide au développement

Lorsqu'on parle de l'aide au développement, les pays qui aident et les pays bénéficiaires ne s'entendent pas forcément sur la signification profonde qui s'en dégage. Les premiers pensent aux intérêts remboursables tandis que les seconds aux dons gratuits. Une telle confusion crée une ambiguïté indicible dans l'octroi et la gestion de l'aide même. Selon Rudolf H. Strahm, la terminologie de l'aide au développement fait problème :

L'expression « *aide au développement* » est réservée, selon une convention de l'OCDE, à la contribution publique et privée accordée à titre de dons ou de crédits à des conditions préférentielles beaucoup plus favorables que les taux du marché. Les *crédits* et les *prêts* remboursables, ainsi que les investissements privés ne sont pas qualifiés, selon la terminologie de l'OCDE, d'aide mais d'« apports privés » ou d'« apports financiers ». Il n'est donc pas exact de parler d'aide au développement lorsque les conditions sont purement commerciales².

Cependant cette aide peut être publique lorsqu'elle « est mise à la disposition des pays sous-développés par les gouvernements et les organismes publics des pays développés »; privée quand il y a « transferts réalisés par des institutions privées sous forme de dons, d'assistance technique »; multilatérale dans le cas où des organisations internationales (FAO, Banque mondiale, etc.) et d'autres institutions régionales interviennent; bilatérale dans les relations d'État à État ou liée lorsqu'un État impose des conditions sur la marchandise à acheter, sur les services à obtenir et sur les technologies avant d'octroyer l'aide financière³. L'origine de l'aide au développement remonte en 1944 avec le président Roosevelt des USA secondé par l'économiste Whitman Rostow. Avec la Conférence de Bretton Woods fut créée « la Banque internationale pour la reconstruction et le développement⁴. »

Pour sa part, Norbert Eloundou estime que « les diverses interventions des « bailleurs de fonds » sur le sol africain obéissent sans faillir à ce principe. On parle de plus en plus de la coopération internationale et de l'aide militaire pour souligner l'intervention unilatérale pourtant appelée « partenariat »⁵. L'« aide », dès lors, n'est souvent qu'une opération intéressée, destinée à éviter l'accès « incontrôlé » de nouveaux acteurs sur le marché industriel et

² STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement*, Nouvelle édition entièrement remaniée, Boudry (Suisse), Éditions de la Baconnière, 1986, p. 173

³ GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait....* , pp. 58-59.

⁴ GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait. De l'endettement à l'épargne*, Montréal, Écosociété, 1994, p. 21. Il reprend ainsi les idées de ROSTOW, Walt Whitman, dans *Eisenhower, Kennedy and Foreign Aid*, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 77.

⁵ GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait....* , p. 61.

manufacturier⁶. » Michel La Salle parle clairement d'une « affaire rentable » pour le cas du Canada qui bénéficie énormément de la coopération avec l'Afrique. Le Canada crée non seulement beaucoup d'emplois (36 000 emplois : l'équivalent d'une ville qui vit grâce au dynamisme des échanges entre l'Afrique et le Canada) mais surtout il profite d'exportations avantageuses. « Depuis 30 ans, quelques 200 ONG ont été soutenues par l'Afrique en souscrivant des millions de dollars canadiens. Plus de 2000 entreprises canadiennes recevant des services financiers grâce à l'aide internationale se sont fait connaître sur les marchés étrangers⁷. »

Bien que l'ONU et plusieurs forums internationaux aient proposé que 0,7% du produit brut de chaque pays industrialisé soit consacré à l'aide au développement, seuls la Norvège, les Pays-Bas, la Suède et le Danemark ont respecté cette consigne, la France, l'Italie et l'Angleterre restent indifférentes⁸. Cependant les organisations d'aide privée, telles que les missions, les Églises et les organisations d'entraide, consacrent des sommes importantes à l'aide au développement. Dans certains cas, on utilise l'expression de « coopération au développement ». Il s'agit, pour employer le langage de Rudolf de s'interroger sur la provenance des marchandises liées à l'aide [pays donateurs]; de l'orientation socio-politique, c'est-à-dire quelles couches sociales en profiteraient; quelles techniques seront adaptées et quelles sont les conditions de la moindre dépendance⁹. C'est à juste titre que Vincent Cosmao s'interroge sur le bien-fondé de cette coopération parce que la situation ne s'améliore guère :

Depuis la « découverte » du (fait même) « sous-développement », il n'est question que de « coopération », c'est-à-dire de transfert de connaissances, de techniques et de savoir-faire. Le passage du don de poisson à l'apprentissage de la pêche, selon le proverbe chinois, semble avoir été la grande découverte des pays « développés » depuis 20 ans, depuis le lancement par la F.A.O. de la Campagne mondiale contre la faim. Il est temps de se demander s'il ne s'agit pas là d'un des plus graves malentendus de cette deuxième moitié du XX^e siècle¹⁰.

Le grand problème est de savoir si l'aide d'urgence ou l'assistance va toujours continuer sans que les pays industrialisés réfléchissent rigoureusement aux échecs d'une telle coopération. À la vérité, il s'agit de se « s'interroger sur ce qu'on fait quand on veut, généreusement, «aider »

⁶ ELOUNDOU, E., Norbert, « La coopération vue d'Afrique : L'Afrique au service de ses créanciers », dans *Afrique Expansion Mag* . Revue des affaires et des partenariats Nord-Sud, 5 (1999), p. 7.

⁷ LA SALLE, Michel, « L'aide canadienne en Afrique : Une affaire rentable », dans *Afrique Expansion Mag* . Revue des affaires et des partenariats Nord-Sud, 5 (1999), pp. 8-9.

⁸ STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? ...* , p. 173.

⁹ STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? ...* , p. 173.

¹⁰ COSMAO, Vincent, « Les ambiguïtés de la coopération », dans *Spiritus*, 83 (1981). p. 158.

les autres. La représentation évolutionniste est une faillite indescriptible actuellement. En effet, lier forcément le développement au savoir-faire, à la technique née de la science, sous prétexte que les autres ne savent pas encore, occulte toutes leurs expériences. Ils ont quand même réussi à produire eux-mêmes les conditions d'existence nécessaire afin de satisfaire des besoins et des structures sociales. Comment ont-ils pu survivre depuis longtemps? Disons d'emblée que la notion même du sous-développement est d'apparition récente, comme le fait remarquer Denis-Clair Lambert :

L'appellation de pays sous-développés a commencé à se répandre aux États-Unis quand, en 1948, le président Truman annonça, dans son « point IV » un programme d'assistance aux pays pauvres. Les projets ambitieux du point IV n'aboutirent jamais à un transfert comparable à celui dont avait bénéficié en quelques années l'Europe industrielle et quelques pays stratégiques de Méditerranée et d'Asie (plus de 50 milliards de dollars au titre du prêt-bail et de l'aide Marshall). [...]. Cependant, l'assistance des États-Unis a contribué plus efficacement au redressement économique de l'Europe que l'aide aux pays sous-développés à la percée économique du Tiers-Monde¹¹.

Il convient de noter que le sous-développement se saurait être identifié uniquement à la pauvreté économique. Le véritable problème est « avant tout une *rupture interne dans le Tiers-monde* lui-même, rupture qui se manifeste entre les divers pays en développement, mais aussi à l'intérieur d'un même pays : rupture entre les classes sociales, rupture entre les centres et les régions périphériques¹². » On pourrait parler clairement du « développement du sous-développement » parce que le processus de la désintégration des structures sociales s'accroît d'année en année. Car ni la croissance du produit national brut, ni la modernisation des moyens de production et l'engagement des capitaux ne se sont améliorés.

Parler de « pays en voie de développement » est un euphémisme utilisé par les Européens plutôt que de dire « pays sous-développés » comme les Américains. En réalité, on devrait parler plutôt de « pays en voie de sous-développement¹³ ».

Ainsi, partant de l'époque du concile Vatican II, nous soulignerons l'impact du poids moral de deux milliards de non-chrétiens dans l'évolution de l'Église catholique. De l'alimentation à la démographie en passant par une instruction tronquée, ces pays n'ont pas les moyens voulus afin de mieux planifier des domaines vitaux de la population.

11 LAMBERT, Denis-Clair, *Les économies du Tiers-Monde*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 31. Consulerez aussi GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait....*, pp. 35-38.

12 STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? ...*, p. 11.

13 GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait....*, p. 38.

L'identification des pays pauvres, par contraste avec la situation des pays riches, incite à porter l'attention sur leurs caractéristiques communes et non sur leurs différences : une situation alimentaire précaire, une fécondité très élevée, une instruction rare, beaucoup de chômeurs et de pauvres. Deux interprétations se sont succédées durant l'après-guerre. La première a identifié dans le sous-développement une pauvreté liée à des retards économiques et techniques. La seconde s'efforce de reconnaître tout ce qui peut unir les nations du Tiers-Monde; l'étude des situations politiques et sociales vient alors concurrencer l'interprétation économique¹⁴.

De cette manière, l'aide au développement est motivée par les efforts des pays développés d'accompagner les pays pauvres dans leur effort pour mieux s'organiser et surtout mieux s'auto-gérer. Dans ce cadre précis, on est frappé par l'incohérence flagrante entre la détermination des uns et l'insuccès des autres. Sous cet angle, le développement ne peut être pensé et mis en oeuvre que par les sociétés qui veulent se reconstruire en reconquérant la maîtrise même de leur dynamique interne. Néanmoins, cela requiert une transformation des rapports entre les pays techniquement industrialisés et les pays en développement. Les récents accords de Libreville, le 6 et 7 novembre 1997, entre les pays des ACP [Afrique, Caraïbes et Pacifiques] rappellent l'urgence d'un partenariat rénové dans le nouveau contexte du commerce mondial. Autrement, ces pays demeureront toujours à la solde de l'Union européenne en se pliant à ses exigences. C'est dans cette perspective qu'une nouvelle stratégie de négociation s'impose par les circonstances actuelles, alors que Lomé V semble tout à fait dépassé¹⁵.

Parfois, ce sont des organismes non-gouvernementaux [ONG] qui prennent la relève dans les pays sous-développés. Ainsi, les démarches sont faites au niveau de l'État qui attire des investisseurs. D'ordinaire, de telles initiatives privées sont beaucoup plus rentables que les investissements d'État à État dans la mesure où personne n'impose des conditions irréalisables. Voilà pourquoi, de manière générale, les ONG préfèrent aider des populations qui, elles-mêmes, contribuent de moitié à l'avancement et à la réalisation d'un projet donné.

Cependant, cela ne change en rien le fait que quiconque donne ou aide prend automatiquement de l'ascendant sur celui qui reçoit. Car celui qui donne a toujours tendance à contrôler, impose souvent des conditions tant au plan politique qu'au plan économique. Entre deux États, par exemple, les accords sont signés de sorte que celui qui aide oblige celui qui reçoit de respecter une certaine idéologie. Tandis qu'au plan économique, un État qui accorde l'aide souhaite parfois que ses produits soient achetés pour récupérer autrement une partie de

¹⁴ LAMBERT, Denis-Clair, *Les économies du Tiers-Monde...*, p. 30.

¹⁵ MASSOU Assou, « Coopération en attendant Lomé V. Les ACP appellent à un *statu quo* », dans *Jeune Afrique*, 1924 (1997), pp. 70-71. On consultera volontiers VAN DER LINDEN, Fred, *Les territoires d'outre-mer et la communauté européenne*, Bruxelles, IRCB, 1953, 48p.

l'aide. Ce fut le cas notamment des USA qui, ayant aidé le Zaïre entre 1973 et 1975, avaient imposé l'achat du maïs américain alors que le maïs local souvent n'était pas écoulé dans les villages.

Bien souvent, au lieu de permettre le décollage économique des pays du Tiers-Monde et l'accès à la modernité, l'aide au développement entretient l'oisiveté et la paresse. De fait, persuadés que les pays africains vivaient du troc, les pays occidentaux essaient d'entretenir les contradictions en voulant, à tout prix, les intégrer dans le marché mondial. En procédant ainsi, ils créent une dynamique d'extraversion et de dépendance croissante. Sous cet angle, « à partir de l'observation s'est ainsi imposée l'évidence que c'est la perturbation des sociétés par l'intervention extérieure qui explique le sous-développement, même si le retard technique en est une des données¹⁶. » Aux yeux de Cosmao, la dynamique du sous-développement apparaît comme un processus de déstructuration des sociétés africaines. Car les nouveaux rapports qui s'instaurent avec l'Occident les désintègrent comme sociétés organisées à leur manière.

On ne peut pas passer sous silence le pillage¹⁷ des ressources naturelles de l'Afrique subsaharienne par plusieurs pays occidentaux qui, pour sauvegarder leurs intérêts, n'hésitent jamais à exploiter gratuitement ou à peu de frais le sous-sol africain. Il est clair que la population africaine doit reprendre les cordeaux de sa destinée. Non seulement une réforme intellectuelle s'avère d'importance mais surtout il faudra que la liberté d'expression prenne place en Afrique subsaharienne. Dans le même temps, ces pays favorisent l'accumulation à l'échelle mondiale et donc de la dépendance perpétuelle¹⁸.

Dans ce contexte, l'aide que les pays occidentaux donnent aux pays du Tiers-Monde, notamment, aux pays africains, peut être considérée comme le remboursement des dommages subis pendant la traite des Noirs et surtout durant la colonisation. Malgré tous ces efforts, Laënnec Hurbon trouve plutôt l'origine du sous-développement de plusieurs pays africains dans la traite des Noirs. Pour sa part, Gélinas dégage quatre caractéristiques du sous-développement : la dépendance financière et monétaire, l'extraversion du système économique, la désarticulation

16 COSMAO, Vincent, « L'aide aux pays en développement... », p. 83

17 JALEE, P., *Le pillage du Tiers Monde*, Paris, Maspero, 1971, p. 127p. Sur ce point, on pourra lire COURTEMANCHE, Gil, « J'accuse ... les Africains ». Entretien avec George B.N. Ayittey, économiste ghanéen, dans *L'Actualité*, (janvier 1999), pp. 16-18 et MPONGO, Laurent, dans « Le mal zaïrois », dans *Spiritus*, 73 (1978), pp. 432-433.

18 Voir AMIN, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970, 448p.

de l'économie nationale et la subordination des élites aux intérêts externes¹⁹. Étant donné que le sous-développement est un processus de désintégration des pays du Sud, il va s'accroître et s'accélérer du fait même de sa propre inertie. Pour atteindre le développement, il faut renverser un tel processus et mettre un processus de restructuration en route. Cependant ces deux opérations demeurent tout à fait endogènes et exigent du courage chez les pays concernés. Un tel sursaut collectif mérite d'être relevé pour les pays africains qui connaissent présentement une situation néo-coloniale.

Il est peu probable, étant donné l'inertie des habitudes acquises au temps de l'exploitation en position de puissance, que de telles politiques se mettent en oeuvre assez rapidement pour que les pays industrialisés puissent se soustraire à la négociation avec leurs partenaires en voie de développement. À moins que ceux-ci, las de l'impuissance des pays industrialisés à négocier, ne s'engagent de leur côté dans une stratégie d'autonomie collective²⁰.

Poursuivant ses réflexions sur les rapports de force qui existent entre les pays industrialisés et les pays en voie de développement, Cosmao pense qu'une rémunération plus équitable du travail des pays en voie de développement aura des répercussions sur les niveaux de vie et sur l'emploi des pays industrialisés. Ce qui, à la longue, leur imposera une certaine modération dans la croissance de leur niveau de vie. Bref, faire le passage entre des contradictions évidentes des intérêts des uns et des autres et leur complémentarité ultérieure appelle une véritable négociation dans des accords éventuels. C'est ici que l'Église peut jouer un rôle important :

Dans un tel contexte, les Églises deviennent l'objet d'une demande sociale inattendue, étant donné leur marginalisation dans les sociétés qui se sont construites en s'émancipant de leur tutelle. Faute d'autres instances organisées et mobilisées pour une telle formation de l'opinion publique en vue d'une transformation volontaire des rapports entre pays industrialisés et pays sous-développés, les Églises auraient un rôle à jouer pour favoriser l'apparition de la volonté politique dont dépend la réorganisation du monde²¹.

Quand nous parlons de l'Église, nous entendons l'engagement réel des chrétiens et non seulement celui de la hiérarchie, tant au niveau mondial qu'au niveau national. En effet, le témoignage vaut mieux que des simples déclarations d'intention tant il est vrai que les autorités des Églises occidentales font aussi partie de la société même qu'elles semblent fustiger ouvertement.

¹⁹ GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait ...*, pp. 46-47.

²⁰ COSMAO, Vincent, « L'aide aux pays en développement... », p. 87.

²¹ COSMAO, Vincent, « L'aide aux pays en développement... », p. 88.

1.2 La dette extérieure et les intérêts occidentaux

Le système colonial avait contracté beaucoup de dettes pour essayer d'améliorer les infrastructures de transports et de moyens de communications. Parfois, il a réussi à développer le système de santé et celui d'éducation; à certains égards, il a poussé l'industrialisation des pays africains. Et pourtant les pays colonisateurs ont largement profité de toutes les richesses locales. Ce fut le cas du Congo-Belge.

On se demande, à juste titre comment un pays qui regorge de plusieurs ressources minières telles que le cuivre, l'or, le diamant, le niobium, le tantale, le colombium, le coltan, le cobalt, la cassitérite, l'améthyste, l'étain, etc et certaines ressources énergétiques dont le gaz méthane, le pétrole, l'uranium, le charbon, etc peut sombrer dans l'appauvrissement²².

D'entrée de jeu, il faut distinguer deux causes essentielles de la dette des pays africains : on note souvent la crise énergétique 1973²³ et surtout des projets trop prestigieux comme la ligne Inga-Shaba, la Cité de la Voix du Zaïre et le nouvel aéroport de Kisangani. Dans ces trois cas, les pays donateurs, en l'occurrence, la Belgique et la France, ont utilisé largement leur personnel technique. Ce qui, au bout du compte, conduit à l'endettement de 32 milliards de dollars. Dans le même temps, le niveau de vie des travailleurs urbains a sensiblement baissé²⁴. Au Congo-Zaïre, ces trois projets d'industrialisation, prometteurs au début, comme moyen d'autosuffisance ont coûté le sacrifice de l'agriculture. Le pays a déboursé plus que ce qu'il imaginait.

D'un autre côté, les bases économiques de l'oppression sont nombreuses dans les relations entre les pays industrialisés et les pays en développement. Il s'agit de l'achat des

²² Se référer ici à BRAECKMAN, Colette, *L'enjeu congolais. L'Afrique après Mobutu*, Paris, Fayard, 1999, pp. 156-163.

²³ MERTENS, Cl. « Nos relations avec le Tiers Monde... », p. 248. Consulter aussi JEAN-PAUL II, « Il est urgent d'annuler la dette ». Audience aux membres du groupe « Jubilee 2000 Debt Campaign », dans *L'Osservatore romano*, 40 (octobre 1999), p. 8.

²⁴ HOUTART, François, « Les aspects globaux de la dépendance et de l'oppression », dans *Concilium*, 164 (1981), p. 15. Sur les programmes de prestige, mal conçus et les dépenses irrationnelles au Zaïre, on peut consulter KAMITATU MASSAMBA, Cléophas, *Le pouvoir à la portée du peuple*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp. 74-81 et ELOUNDOU E, Norbert, « La coopération vue d'Afrique... », p. 7. Lire avec intérêt BRAECKMAN, Colette, « La République Démocratique du Congo dépecée par ses voisins », dans *Le Monde diplomatique*, 547 (1999), pp. 16-17 et MUHEME BAGALUA, Gaspard, *Ces guerres imposées au Kivu. Intérêts économiques ou management social?*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1999, pp. 99-102.

minerais à des prix dérisoires, la priorité due aux intérêts des pays occidentaux et les différents transferts de production. Comme le souligne François Houtart :

Les mécanismes traditionnels de l'organisation de la dépendance économique sont suffisamment connus. Il suffit donc de rappeler certains d'entre eux. Il s'agit surtout des transferts de richesse du Sud vers le Nord par le biais, d'une part, de l'achat de matières premières ou de produits agricoles à des prix fixés en fonction des intérêts de l'acheteur et, d'autre part, de la vente de produits manufacturés dont le coût n'a fait qu'augmenter avec l'accroissement du niveau de vie dans les pays occidentaux. Dans les vingt dernières années le transfert de certaines productions vers des régions à main-d'oeuvre à bon marché n'a fait qu'ajouter un facteur de dépendance et d'oppression, car la majorité de la plus-value produite repart à l'étranger, tandis que ce type d'activité économique accroît le poids de la dette extérieure et accélère l'inflation²⁵.

Au lieu d'être une solution, l'aide au développement renforce, alors, les phénomènes de dépendance. Le recours croissant aux experts et techniciens traduit un des divers mécanismes qu'utilisent les pays occidentaux pour cela. Car ces gens sont payés plus que leurs collègues autochtones, en plus des nombreux avantages dont ils bénéficient sur place. Le cas du barrage d'Inga au Bas-Congo et de l'enseignement sont plus que suggestifs en la matière. Tous les expatriés occidentaux y gagnent deux fois plus que les nationaux. Les exemples de ce type abondent dans plusieurs pays en développement.

Dans un document récent concernant les injustices dans les relations entre les pays du Nord et du Sud, le Conseil pontifical "Cor Unum" a souligné les écarts dûment créés et entretenus par les pays riches au nom d'une certaine idéologie. Selon cet organe officiel de l'Église catholique, plusieurs pays pauvres avaient contracté des emprunts entre 1970 et 1980. Entre 1973 et 1979, la flambée unilatérale des prix du pétrole avait atteint aussi les pays non producteurs, car le système bancaire avait causé un ralentissement économique général. Malheureusement, au lieu de développer leur secteur public, ils ont multiplié des projets inutiles, mal conçus ou mal réalisés. À cela s'ajoutent la destruction des économies traditionnelles, le taux d'intérêt élevé et la corruption généralisée :

La montée en flèche des taux d'intérêt - provoquée par le jeu du marché, non contrôlé et probablement non contrôlable - a placé la plupart des pays d'Amérique latine et d'Afrique en situation de cessation de paiement : ceci a provoqué des phénomènes de fuite de la monnaie qui, à très court terme, sont devenus une menace pour le tissu social local - aussi médiocre et fragile fut-il - et pour l'existence même du système bancaire. On a pu alors mesurer l'étendue des dégâts à tous les plans : économique, structurel et moral²⁶.

²⁵ HOUTART, François, « Les aspects globaux de la dépendance et de l'oppression ... », p. 14. C'est dans le même sens que s'exprime Cor Unum dans « La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire », dans *DC*. 2148 (1996), p. 961.

²⁶ Cor Unum, « La faim dans le monde... », p. 961. Sur les conséquences du choc pétrolier au Zaïre, on lira

Ni les solutions techniques, ni les propositions organisationnelles n'ont pu aider parce que l'on avait oublié qu'il fallait d'abord sensibiliser des responsables. Or, il se trouve que dans plusieurs pays, aucune mesure appropriée n'a été arrêtée dans ce sens. C'est ainsi que ces pays ont connu le blocage des prêts, la baisse du prix de matières premières et le prix du pétrole ne pouvaient guère mieux avancer.

Dans la même veine, les divers accords signés entre les pays des ACP [Afrique, Caraïbes, Pacifiques] et la CEE [Communauté Économique Européenne] camouflent la même logique : protéger les intérêts européens. Car, on s'aperçoit que la CEE vend toujours plus aux ACP qu'elle n'achète. Rien n'est fait pour développer les sources d'énergie propres et les cultures vivrières locales. Par conséquent, une telle politique sert à assurer la sécurité des approvisionnements en matières premières de l'Europe, à continuer d'acheter les produits fabriqués en Europe et à transférer dans certains pays des ACP, des secteurs non rentables. L'exemple des brasseries et des firmes qui fabriquent la cigarette est le plus éclairant ici :

L'essor industriel des pays en développement est donc en grande partie orienté en fonction des intérêts des pays développés ou, pour être précis, des puissances économiques localisées dans ces pays et des classes sociales qui en assurent le contrôle. Cependant aucune situation ne peut être analysée de manière statique. Chacune contient ses propres contradictions et donc une dynamique, qui n'est pas toujours voulue. Ainsi, les investissements massifs américains et japonais d'abord, allemands, français, britanniques, italiens ensuite, en Corée du Sud, ont fini par produire une classe ouvrière locale, de même qu'un début de bourgeoisie capitaliste²⁷.

Pour les investisseurs étrangers, ce sont les bas salaires, la stabilité politique que le régime militaire et la présence américaine garantissaient, qui les intéressaient. Actuellement, la situation en Afrique centrale est le fruit d'une politique semblable. Dans cette logique, il faut opposer des frères pour imposer des régimes totalitaires susceptibles de servir les intérêts étrangers plutôt que ceux de leurs populations locales. À ce sujet, le cas du Congo-Zaïre et du Congo-Brazzaville est frappant. Les entreprises minières exploitant les matières premières le font sans pour autant favoriser le développement national.

Réfléchissant sur la crise économique au Congo- Zaïre en octobre 1989, les évêques ont suggéré l'urgence d'un commerce accru entre les pays du Sud. Pour eux, le système mondial maintient les pays du Tiers-Monde dans une situation de dépendance perpétuelle à cause non

volontiers, KABONGO-KONGO, Kola, Zaïre. *L'ascension d'une nation engagée*, T.1., Kinshasa, PUZ, 1983, pp. 188-189.

²⁷ HOUTART, François, « Les aspects globaux de la dépendance et de l'oppression... », p. 17. Lire éventuellement JEAN-PAUL II, *La paix sociale, la paix des peuples*. Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis* sur la paix sociale la paix des peuples, Paris, Tequi, 1992, p. 114.

seulement de la précarité du commerce extérieur mais aussi des intérêts en présence. Les prix des produits importés des pays industrialisés augmentent constamment pendant que ceux des matières premières des pays pauvres baissent davantage. Ainsi, les incertitudes, les manoeuvres frauduleuses dans les rapports commerciaux et les surprises désagréables n'ont cessé de renforcer le pillage international. C'est dans cette perspective que l'endettement dure malgré les nombreux sacrifices consentis dans le Tiers-Monde :

Par ses conséquences économiques, sociales et morales, l'endettement national et international est une question vitale pour notre peuple et pour la communauté internationale. Car c'est le développement et l'indépendance même des pays surtout du Tiers Monde qui sont en jeu. Et pourtant la raison qui poussa les peuples en voie de développement à accepter l'offre d'une abondance de capitaux disponibles a été l'espoir de pouvoir les investir dans les activités de développement²⁸.

Les évêques congolais expliquent le problème de l'endettement des pays du Tiers-Monde à travers les frais généraux alloués aux pays occidentaux eux-mêmes. En effet, les pays donateurs s'arrangent pour imposer plusieurs missions d'études, souvent inutiles et trop coûteuses. Par ailleurs, leurs techniciens gagnent des salaires allant jusqu'à la moitié des sommes destinées au projet. En plus, les transactions qui se font entre les États permettent aux sociétés-mères situées en Occident de faire circuler les fonds à l'intérieur d'une grande multinationale à grandes ramifications. Par conséquent, le pays qui a emprunté va rembourser une dette pour un montant dont il ne s'est pratiquement pas servi²⁹.

À l'interne, le contenu des dettes fait également problème à plusieurs titres : la bourgeoisie locale profite souvent de toutes les négociations entre l'Occident et son pays d'origine; le fait que les négociateurs du Tiers-Monde acquièrent parfois du matériel démodé, vétuste ou produit sans pièces de rechange et en une série unique alourdit le système. Il arrive que les pays donateurs obligent les pays du Tiers-Monde à acheter seulement les produits dans tels pays occidentaux, dans telle usine et donc à des prix minutieusement étudiés ou fixés par le fournisseur lui-même. En dernier lieu, l'absence du contrôle chez les gouvernants du Tiers-Monde enfonce davantage leurs pays dans le gouffre financier³⁰. Gélinas préfère parler

²⁸ CEZ, « Le chrétien et le développement de la nation ». Exhortation pastorale des évêques du Zaïre, dans *DC*, 1992 (1989), p. 893. Sur la dette du Zaïre, nous suggérons de lire KABONGO-KONGO, Kola, *Zaïre. L'ascension d'une nation engagée...*, pp. 191-192 et KAMITATU-MASSAMBA, Cléophas, *Le pouvoir à la portée du peuple...*, pp. 70-78.

²⁹ CEZ, « Le chrétien et le développement de la nation... », p. 893.

³⁰ CEZ, « Le chrétien et le développement de la nation ... », pp. 893-894.

justement de « l'aidocratie », voire de la « kleptocratie » pour désigner ces fonctionnaires, ces politiciens et ces technocrates qui profitent tant de l'aide extérieure destinée à leurs pays³¹.

Pour les évêques du Congo-Zaïre, les dettes sont une source d'appauvrissement continuel des États du Tiers-Monde plutôt qu'une cause de prospérité nationale. En dehors de période d'urgence ou de crise, un gouvernement responsable n'a aucune raison d'emprunter l'aide financière en Occident. Bien plus, ils invitent les chrétiens à mettre en place un nouveau système mondial qui sera plus juste et plus conforme à la loi de l'amour et de la justice. Aux nationaux, ils rappellent que l'endettement discrédite la dignité des pays endettés devenant ainsi semblables aux esclaves.

Le secteur agricole n'est pas épargné par le déséquilibre commercial. En effet, l'extension des cultures commerciales se fait presque toujours aux dépens de cultures vivrières. Seule l'exportation est favorisée, négligeant par le fait même la consommation locale. Et pourtant, avec l'accroissement démographique, les besoins des pays du Tiers-Monde augmentent également. En revanche, une minorité bourgeoise profite du système capitaliste pour s'enrichir davantage et sert ainsi les intérêts occidentaux. Le pape Jean-Paul II parle clairement du commerce international qui creuse le fossé entre les pays occidentaux et les pays du Tiers-Monde :

Le système commercial international entraîne souvent aujourd'hui une discrimination des productions des industries naissantes dans les pays en voie de développement, tandis qu'il décourage les producteurs de matières premières. Il existe, par ailleurs, une sorte de division internationale du travail selon laquelle les produits à faible prix de revient de certains pays, dénués de législation du travail efficace ou trop faibles pour les appliquer, sont vendus en d'autres parties du monde avec des bénéfices considérables pour les entreprises spécialisées dans ce type de production qui ne connaît pas de frontières³².

Ce qui se dit de domaines économique et militaire vaut aussi pour le domaine culturel, car le manque quasi total d'un enseignement technique adapté aux besoins de chaque pays pose un autre problème crucial. En effet, les quelques techniciens sont vite engagés par des entreprises étrangères au point que le pays n'en profite pas vraiment.

³¹ GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait...*, p.100.

³² JEAN-PAUL II, *La paix sociale...*, p. 113. Se référer aussi à BUHOUR, Chantal, *Le commerce international. Du GATT, à l'OMC*, Paris, Le Monde, 1996, pp. 107-113.

L'octroi des bourses suit d'ailleurs la même logique dans les pays en développement :

Il faut ajouter, poursuit François Houtart, que la politique des Bourses d'étude accordées par les pays occidentaux se situe nettement dans la perspective d'accroître la dépendance économique par le biais de la formation. Il est frappant de constater que les Bourses destinées aux sciences humaines ont été fortement diminuées en nombre et même complètement supprimées dans certains pays, parce que considérées comme inutiles ou même dangereuses. La toute grande majorité de ceux qui ont étudié à l'étranger reviennent avec le « passeport » qui leur permet de s'installer dans la minorité privilégiée, toute intéressée d'ailleurs à reproduire le modèle établi. Rares sont ceux qui s'identifient avec leurs subalternes et luttent pour leur émancipation³³.

Sous un angle beaucoup plus décisif, la dépendance culturelle s'exprime également dans les domaines des mass média, notamment la presse, la radio et surtout la télévision tout comme le cinéma. Les agences de presse internationale et les centres culturels de plusieurs pays occidentaux y contribuent largement. On le voit, sans doute, l'économique, le politique et le culturel sont trois facettes d'une réalité unique. Dans ce sens, un vrai développement ne pourra se réaliser qu'avec la contribution effective et sa participation sociale ou culturelle.

Dans la vie quotidienne, les Églises locales d'Afrique veulent avoir plus au même titre que les pays africains. Une telle nécessité leur commandera de quémander toujours tant que les pays eux-mêmes vivent sous perfusion financière. Cependant le développement des pays sous-développés dépend en grande partie de leurs propres efforts. Les faits le montrent souvent même si les pays riches le nient dans des forums internationaux. Mertens pose un problème crucial :

Dans l'ardeur qu'on met parfois à insister sur l'aide indispensable venant des pays riches, on risquerait de méconnaître ce que les pauvres accomplissent par eux-mêmes. Une étude de la Banque Mondiale indique que 80 % des capitaux dont ils ont besoin sont fournis par eux-mêmes. [...] ce qui importe le plus aux pays en développement est, en ordre décroissant et compte tenu des implications réciproques, d'abord d'être reconnus pour eux-mêmes au lieu d'être traités comme des néo-colonies ou des pions sur l'échiquier international³⁴.

Pour Mertens, c'est un péché social que de ne pas aider d'autres pays qui sont dans le besoin. Dans une société de consommation, par exemple, les nombreuses formes de gaspillage n'ont pas de sens en regard de la situation internationale.

Il reste, selon Mertens, que l'énorme et croissante différence entre les quelque 120 pays en développement et les quelque 35 pays riches impose à ceux-ci, pour des raisons que nous expliciterons plus bas, de venir vigoureusement en aide aux premiers, qui ne semblent pas pouvoir se passer de cette aide, ou mieux de cette collaboration et qui ne manqueront sans doute

33 HOUTART, François, « Les aspects globaux de la dépendance et de l'oppression... », p. 22. Lire utilement ELOUNDOU E, Norbert, « La coopération vue d'Afrique... », p. 7.

34 MERTENS, Cl., « Nos relations avec le Tiers Monde. Prise de conscience, examen de conscience, conversion », dans *NRT*, 105 (1983) p. 246.

pas de la réclamer. La première chose qu'ils attendent des pays riches est « trade, not aid », la possibilité de vendre leurs produits à des prix qui leur permettent de vivre et de se développer³⁵.

Bref, le surendettement des pays sous-développés est multiple, car ils empruntent pour rembourser la dette et les structures en place les conditionnent davantage. La prise de conscience et l'examen qui en découle conduiront inéluctablement à l'action. On parlera alors de la conversion dont les trois étapes à suivre semblent évidentes :

Le problème majeur de cette fin de siècle sera celui de la recherche des instruments financiers qui permettront aux pays pauvres, y compris certains pays socialistes, de vivre ou de survivre. Étant donné que nous avons déjà trop attendu, dans une première phase il faudra opérer sous la forme d'aide d'urgence, souvent gratuite. Dans une seconde phase, nous devons poursuivre l'aide, en attendant que, dans une troisième phase, le développement puisse prendre le relais de l'aide et permettre l'échange marchand³⁶.

Au Synode spécial des évêques africains et malgaches, à Rome [10 avril - 8 mai 1994], le problème de la dette extérieure du continent a été abordé à plusieurs reprises. Ainsi, au nom de l'Association des conférences épiscopales de l'Afrique de l'Est [AMECA], Mgr Medardo Joseph stipulait que la dette de l'Afrique subsaharienne a atteint des proportions vraiment terrifiantes parce qu'elle s'élevait à 185 milliards de dollars, soit 110% du PIB africain. Car, pour lui, les années quatre-vingt peuvent être définies comme une décennie perdue :

Le montant du paiement, fût-ce d'une petite partie des intérêts de la dette, est en train d'étouffer les fragiles économies de nos pays, de mettre en danger nos jeunes démocraties, et impose une immense souffrance aux pauvres qui forment la grande majorité de notre population. En l'absence d'un dégrèvement important et très rapide de notre dette, nos perspectives futures d'améliorer concrètement la vie de nos frères et de nos soeurs paraissent minimes³⁷.

En effet, les statistiques suivantes parlent d'elles-mêmes : en 1980, la dette du continent africain atteignait 56 milliards de dollars américains; en 1985, 98 milliards dollars américains et en 1990, 172 milliards dollars américains³⁸. Voilà pourquoi Mgr Medardo Joseph estime que la nouvelle évangélisation en Afrique ne peut pas oublier un problème aussi crucial que la dette extérieure du continent. L'intégrer dans l'évangélisation intégrale de l'Afrique est du domaine de la justice :

35 MERTENS, Cl., « Nos relations avec le Tiers Monde... », p. 246.

36 MERTENS, Cl. « Nos relations avec le Tiers Monde... », p. 247.

37 MAZOMBWE MEDARDO, Joseph (Mgr), « Conséquences humaines de la dette extérieure », dans *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, (sous la direction de Maurice Cheza), p. 142

38 Consulter également ELOUNDOU E., Norbert, « La coopération vue d'Afrique... », p.7.

La mise en oeuvre de la Bonne Nouvelle, qui est l'avènement du Règne de la justice et de la paix, est empêchée et minée par les injustices de nature économique qui ne tiennent pas compte des conditions fondamentales pour le respect de la dignité humaine et le respect du développement humain intégral. La mission de Jésus dans la proclamation de la Bonne Nouvelle aux pauvres constitue notre mission en tant qu'Église; nous devons donc nécessairement nous occuper des conditions de vie des pauvres, cause pour eux d'une grande souffrance³⁹.

À titre illustratif, Mgr Medardo prend l'exemple de la santé qui ne constitue pas seulement un problème économique mais également une question éthique parce qu'il touche ontologiquement l'être humain, le bien-être des familles, la survie des pauvres et les liens communautaires. C'est dans ce sens qu'il faudra entendre le cri des évêques africains à leurs frères évêques d'Europe et d'Amérique :

Nous demandons à nos Églises soeurs en Europe et en Amérique d'aider afin qu'une solution rapide et juste soit trouvée à notre problème de cette dette non remboursable. Elle est liée inextricablement aux conditions injustes du commerce mondial où le prix de nos produits est tombé plus bas que jamais. Elle est aussi liée à un besoin urgent de réformes des programmes d'ajustement structurel, qui sont la cause de tant de souffrances des pauvres⁴⁰.

À travers ce vibrant appel, les évêques africains, présents au Synode africain, veulent davantage associer leurs frères dans l'épiscopat aux joies, aux peines et à l'angoisse du continent africain. Leur cri qui ressemble à un cri de détresse requiert considération dans la mesure où les pays riches ou développés contribuent profondément à la situation désastreuse de l'Afrique. C'est exactement le même message que le pape Jean-Paul II a repris dans son exhortation post-synodale, en septembre 1995⁴¹.

Au demeurant, les pères synodaux étaient conscients qu'il existe aussi des raisons internes à l'Afrique pour expliquer le marasme économique. Elles vont du gaspillage des deniers publics aux nombreux détournements en passant par l'incompétence financière et la corruption tolérée. C'est pourquoi ils avaient décidé d'éclairer les consciences de ceux qui prennent des décisions de peur de paraître complices du système actuel en Afrique :

De notre côté, en Afrique, nous nous engageons à aborder les facteurs internes qui contribuent à la crise de la dette. L'Église en Afrique a toujours été un champion sans peur des droits humains et de la démocratie. Nous réaffirmons donc notre résolution de continuer à

39 MAZOMBWE MEDARDO, Joseph (Mgr), « Conséquences humaines de la dette extérieure... », p. 143.

40 SCÉAM, « Lettre ouverte de 38 archevêques et évêques à leurs frères évêques d'Europe et d'Amérique », dans *Le Synode. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, (sous la direction de Maurice Cheza) p. 145.

41 JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa ...* , pp. 129-130.

employer des moyens non violents pour surmonter la corruption, l'oppression et la mauvaise gestion parmi les responsables gouvernementaux, les militaires et l'élite dirigeante⁴².

Parfois, les responsables se font entourer de gens ayant des affinités ethniques ou régionales dans la gestion de la chose commune. Par conséquent, beaucoup de diocèses retombent dans le même reproche qu'ils font aux États africains. N'est-il pas le temps de penser à la parabole de l'aveugle qui ne peut pas conduire un autre aveugle et celle de la paille aux yeux? Le reproche que l'Église catholique fait aux acteurs politiques qui ont spolié le pays vaut, à certains égards, pour tous ceux qui ont succédé aux évêques missionnaires [européens].

Le modèle du Congo-Zaïre n'est pas différent des autres pays africains. Car elles vont de l'appropriation privée des moyens de production à l'accumulation des richesses sans pour autant scandaliser personne. Ainsi, les cadres du Parti-État s'enrichissent davantage aux dépens de la majorité de la population dans plusieurs pays africains. Ces investissements vont ensemble avec le transfert d'argent dans des banques occidentales, transferts légaux ou clandestins, et même les multiples profits que réalisent les firmes étrangères⁴³. L'État a conféré aux acteurs la capacité de s'enrichir et de dominer le champ social aux dépens du peuple :

La figure de M. Mobutu est volontiers évoquée. Ce dernier contrôlait de manière discrétionnaire de 17 à 22 % du budget national, pour son usage personnel. On estimait, en 1981, à 1,48 milliard de francs belges la ligne budgétaire de la présidence de la République, auquel il convenait d'ajouter 600 millions de FB de « dotation ». En outre, M. Mobutu semble avoir rassemblé l'essentiel de sa fortune en exportant, à titre personnel, du cuivre, de l'ivoire et surtout des diamants, grâce à son amitié avec M. Tempelsman. En 1982, son capital placé à l'étranger était parfois évalué à 4 milliards de \$. Ses avoirs à l'intérieur du pays sont également immenses. Le chef de l'État a été l'un des premiers bénéficiaires de la zaïrianisation et il a regroupé ses acquisitions dans un conglomérat, Cultures et Élevages du Zaïre (CELZA), qui employait, en 1977, 25 000 personnes (dont 140 cadres européens)⁴⁴.

Quel soient les efforts isolés dans certains pays africains, la situation actuelle étonne après trente ans de décolonisation civile. C'est ici que l'interpellation de Julien Efoé Penoukou nous rejoint :

Il existe des zones d'efforts réels et isolés, et donc à terme stériles : la Banque mondiale a observé récemment que le niveau de vie du continent noir est globalement le même depuis trente ans. La responsabilité des Africains est énorme : inconscience, paresse, mentalité de

42 SCÉAM, « Lettre ouverte de 38 archevêques et évêques à leurs frères évêques d'Europe et d'Amérique... », p. 145.

43 LACOSTE, Yves, *Géographie du sous-développement*, Paris, Quadrige-PUF, 1989, pp. 131-132.

44 BAYART, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, p. 120. Consulter avec profit KAMITATU MASSAMBA, Cléophas, *La grande mystification du Congo-Kinshasa. Les crimes de Mobutu*, Coll. Cahiers libres, 2^e éd., Paris, Maspero, 1971, pp. 230-244 et DUNGIA, Emmanuel, *Mobutu et l'argent du Zaïre. Révélation d'un diplomate, un ex-agent des services secrets*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 215.

mendicité, corruption, interférences irrationnelles de l'arbitraire politique dans l'économie, projets de développement exogènes et balkanisés [...]. Il y a lieu d'appeler les Africains à un sursaut collectif, au nom de leur dignité d'hommes, de leur devoir d'être hommes⁴⁵.

À la vérité, on peut soutenir qu'il existe une sorte de spirale dans l'endettement des pays africains comme l'indique si bien Rudolf :

La spirale des causes et conséquences de l'endettement est similaire pour tous les pays en développement. Leurs difficultés chroniques de paiement (déficit de la balance des paiements) ont trois causes : premièrement, les pays en développement ont importé davantage qu'ils n'ont exporté. Presque toute l'augmentation de leurs importations est financée par des crédits provenant de l'étranger (*importations à crédit*). Dès la crise économique de 1974, les pays industrialisés ont cherché à placer leur surproduction dans les pays en développement et à faciliter ces ventes par l'octroi de crédits. Deuxièmement, la capacité de paiement des pays en voie d'industrialisation fortement endettés a été amoindrie par le *rapatriement des profits* réalisés par les entreprises multinationales [...]. Troisièmement, le déficit de la balance des paiements a été accentué par la *fuite illégale de capitaux*, mis à l'abri à l'étranger par les classes riches⁴⁶.

Dans un tel contexte, plusieurs pays ou banques étrangères ont rivalisé pour octroyer des crédits aux pays pauvres. Ce qui créera davantage un surendettement plutôt que de favoriser la réduction continue de la dette. Car les intérêts dépassent parfois le montant même des crédits reçus. À vrai dire, l'appauvrissement du Tiers-Monde est voulu et entretenu par les pays occidentaux. Il s'agit d'annuler trois sortes de dettes : la dette commerciale contractée envers des banques étrangères et d'autres institutions bancaires occidentales, la dette bilatérale entre les pays et surtout de la dette multilatérale qui concerne les institutions financières internationales, telles le F.M.I. et la Banque Mondiale. Voilà qui nous incite à penser à l'effacement complet de la dette du Tiers-Monde à l'aube du troisième millénaire. Car il est impensable que plus de la moitié de la planète croupisse dans la misère pendant que les pays industrialisés s'enrichissent davantage. Il est temps de redistribuer la richesse dont ces pays occidentaux ne sont que des intendants. C'est dans ce sens que le pape Jean-Paul II s'exprime :

Dans cette perspective, nous rappelant que Jésus est venu « annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres » (Mt 11, 5; Lc 7, 22), comment ne pas souligner plus nettement l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres et les exclus? [...]. Ainsi, dans l'esprit du Livre du Lévitique (25, 8-28), les chrétiens devront se faire la voix de tous les pauvres du monde, proposant que le Jubilé soit un moment favorable pour penser, entre autres, à une réduction importante, sinon à un effacement total, de la dette internationale qui pèse sur le destin de nombreuses nations⁴⁷.

⁴⁵ PENOUKOU, Efoé Julien, « Les enjeux du Synode africain... », p. 839

⁴⁶ STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres?...*, p. 91. Voir aussi GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait...*, pp. 64-67.

⁴⁷ JEAN-PAUL II, *Le jubilé de l'an 2 000*. Lettre apostolique *Tertio millennio adviente* sur la préparation du jubilé de l'an 2 000, Coll. Vie chrétienne, Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 61.

Dans ce sens, on assiste de plus en plus aujourd'hui aux nouvelles politiques autour de l'aide au développement. On parle dès lors du partenariat entre les États qui acceptent des principes d'octroi et de collaboration sur la gestion de l'aide. Malgré ce renouveau dans les relations entre les États, le pape Jean-Paul II trouve que « le système monétaire et financier mondial se caractérise par la fluctuation excessive des méthodes de change et des taux d'intérêt, au détriment de la balance des paiements et de la situation d'endettement des pays pauvres⁴⁸. » Selon Massou Assou, les pays des ACP ont fait des propositions courageuses à l'Union Européenne lors du sommet de Libreville. Entre autres décisions qui ont été prises, on retiendra surtout celle concernant le surendettement des pays des ACP et les perspectives d'avenir pour le prochain millénaire :

[...] assurer la mise en oeuvre rapide des initiatives déjà adoptées par la communauté internationale en matière de dette (y compris l'extension des mesures d'allégement de la dette à d'autres pays ACP lourdement endettés); faire adopter de toute urgence un ensemble plus complet de mesures relatives à la dette, en tenant pleinement compte de celles qui ont été contractées auprès des institutions financières multilatérales; annuler la dette des pays les moins avancés, réduire de façon substantielle la dette multilatérale et ramener à un niveau supportable toutes les autres; assurer une coopération et une coordination plus étroite entre les pays ACP sur les questions monétaires et financières⁴⁹.

Les pays ACP sont conscients du danger qu'ils courent compte tenu de l'Organisation mondiale du commerce [OMC]. Tout en soulignant leur impuissance face à l'Union européenne, les pays ACP essaient de juguler à la fois leur dépendance et la tutelle permanente pour lesquelles la première convention de Lomé, en 1975, n'a rien changé. Ainsi, le sommet de Libreville ouvre des perspectives prometteuses si l'Union Européenne accepte sa déclaration et ses propositions finales.

1.3 Les programmes d'ajustement structurel

Le système monétaire international a été mis en place par les Accords de Bretton Woods en 1944. Le F.M.I et la Banque Mondiale, qui en sont issus, ont imposé des mesures afin de restructurer les économies africaines en assurant plus de revenus et de dépenses. Or, ces organismes internationaux sont entièrement sous le contrôle des pays industrialisés. En revanche, le Club de Paris aide les pays en développement à réaménager leur dette avec plus de discrétion, ce qui, du reste, sauve la planète de la banqueroute depuis plus de quarante ans⁵⁰.

48 JEAN-PAUL II, *La paix sociale...*, p. 114.

49 MASSOU ASSOU, « Coopération en attendant Lomé V. Les ACP appellent à un statu quo ... », pp. 70-71.

50 BAUD, Marie-France, « Endettement. À quoi sert le Club de Paris? », dans *Jeune Afrique*, 1984 (1999), pp. 76-79.

Les dix-huit pays membres qui en constituent le noyau dur et permanent essaient de pratiquer une politique de neutralité :

À la différence du F.M.I. et de la Banque Mondiale, le Club de Paris fonctionne à partir de quatre principes fondamentaux : la recherche du compromis et du consensus entre tous les pays créanciers participants (il n'y a jamais de vote); « comparabilité de traitement » entre pays créditeurs qui doivent être traités de manière équitable; engagement du Club de Paris à prendre des décisions au cas par cas de façon à s'adapter en permanence aux spécificités des pays débiteurs; conditionnalité, enfin, un préalable incontournable : le Club ne rencontre un pays débiteur que si celui-ci a conclu avec le Fonds monétaire international un accord sur un plan d'ajustement économique crédible⁵¹.

La politique d'ajustement structurel semble devenue actuellement un des faits les plus marquants de la gestion économique mondiale. On pourrait définir le programme d'ajustement structurel comme « un ensemble de mesures économiques conçues pour améliorer l'offre, à la fois en augmentant le niveau et le taux de croissance de la production potentielle et en développant les moyens qui permettent à l'économie de réagir aux chocs intérieurs et extérieurs⁵². » Selon Jacques B. Gélinas, les programmes d'ajustement structurel s'engagent souvent à imposer des mesures ci-après : la suppression des barrières douanières en favorisant la concurrence internationale, l'incitation à plus exporter afin d'obtenir des devises en vue de s'acquitter de la dette extérieure et d'équilibrer le budget, la libération des prix des produits, des salaires, etc., la privatisation pour éviter la manmisme des politiciens et surtout la compression des dépenses publiques⁵³ :

Les programmes d'ajustement structurel proposés (et imposés) par le F.M.I. et la Banque Mondiale, ont comporté des coupes dans les dépenses du gouvernement en matière de programmes sociaux, dans des secteurs comme la santé et l'éducation, ainsi qu'une réduction de la force de travail utilisée, qui se sont répercutés sur les prix des biens de premières nécessité comme la farine de maïs, et la dévaluation des biens nationaux⁵⁴.

Les objectifs principaux du F.M.I. sont connus et demeurent très austères dans la mesure où elles servent à améliorer le fonctionnement des marchés, des biens, du travail et des capitaux et prévoir surtout la libération des prix, la restructuration des entreprises ou des

51 BAUD, Marie-France, « Endettement. À quoi sert le Club de Paris?... », p. 78. Lire avec profit GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait...*, pp.87-91.

52 GUITIAN, Manuel, « Ajustement structurel et conditionnalité », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire*, Paris, Le Monde, 1994 (sous la direction de Thierry Walrafen), p. 345.

53 GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait...*, pp. 91-93.

54 MAZOMBWE MEDARDO, Joseph (Mgr), « Conséquences de la dette extérieure... », p. 143. Au Congo- Zaïre, certains efforts étaient déployés su le plan national, voir KABONGO-KONGO, Kola, *Zaïre L'ascension d'une nation engagée...*, pp. 193-195.

privatisations. Ainsi, le F.M.I. soutient la libéralisation économique et financière généralisée, essaie de juguler la crise de la dette des années 80, encourage les efforts d'ajustement structurel et souligne la nécessité d'intégrer les économies anciennement planifiées dans le système économique international⁵⁵. Le F.M.I. et la Banque mondiale imposent des mesures d'ajustement structurel dans les États membres afin de « mieux les aider ». Car ces deux organismes internationaux jouent le rôle de surveillance dans le cadre d'une gestion locale dûment planifiée.

À la manière de Julien Penoukou, nous pouvons soutenir que le système international contribue énormément au sous-développement du continent africain. Car les spéculateurs et autres mécanismes sont érigés en système idéologique afin de maintenir les écarts flagrants entre les pays occidentaux et les pays africains. Les plans d'ajustement structurel sont un autre moyen d'entretenir ces écarts :

Or le système économique international participe plus que jamais à l'accroissement du sous-développement africain. Les spéculateurs internationaux, le goulot des dettes et, à présent, des plans d'ajustement structurel acculent à la ruine. Aucune déclaration d'Église n'aura autorité morale ou impact social si elle n'aide à en prendre connaissance et conscience⁵⁶.

Pour Jean-Marc Ela, les plans d'ajustement structurel cachent toute l' « hégémonie du cartel des pays nantis » sur les pays africains parce qu'ils contrôlent désormais de manière calculée les efforts de ces Africains. Ils imposent ainsi des « *diktats* et des stratégies des firmes multinationales » pour justifier la mondialisation de l'économie⁵⁷.

Quant au cardinal Angelo Sodano, il pense que la violence des phénomènes monétaires a imposé des mesures draconiennes à plusieurs pays afin de rétablir les grands équilibres et apaiser les crises. Par conséquent, ces mesures ont pu contribuer à diminuer le pouvoir d'achat moyen de plusieurs pays. De manière générale, ces diverses politiques de redressement ont réduit les dépenses globales et les revenus :

La crise fait apparaître les faiblesses de pays qui sont constitutives ou acquises, y compris celles qui s'originent dans les erreurs de développement commises par les gouvernements successifs, par leurs partenaires ou même par la communauté internationale. Ces faiblesses sont multiples, et parfois leur évidence n'apparaît qu'a posteriori. D'autres trouvent leur source dans des processus de la politique d'indépendance, car ce qui faisait la force de la puissance coloniale a

55 GUITIAN, Manuel, « Ajustement structurel et conditionnalité ... », pp. 345-346.

56 PENOUKOU, Efoé-Julien, « Les enjeux du Synode africain... », p. 839.

57 ELA, Jean-Marc, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en-bas »*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 340-345 et 384-388.

pu faire la fragilité du pays indépendant, sans que des phénomènes compensatoires puissent éclore⁵⁸.

On comprend dès lors les pays pauvres qui n'avaient d'autre alternative que de faire confiance aux dirigeants successifs ou parfois à s'en débarrasser à tout prix. À certains égards, certains groupes d'intérêts tenaient à briguer le pouvoir grâce aux forces extérieures. Or, toute réforme économique exige une grande aptitude de la part des dirigeants, ce qui n'est pas souvent le cas en Afrique subsaharienne.

2. Église locale ou Église mineure?

En Afrique subsaharienne, les hôpitaux de première génération, les dispensaires-maternités et orphelinats sont l'oeuvre de l'Église. Parfois aussi, des écoles n'ont pu être ouvertes que moyennant l'aide substantielle de l'Église. Ce n'est pas la contribution de l'Église à la société qui fait problème. Mais au-delà de ces nombreux efforts, nous pouvons nous demander dans quelle mesure les Églises locales d'Afrique pourront atteindre leur majorité. Comment une Église locale peut-elle s'auto-suffire dans un pays pauvre? En d'autres mots, quelle Église peut se développer dans un État toujours sous perfusion financière? Ne faut-il pas créer des structures économiques propres aux Églises africaines plutôt qu'entretenir la dépendance financière? Voilà autant de questions autour desquelles vont graviter nos réflexions. C'est ainsi que nous traiterons successivement de la contribution de l'Église au développement social, du poids de l'héritage ou conditionnement historique et de la dépendance financière.

2.1 La contribution de l'Église [à l'aide] au développement

Il convient d'observer que l'engagement direct de l'Église au développement est d'apparition récente, soit après le concile Vatican II. Au départ, les missionnaires s'occupaient de leurs habitations en durable et des Églises à construire sans pour autant encourager leurs fidèles à se développer économiquement. En d'autres termes, la promotion humaine était négligée au seul profit de l'évangélisation. De nos jours, la vision des Églises locales semble changer au rythme de l'évolution des mentalités contemporaines, avec l'apport, bien entendu du concile Vatican II. Mais nous voudrions voir dans quelle mesure la stratégie de développement de l'Église diffère nettement de celle de l'État. Comment contribue-t-elle efficacement à la

58

Cor Unum, « La faim dans le monde... », p. 962.

promotion humaine dans les pays en développement? Quelles chances peut-on donner à la libération du pauvre et donc à l'avènement de la justice et du signe du Royaume de Dieu en Afrique? L'interrogation de Penoukou nous y invite :

Reste le problème délicat et complexe du financement extérieur des projets et institutions d'Église en Afrique, après cinquante ou cent ans d'évangélisation. Certes, l'environnement économique désastreux du continent offre difficilement des solutions. Mais il y a là quelque chose d'antinomique à notre accueil responsable de l'Évangile. Qui peut croire, chez nous, que le Dieu de Jésus-Christ a donné à chaque peuple de quoi s'assumer dans la prédication du salut, alors que l'église dépend si fortement de l'aide extérieure⁵⁹?

Malgré tous les efforts qui se déploient en Afrique, particulièrement au Congo-Zaïre, on se rend compte qu'aucun projet n'est possible sans le concours financier des Églises occidentales. C'est ici que le bât blesse. À quand la fin d'une telle dépendance? Comment y remédier sans modifier les structures mêmes de l'Église au pays? Comment prétendre réorganiser l'évangélisation dans un tel contexte de mendicité chronique? Voilà autant de questions qui nous préoccupent. Comme le reconnaît Mgr Kanyamacumbi :

Malgré des possibilités économiques très grandes, l'Église Catholique au Zaïre vit généralement de dons en provenance de l'extérieur. Qu'il s'agisse de l'entretien des prêtres, des religieux, des religieuses, des séminaristes, grands et petits, des oeuvres de charité et de développement, du paiement des catéchistes, de la construction des églises, de l'achat des véhicules, de la fondation des paroisses, des couvents, des écoles etc.[...], l'Église Catholique au Zaïre est très largement tributaire de l'aumône des Églises d'Europe et des États-Unis (d'Amérique du Nord)⁶⁰.

On le voit, une telle précarité de moyens financiers semble être à la base de nombreux blocages des projets au Congo-Zaïre, car sans argent, on ne peut rien. Quand bien même, on reçoit de l'aide d'une autre Église, on se sent quelque peu diminué dans la réalisation même du projet. En plus, que deviendront ces Églises d'Afrique quand les aumônes diminueront à cause de la baisse du nombre des pratiquants en Occident? Il faut déplorer, à ce propos, le silence du Synode de Rome :

En effet, les Églises africaines dépendent, pour le plus clair de leurs besoins, de l'apport financier de Rome ou des anciennes Églises missionnaires (occidentales). Une telle dépendance marque durablement les rapports entre les Églises. Avec l'appauvrissement croissant du

⁵⁹ PENOUKOU, Éfoé-Julien, « Les enjeux du Synode africain ... », p. 837. Consulter éventuellement LUNEAU, René, *Paroles et silences du Synode africain...*, pp. 118-120 et KIROMBO, Gaspard, *La dépendance économique des jeunes Églises et ses conséquences au plan pastoral*, Mémoire de Licence en Sciences religieuses, Louvain-la-Neuve, 1984, 211p.

⁶⁰ KANYAMACUMBI (Mgr), « Pour une réforme profonde des structures de l'Église afin d'être fidèle... », p. 89.

continent, ne pas aborder le problème de la dépendance financière des Églises africaines revient à consacrer la tutelle perpétuelle exercée sur les Églises africaines par Rome et l'Occident⁶¹.

Ce silence, sur ce point, aussi crucial que les finances des Églises locales d'Afrique nous paraît lourd de sens étant donné la situation sans cesse dégradante de ces jeunes Églises. N'y a-t-il pas une complicité « objective » entre les milieux financiers internationaux et le milieu romain qui a préparé ce synode africain? Car, il nous semble absurde de vouloir faire le point sur l'avancement de l'évangélisation en Afrique en oubliant l'aspect financier qui la soutient à travers les divers aspects pratiques.

Pour sa part, Razafintsalama se demande si cette aide que les Églises d'Afrique reçoivent de l'Occident les maintient dans l'aliénation ou contribue, au contraire, à leur libération. Car, après tout, cette aide financière ne couvre pas tous les besoins étant donné qu'elle reste au-dessous des besoins réels des Églises locales. Par ailleurs, avec la détérioration des termes d'échange, elle devient d'autant plus précaire que l'on peut s'interroger, de bon droit, sur sa nécessité ou son urgence en Afrique. Malgré ces constats amers, il estime que les Églises d'Occident ne doivent pas abandonner celles de l'Afrique :

On ne peut donc que souhaiter l'accroissement du volume de l'aide financière accordée par les Églises d'Occident. Il faut souligner cela vigoureusement pour que ne s'installe pas chez elles un nouveau « carriérisme » ecclésial sous le fallacieux prétexte que les Églises de mission doivent prendre en main leur propre destin. Le vrai problème n'est pas, en effet, la mise en question de l'aide, mais celle de son esprit et de son orientation : c'est cela qui crée entre les Églises d'Occident et celles des missions une situation néo-coloniale de dépendance avec toutes ses séquelles⁶².

En effet, juger négativement l'aide comme telle et la générosité des différents donateurs deviendrait une pure ingratitude. La nécessité de l'aide est une chose. La dépendance qu'elle entraîne en est une autre. Il faut composer avec l'une et l'autre. Le cardinal Malula a sur ce point une mise en garde importante :

L'argent est absolument nécessaire à l'organisation des œuvres apostoliques. La situation matérielle et financière des Églises particulières africaines les rend encore trop dépendantes de l'aide extérieure. Cette situation financière précaire des diocèses confiés aux Évêques africains les préoccupe beaucoup. Nous le savons tous, cela peut amener l'Évêque à trop s'occuper des choses matérielles à tel point qu'il n'accorde que très peu de temps à l'organisation pastorale de son

61 KABASELE MUKENGE, « Les enjeux du synode africain », dans *NRT*, 116, (1994) p. 179.

62 RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission... », p. 192. Consulter Kabasele Lumbala qui soutient la même idée dans son article « Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium*, 251 (1994), p. 76.

diocèse. Le danger de devenir simplement un bon administrateur des biens ecclésiastiques plutôt qu'un pasteur n'est pas illusoire⁶³.

Il ne s'agit pas de négliger ce secteur pourtant vital de la vie ecclésiale mais de ménager son plan d'action de sorte que l'ensemble du diocèse puisse évoluer ou avancer en toute harmonie. L'oublier au profit des seuls sacrements paraît une fuite de responsabilité face à la promotion humaine.

La deuxième ombre à propos de l'aide concerne le personnel qui est à charge d'un projet de lourde structure à laquelle les Africains ne sont pas forcément habitués. Une fois, les Occidentaux rentrés chez eux, le projet ne peut plus fonctionner à pleine capacité parce que les locaux n'ont pas été sciemment initiés pour en assurer le suivi. Le cas du laboratoire chimique à Mbeo et du Combinat, au diocèse d'Idiofa, nous paraît très instructif. En effet, depuis le retour précipité du père Michel Lenzen et de M. Godfried en Europe, ces unités de production sont tombées en désuétude au point qu'elles ne sont plus guère rentables. Plus rien ne fonctionne comme avant.

En réalité, le fait de connaître les organismes qui peuvent financer divers projets ne doit pas créer une conception unilatérale chez les missionnaires occidentaux. Or, c'est précisément cela qui se produit. En raison de ses nombreuses relations en Europe, un missionnaire peut prendre des initiatives sans aucune concertation avec les communautés locales.

Il peut ainsi mener l'opération à bonne fin sans que ni l'évêque, ni le presbytérium, ni moins encore les laïcs de l'église autochtone aient besoin d'être consultés, sauf à la rigueur sur les objectifs généraux de l'oeuvre pour laquelle il faut chercher des fonds. Les autorités ecclésiastiques du pays n'en demandent d'ailleurs pas davantage la plupart du temps, car le diocèse ou la paroisse sont généralement assez démunis [...]. En conséquence, ils placent entièrement leur confiance dans le missionnaire étranger qui sait s'y prendre⁶⁴.

Dès lors, l'efficacité de l'aide est compromise à plusieurs niveaux : d'abord, la structure et la gestion d'un tel projet sont fragiles parce que l'Église locale n'y est pas associée. En second lieu, bien que le missionnaire soit habitué au milieu, il ne peut pas mieux percevoir les besoins réels de la communauté ecclésiale vivante. Car, bien souvent, il est influencé par les idéologies d'aide qui, en Occident, soutiennent qu'il suffit d'envoyer des dons gratuits pour venir en aide aux pays de mission. Dans ce sens, le planning d'aide financière que l'Occident et le

⁶³ MALULA, Joseph (card.), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain...*, p. 36.

⁶⁴ RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission ... », p. 195.

missionnaire lui-même établissent ne rejoint pas toujours les préoccupations fondamentales de la population locale.

L'aide financière est ambiguë, et même dangereuse, tant qu'elle entretient dans l'église locale un sentiment d'assistée et de mineure. Que cette dernière soit ou non menacée par un conflit qui exige le départ massif des missionnaires étrangers, l'aide doit favoriser chez les bénéficiaires le sens de la responsabilité et le don de la créativité. [...] L'Église locale doit être prête à vivre sans l'aide extérieure des églises d'Occident. La proclamation de l'Évangile reste possible et devient même plus authentique dans les conditions d'un extrême dénuement matériel⁶⁵.

En bref, les Églises locales ont encore besoin de l'aide financière des Églises d'Occident. Mais il importe d'assouplir les structures de gestion et de fonctionnement des Églises locales afin que les locaux assument aussi leur part de responsabilité. Sinon un tel projet est voué à l'échec. Pour cela, le missionnaire devra absolument composer avec le clergé local en tant que premier responsable et collaborateur de l'évêque diocésain.

Certes, le « surdéveloppement » des pays occidentaux face au développement du sous-développement du Tiers-Monde va à l'encontre de la volonté de Dieu qui veut que l'être humain ait la vie en abondance. C'est pourquoi, Mgr N'Sanda, évêque de Kenge, pense qu'il faut former les futurs prêtres en prenant aussi en compte les nombreux défis à relever dans le domaine du développement⁶⁶. Pourtant Dieu est oublié du langage courant des institutions financières⁶⁷. Cela nous mène à estimer que le développement de plusieurs pays du Tiers-Monde passe par la prise de conscience des nationaux qui s'engagent à prospérer sans forcément le concours des autres. Dans ce sens, le clergé, animateur des CEV, doit encourager les laïcs de bonne volonté à une gestion transparente du bien public. De même les procures diocésaines éviteront d'importer des produits luxueux alors que le peuple croupit dans la misère.

2.2 Le poids de l'héritage missionnaire

Dès le départ, à travers la fondation de la « Propaganda Fide » en 1622, le pape Grégoire XV tenait à coordonner dorénavant l'activité missionnaire de l'Église catholique. Mais le contexte de l'évangélisation systématique de l'Afrique noire est surtout celui du contact direct avec le christianisme missionnaire au XIX^e siècle. En effet, quelle que soit la collaboration entre

⁶⁵ RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission... », pp. 196-197.

⁶⁶ N'SANDA, Tsinda Hata, « Intervention lors de la VI^e Congrégation générale à Rome », le 3 octobre 1990, dans *DC*, 2016 (1990), p. 999.

⁶⁷ On peut lire JEAN-PAUL II, *La paix soiciale...*, pp. 63-86 et STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres?..*, pp. 11-15.

les missionnaire et le phénomène colonial, force est de noter que l'adhésion de l'Afrique a été très dynamique en regard des événements. Mais il faut dire qu'un tel contexte a engendré des malheurs dans plusieurs domaines, surtout pour les finances. Ayant converti les Africains, les missionnaires européens étaient obligés de leur amener personnel et finances pour le fonctionnement des jeunes Églises :

La mission, selon Éric Manhaeghe, a été un mouvement en sens unique pendant des siècles, certainement en ce qui concerne les finances. Le but de la mission était d'établir l'Église catholique romaine dans des pays « étrangers ». Inutile de souligner que pareille entreprise nécessitait des moyens financiers considérables. [...]. Il n'y avait que l'Europe qui était capable et disposée à fournir le personnel et les finances nécessaires. L'autorité suprême de l'Église catholique a réussi à obtenir ces moyens et elle a coordonné l'activité missionnaire d'une façon remarquable, d'où énorme succès au plan institutionnel. Paradoxalement, la même organisation efficace est à l'origine des problèmes financiers auxquels la tierce Église doit faire face aujourd'hui⁶⁸.

De cette manière, les Africains savaient simplement que tout devait venir de l'Europe, tandis qu'eux pouvaient seulement contribuer manuellement et moralement à travers leur engagement chrétien. Pendant cette période qui va de 1885, année du partage de l'Afrique à Berlin jusqu'aux années 1960, année de la décolonisation politique, le problème ne se posait pas. Car les subsides des missions, des préfectures ou vicariats apostoliques provenaient de plusieurs sources : le Saint-Siège, l'État colonial, la dîme des nouveaux convertis ou *makabu* et l'aide des bienfaiteurs européens. Après 1960, plusieurs missionnaires redoutaient des changements futurs. Bien plus, le transfert des responsabilités entre certains évêques missionnaires et les premiers autochtones n'a pas été transparent, surtout en ce qui concerne les avoirs des diocèses. Désormais, ils devaient s'organiser pour subvenir aux diverses dépenses de leurs jeunes diocèses. Lorsque le principe de Commission fut supprimé en 1969, les Instituts missionnaires cessèrent d'aider les diocèses au plan financier :

[...] c'est le cas, par exemple, de l'Institution de la Hiérarchie épiscopale ordinaire dans presque tous les territoires de mission, du passage, de jour en jour plus fréquent, du soin des diocèses missionnaires au clergé séculier autochtone, [...]; ceux-ci, alors qu'ils avaient auparavant la part principale dans l'activité missionnaire, se sont trouvés, parfois, dans une nouvelle situation plus modeste de coopérateurs à cette activité, mais de non moindre importance⁶⁹.

⁶⁸ MANHAGHE, Éric, « Vivre la communauté universelle au plan financier », dans *Spiritus*, 129 (1992), p. 380. On lira aussi LUNEAU, René, *Paroles et silences du Synode africain...*, pp. 120-124.

⁶⁹ Sacrée congrégation de la foi, « Instruction sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les Ordinaires des lieux et les Instituts missionnaires dans les territoires de mission... », p. 362. ESCHLIMANN, Jean-Paul, « Un visage de l'évangélisation : la dépendance. Leçons d'une expérience chez les Agni de Côte d'Ivoire », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 159-173. Nous renvoyons aussi à FOURNIER, Maurice, « Le transfert des responsabilités », dans *Spiritus*, 59 (1975), pp. 145-158.

Cette instruction suscita des préoccupations qui, inévitablement, provoqua le désarroi des missionnaires européens dans certains diocèses au pays dès les années 1970. Ainsi, plusieurs missionnaires quittèrent définitivement le pays pour leur mère patrie. À certains égards, les missionnaires cédèrent les postes de commandement sans aucune convention avec le nouvel évêque autochtone. C'est précisément le cas du diocèse d'Idiofa où la première ébauche des accords entre le diocèse et les Oblats date seulement de 1991⁷⁰. Car, à l'avenir, les diocèses sont appelés à s'organiser eux-mêmes sans le concours financier des instituts missionnaires qui les avaient fondés. Comme l'affirme le père Manhaeghe :

Le but de l'Instruction de 1969 n'est évidemment pas de mettre fin à la coopération entre les diocèses et les Instituts missionnaires, mais de la situer dans un *nouveau cadre* : le diocèse est désormais considéré comme une *Église particulière ayant une certaine autonomie*. [...]. On trouvera difficilement un Évêque résidentiel qui regrette l'abrogation du système de la Commission, mais tous ne sont pas prêts à en accepter les conséquences financières et certains estiment qu'ils ont le droit de compter sur les Instituts comme ils pouvaient le faire avant 1969. Le prix qu'ils ont dû payer pour leur « responsabilité directe et plénière » est en effet élevé⁷¹.

Comme les évêques gouvernent leurs diocèses, ils deviennent les premiers responsables de la vie diocésaine de leur fonctionnement global. À l'instar de pays africains ou du Congo-Zaïre, plusieurs diocèses dépendent encore et toujours de l'aide des Églises occidentales. Voilà tout le problème de fond. Au lieu de créer des ressources locales, ils les gèrent de manière à perpétuer l'assistentialisme financier. Et pourtant, à nos yeux, une nouvelle pratique missionnaire requiert une nouvelle pratique financière. Comment aspirer à une certaine autonomie sans changer de mentalité? Car au plan financier, les jeunes Églises d'Afrique ou plutôt « les missions vivent dans une situation néo-coloniale⁷². »

En fait, reprenant D.B. Barrett, le père Manhaeghe relève que le *crime ecclésiastique* sévit dans l'Église catholique car, « environ un milliard de dollars américains sont chaque année détournés par des responsables ecclésiastiques (toutes les Églises dans tous les continents). On ne peut se comporter comme si ce problème n'existait pas⁷³. » Et pourtant le manque de contrôle

⁷⁰ Sacrée congrégation de la foi, « Instruction sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les Ordinaires des lieux et les Instituts missionnaires dans les territoires de mission... », p. 363. Cette ébauche de convention entre le diocèse d'Idiofa et les Oblats de Marie Immaculée s'est faite grâce à la nomination du père Benoît Kabongo, premier provincial autochtone au Zaïre. On trouvera le texte intégral et non ratifié par les deux parties en annexe.

⁷¹ MANHAEGHE, Éric, « Vivre la communion universelle au plan financier... », p. 383.

⁷² RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission... », p. 191.

⁷³ MANHAEGHE, Éric, « Vivre la communion universelle au plan financier... », p. 390. Lire éventuellement PENOUKOU, Éfoé-Julien, « Le chrétien laïc africain face au défi du sous-développement ... », p. 119.

et surtout l'impunité générale encouragent cet état d'esprit chez tous ceux qui gèrent les finances diocésaines en Afrique noire.

2.3 La dépendance financière : une critériologie arbitraire

Selon Meinrad Hebga, les critères d'appréciation des Églises locales sont à la fois ambigus et arbitraires tant leurs tenants sont obnubilés par l'hégémonie occidentale. Dans ce domaine, protestants et catholiques réfléchissent de la même manière. C'est pourquoi, ils arrêtent trois critères, soit les statistiques, l'ancienneté et les finances :

Les ecclésiologies catholique et protestante n'ont pas que des divergences. Si nous laissons de côté l'opposition jadis classique entre un monolithisme apparemment sans failles, et une tendance irrésistible à l'émiettement, nous trouvons des attitudes mentales identiques dues à la communauté de culture, et naturellement les théologies de l'Église subliment ces traits de civilisation. Les critères servant à définir une Église locale digne de ce nom semblent être avant tout numériques, généalogiques et financiers⁷⁴.

Le premier aspect, les statistiques, est souvent mis en relief par les missiologues occidentaux face aux tierces Églises dont la population chrétienne est encore faible. Pour plusieurs missiologues, le nombre des baptisés et des agents pastoraux contribue largement à ce critère numérique. Le nombre de chrétiens en Occident est sans doute plus élevé qu'ailleurs mais quel est son impact religieux dans un monde quasiment déchristianisé, se demande-t-on? Il n'est pas moins vrai que l'apport du clergé local et du laïcat est très apprécié, également en Occident, sans recourir aux étrangers.

L'insuffisance numérique pourrait s'expliquer si l'Afrique continue à gérer les structures qu'elle a héritées de l'Occident, à travers les sacrements à administrer, le fonctionnement des diverses entités locales et si le curriculum des études ecclésiastiques est imposé par des maîtres étrangers. Mesurer la qualité intellectuelle des candidats au sacerdoce à partir des documents importés de l'Occident demeurera toujours un handicap à la maturité des Églises africaines. Par ailleurs, les missionnaires européens ont beaucoup contribué à l'insuffisance numérique des Africains⁷⁵.

⁷⁴ HEBGA, Meinrad, « Personnalité de l'Église particulière : critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence », dans *BTA*, 3 (1980), p. 24.

⁷⁵ HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, pp. 39-40. Pour mémoire, plusieurs séminaristes ont été renvoyés pour avoir discuté les opinions théologiques ou philosophiques de certains professeurs ou encore pour avoir osé contester le primitivisme soutenu par les théories hasardeuses de Lévy-Bruhl.

Comment les ouvriers apostoliques autochtones ne seraient-ils pas en nombre insuffisant puisque, pendant des décades, les missionnaires ont pris des mesures pour qu'il en soit ainsi? [...]. Dès lors qui s'étonnerait que l'on ait pu renvoyer des grands séminaristes pour des crimes aussi horribles que le port des chaussettes, les éclats de rire devant des professeurs dont le charabia était d'un comique irrésistible et d'autres vices rédhitoires? Nous avons vu remercier des classes entières au petit séminaire, en représailles racistes contre des gamineries d'adolescents. De cette manière, des promotions entières étaient éliminées au profit des missionnaires étrangers⁷⁶.

Réfléchissant sur la faiblesse de la pratique religieuse en Occident comparativement à plusieurs pays d'Asie, d'Amérique latine et d'Afrique, Meinrad Hebga ajoute que les Églises d'Occident sont en perte de vitesse alors que celles du Tiers Monde sont en pleine montée en ce qui concerne les vocations sacerdotales et les chrétiens pratiquants. Dans ce sens, l'argument qui soutient les statistiques comme critère important devient foncièrement fragile.

Le second critère concerne l'ancienneté même de l'Église. Il ne reste pas moins vrai que les tierces Églises sont nées de l'expansion des Églises européennes. Est-ce là un élément d'orgueil humain? Le fait d'être né d'une famille chrétienne ne signifie rien si l'on ne pratique pas sa foi en regard de l'expérience quotidienne. À ce sujet, la parabole des ouvriers de la onzième heure peut nous être suggestive [Mt 20, 1-16]. Par ailleurs, en vieillissant, la foi peut s'affadir et non forcément se bonifier. Sous cet angle, la dévotion des nouveaux baptisés, bien que maladroite parfois, peut paraître agréable à Dieu plutôt que le droit d'aînesse des Églises occidentales dont la foi devient de plus en plus insipide.

L'aspect financier est retenu comme le troisième critère de maturité d'une Église locale. C'est vrai que l'émergence de chaque Église en dépend profondément dans la mesure où aucune structure ecclésiale ne peut fonctionner sans argent. Mais comment a-t-on supprimé le principe de commission en 1969 sans penser aux difficultés financières des diocèses africains? Quelle est la responsabilité actuelle des instituts missionnaires? Le danger est plutôt de nous y arrêter alors que l'argent est un instrument et non le fondement du fonctionnement structurel ou organisationnel de chaque Église locale. Cette préoccupation traduit un trait caractéristique de la civilisation de l'argent sans pour autant être directement contraire à l'Évangile⁷⁷.

Pour Meinrad Hebga, les véritables critères à retenir sont ceux que les Apôtres et leurs successeurs ont pris en compte : les ministres permanents de la parole, de l'eucharistie et du

⁷⁶ HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, pp. 40-41. On peut consulter aussi HEBGA, Meinrad, « Églises dignes et Églises indignes », dans *Concilium*, 150 (1979), p. 130-131.

⁷⁷ HEBGA, Meinrad, « Églises dignes et Églises indignes... », pp. 131-132.

gouvernement de l'Église. Ce fut le cas d'Antioche de Pisidie, de Galates, de Colosse, de Philippiques, etc. [Ac 11, 19 ss]. Entre l'apôtre fondateur et chaque nouvelle Église, il n'existait aucun intermédiaire si ce n'est le groupe des anciens locaux dûment établis⁷⁸.

Aux yeux de Meinrad Hebga, les Églises d'Afrique, par exemple, sont traitées comme des mineures ou se comportent comme telles suivant des raisons théologiques et idéologiques qui reconnaissent les différences suivant le degré d'évolution de la communauté [Ad Gentes, n.6]. Pour lui, il s'agit d'une opposition pseudo-théologique que certains théologiens européens ont voulu établir arbitrairement entre une mission unique reçue du Christ et les missions fondées chez les peuples colonisés⁷⁹. Ainsi, en soutenant l'incompétence financière des Africains, ils peuvent continuer à dompter les Églises locales d'Afrique. Et pourtant une telle situation est due probablement à la formation du grand séminaire dont les missionnaires occidentaux en ont été les premiers responsables⁸⁰.

En définitive, il convient de rappeler que Rome est devenu le siège du christianisme catholique par le seul fait que Pierre et Paul y ont versé leur sang. C'est, en réalité, Jérusalem qui demeure le berceau du christianisme tel que reconnu par les Écritures. À la suite de Meinrad Hebga, nous soutenons que les critères que nous avons débattus ci-haut sont arbitraires voire fortuits :

L'ecclésiologie catholique ou protestante sur l'unicité de la mission confiée par le Père au Christ et par le Christ à l'Église est biblique et inattaquable. Par contre la doctrine tendant à hiérarchiser les Églises particulières selon des critères historiques douteux est contestable et contestée. Elle ne contribue guère à promouvoir une véritable mentalité universaliste. Plutôt que de maintenir par des arguments spéciaux ou par voie d'autorité des distinctions inconsistantes ne vaudrait-il pas mieux favoriser des échanges multilatéraux, chaque communauté traitant sur un pied d'égalité avec les Églises-soeurs quelles que soient leur ancienneté respective ou leur situation financière? [...]. La dignité et l'indignité ne dépendraient plus alors des ressources en personnel et en argent mais de la fidélité ou de l'infidélité au Christ et à la communion ecclésiale⁸¹.

Avec le Christ, toutes les distinctions sont abolies entre Juifs et païens, entre Blancs et Noirs, entre aînés et cadets, il n'y a qu'une communauté des frères et soeurs du Christ.

⁷⁸ HEBGA, Meinrad, « Personnalité de l'Église particulière... », pp. 27-28. On peut voir chez le même auteur dans « Églises dignes et Églises indignes ... », p. 131.

⁷⁹ HEBGA, Meinrad, « Des Églises mineures aux Églises mineures en Afrique », dans *BTA*, 13-14, Vol. 7 (1985), pp. 49-50.

⁸⁰ HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, pp. 44-49. Un ancien missionnaire du Congo-Zaïre nous affirmait récemment que le Saint-Siège devrait encore désigner des évêques européens en Afrique subsaharienne parce que la gestion actuelle laisse à désirer.

⁸¹ HEBGA, Meinrad, « Églises dignes et Églises indignes... », p. 133.

S'accrocher aux critères aussi arbitraires que le nombre des baptisés, l'ancienneté et les finances semble contraire à la nouveauté apportée par le Christ Jésus.

3. L'aide financière ou l'infantilisme entretenu?

La situation désastreuse des finances dans les pays africains influe par le fait même sur le fonctionnement et la gestion des Églises locales. On a parfois l'impression que plusieurs évêques s'y plaisent au lieu d'y remédier. La communion entre les Églises-soeurs ne risque-t-elle pas d'épouser l'attitude des États riches face aux pays pauvres? Quel est le nouveau rôle des missionnaires étrangers dans des Églises locales dans un tel climat de dénuement total? Nous allons articuler nos réflexions en trois points : la tutelle permanente, la solidarité entre les Églises et la présence des missionnaires occidentaux.

3.1 La tutelle permanente

L'Afrique est un continent dont la croissance démographique est très forte actuellement; dans le même temps, la dictature qui y a élu domicile entretient des régimes souvent corrompus à tout point de vue. De cette façon, le continent africain ne peut prendre aucune part significative face aux grands enjeux de ce siècle débutant. Car la fin de la division du monde en blocs capitaliste et communiste a cessé de faire de l'Afrique elle-même un enjeu de taille sur l'échiquier international. Plusieurs pays sont à la dérive et privés d'organisation sociale fiable avec tant d'injustices et misères imméritées. Sous cet angle, les Africains ont parfois d'eux-mêmes une image dépréciée. De là naît un afro-pessimisme caractérisé par une inconstance et une inconsistance indescriptibles.

Dans un tel environnement, que peut bien faire une Église locale qui se cherche au milieu de difficultés quotidiennes? Comment sortir d'un infantilisme entretenu? C'est à ces deux questions que cette section essaiera de répondre dans les lignes qui suivent. Le constat de Mgr Sarah demeure encore éclairant :

Les évêques le savent qui, quelle que soit la chaleur de l'accueil fraternel qu'ils reçoivent dans les nonciatures, les congrégations romaines, les diocèses d'Occident et les nombreux organismes catholiques disposés à les aider, ressentent eux aussi cruellement leurs difficultés à ne pouvoir exciper d'une vitalité, d'une inventivité, d'une créativité minimales de leurs communautés chrétiennes. Il faut le dire en vérité : l'humiliation peut certainement être une

occasion de progrès spirituel; mais la souffrance d'être trop longtemps humilié ne peut engendrer qu'amertume et tristesse⁸⁸.

Curieusement, plusieurs diocèses d'Afrique, tout en reconnaissant cette dépendance chronique, se consolent à l'idée d'une communion entre les diverses Églises ou entre les Églises riches et les Églises pauvres. Dans certains cas, on a la nette impression que les Églises d'Afrique n'ont vraiment pas confiance en leurs propres potentialités; elles ne savent pas comment sortir de leur situation actuelle. Au lieu de tomber dans le défaitisme, les Africains ont tout intérêt à se forger une nouvelle voie qui, à la longue, paraîtra audacieuse, car l'Évangile libère quiconque croit au Christ :

Il est urgent, reconnaît Mgr Sarah, de trouver et retrouver les voies d'un authentique salut où s'affirmeront la dignité et la très haute vocation de la personne humaine, en Afrique comme ailleurs - voies par lesquelles les Africains, au seuil du second siècle de leur évangélisation et du troisième millénaire de l'histoire de l'ère chrétienne, restaureront au plus profond d'eux-mêmes cette confiance et cette espérance un moment ébranlées, rassemblant les traces indélébiles, ineffaçables, indéfectibles de leur dignité, de leur personnalité, de leur autonomie, de leur identité, de leur esprit [...] ⁸⁹.

Les Églises d'Afrique sont conscientes de leur fragilité et surtout de leur dépendance financière. Mais curieusement, elles continuent à obtenir une généreuse aide de plusieurs Églises d'Allemagne, d'Autriche, de France, de Belgique, etc. Tout en reconnaissant les répercussions de la traite des Noirs sur les pays africains et l'impact de l'économie mondiale face aux Églises d'Afrique, Meinrad Hebga pense que l'infantilisme est à combattre par tous les moyens afin que les Églises d'Afrique puissent mieux s'organiser elles-mêmes :

[...] les Églises d'Occident bénéficient largement, par le jeu même des forces économiques et politiques de la société globale qui est la leur. En sorte, qu'en un sens, les aumônes à nous octroyées au prix d'humiliations atroces ne sont qu'une modeste réparation. [...] nous pouvons et devons surmonter la situation présente. Nous pouvons et devons cesser d'être des églises-enfants, des églises mineures en théologie, en personnel apostolique ou en ressources matérielles⁹⁰.

La situation ne peut pas ne pas être celle-là dans la mesure où un pays riche pourra avoir une Église riche tandis qu'un pays pauvre ne peut renfermer que des Églises locales pauvres. C'est le cas notamment de l'Afrique subsaharienne où aucun pays n'intervient directement dans le financement des Églises locales. Sous cet angle, le cas de la cathédrale de Yamoussoukro, en Côte d'Ivoire, est unique en Afrique subsaharienne.

⁸⁸ SARAH, Robert (Mgr), « Une mission pour l'Église qui est en Afrique ... », p. 340.

⁸⁹ SARAH, Robert (Mgr), « Une mission pour l'Église qui est en Afrique... », pp. 340-341.

⁹⁰ HEBGA, Meinrad, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique ... », p. 54.

3.2 La solidarité entre les Églises

Depuis le début du christianisme, les jeunes Églises s'aidaient au plan financier et cela ne posait pas de problème. À leurs yeux, l'aide traduisait non seulement le signe du partage fraternel mais aussi le signe distinctif des chrétiens pour qui personne ne peut manquer de rien à l'instar de la première communauté de Jérusalem [Ac 2, 42-47; 5, 32]. Car, à la suite de saint Paul, les premiers chrétiens savaient et reconnaissaient qu'ils ont « une seule foi, un seul baptême, une seule espérance » [Éph 4, 5]. Dès le début de l'Église, ce sont plutôt les jeunes Églises qui aidaient les anciennes Églises comme le note justement saint Luc [Ac 11, 27- 30]. Mais avec l'évolution des mentalités dans les jeunes Églises, elles vont développer plutôt l'esprit de solidarité et de partage. Dans la première épître aux Corinthiens, saint Paul est beaucoup plus explicite :

Quant à la collecte en faveur des saints, suivez vous aussi, les instructions que j'ai données aux Églises de Galatie. Que le premier jour de la semaine, chacun de vous mette de côté chez lui ce qu'il aura pu épargner, en sorte qu'on n'attende pas que je vienne pour recueillir vos dons. Et une fois près de vous, j'enverrai, munis de lettres, ceux que vous aurez jugés aptes, porter vos libéralités à Jérusalem; et s'il vaut la peine que j'y aille aussi, ils feront le voyage avec moi⁹¹.

C'est dire que les jeunes Églises aidaient financièrement Jérusalem, ville-mère et non le contraire. Mais, depuis que Rome est devenu le siège du christianisme, ce sont les Églises européennes qui aidaient et continuent à aider matériellement toutes les jeunes, plus spécialement celles de l'Asie, de l'Amérique latine et de l'Afrique. Pour Cerfaux, saint Paul a réussi à utiliser une stratégie pour sauvegarder l'unité de l'Église grâce à la collecte et pour venir en aide aux pauvres de Jérusalem :

[...] Il achèvera cette affaire et il scellera le marché avec les Saints de Jérusalem. Marché d'une importance capitale, par lequel l'unité de l'Église était sauvegardée. Pourquoi ne pas faire l'honneur à Paul d'une politique pleinement clairvoyante? D'avoir réalisé ce dessein de la collecte, c'est peut-être le plus heureux trait de génie de sa carrière. Jérusalem y gagnait un empire religieux et la chrétienté des Gentils sauvait, en même temps que son unité, son attachement avec le centre du monothéisme et de la pureté des mœurs⁹².

Pour saint Paul, Jérusalem demeurait le centre idéal des nouvelles communautés ou les Églises qu'il avait fondées, voilà qui expliquait mieux la nécessité d'une telle collecte. Centre religieux de l'Israël renouvelé, Jérusalem méritait ce geste de communion au plan financier. Car « malgré ses proclamations d'indépendance, l'Apôtre tient donc les yeux fixés sur la

⁹¹ 1 Co 16, 1-4. On peut lire également 2 Co 8-9 et Rm 15, 25-33.

⁹² CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Col. Unam Sanctam, 54, nouvelle édition mise à jour et augmentée, Paris, Cerf, 1965, pp. 220-221.

communauté de la ville sainte. Il envisage l'approbation des apôtres de Jérusalem comme une condition indispensable pour que son oeuvre ait valeur devant Dieu (Gal. 2, 2). L'Église de Jérusalem a communiqué aux Églises de la Gentilité les biens spirituels dont elle était détentrice (Rom 15, 27; cf. 9, 4). Les traditions de Jérusalem font loi⁹³. »

Une telle stratégie pastorale devenait surtout le signe de la *koïnônia* [communion fraternelle] [2 Cor 8, 4; 9, 13; Rom 15, 26] entre les jeunes Églises et la ville de Jérusalem parce que ses croyants étaient dans le besoin, c'est-à-dire pauvres. En tant que « la plus profonde des relations interpersonnelles », pour emprunter l'expression de Félix Gils, la quête entreprise par l'apôtre Paul visait essentiellement l'aide aux démunis :

Paul veut secourir « les pauvres parmi les saints » (Rom. 15, 26), c'est-à-dire les pauvres parmi les chrétiens de Jérusalem; peut-être pense-t-il même de façon plus précise : les pauvres dont les saints, les Apôtres, ont la charge. Nous l'avons rappelé, l'appellation « les saints » pouvait désigner à un moment donné les chefs de la communauté primitive. Au-delà de ce but concret, conforme d'ailleurs à l'engagement pris à Jérusalem par Paul et Barnabé (Gal. 2), Paul cherche certainement aussi à fortifier les liens entre les deux groupes de chrétiens, les judéo- et les pagano-chrétiens. Plusieurs indices de ses lettres vont en ce sens : que naisse une tendresse mutuelle et qu'elle s'exprime en prière : cf. 2 Cor. 9, 12-14⁹⁴.

Pour Paul, il ne fallait pas non seulement envoyer la collecte aux saints de Jérusalem mais surtout que le « le secours soit bien accueilli » (Actes 15, 31-32). Le rappel du conflit latent entre les chrétiens de Judée et ceux de la gentilité nous permet d'apprécier la réflexion de Paul et d'en mesurer la portée. Il voudrait manifestement que les deux groupes n'aient « qu'un coeur et qu'une âme » (Actes 4, 32), qu'ils vivent dans une profonde communion d'esprit⁹⁵. » De fait, les Églises bénéficiaires ne donnaient aucune contrepartie matérielle aux pagano-chrétiens. Ainsi les grosses sommes d'argent traduisaient la bonne volonté des Gentils envers les judéo-chrétiens de Jérusalem.

De son côté, Vatican II soulignait fort bien la nécessité d'une juste autonomie, parce que « nées de la parole de Dieu, des Églises particulières autochtones, suffisamment établies, croissent partout dans le monde, jouissent de leurs ressources propres et d'une certaine maturité [...]»⁹⁶, le concile Vatican II invite les Églises occidentales à poursuivre l'oeuvre déjà commencée en octroyant les subsides dont les jeunes Églises ont souvent besoin pour leur

93 CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant Saint Paul...*, p. 219.

94 GILS, Félix, « La portée de la collecte chez saint Paul », dans *Spiritus*, 43 (1970), p. 350.

95 GILS, Félix, « La portée de la collecte chez saint Paul ... », p. 351.

96 *Ad gentes*, n. 6. La même idée se retrouve dans *Ad gentes*, n. 15 et on lire avec profit TSHIBANGU, Tshishiku, « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église... », p. 104.

fonctionnement. Pour lui, c'est une nécessité qui semble évidente dans les circonstances actuelles. Une telle recommandation semble maintenir le *statu quo* tout en contredisant les divers efforts vers l'émancipation même des Églises locales :

[...] Ces Églises, situées très souvent dans des contrées plus pauvres du globe, souffrent encore d'une insuffisance, d'ordinaire très grave, de prêtres, et d'un manque de subsides matériels. Aussi ont-elles un très grand besoin que l'action missionnaire continuée de l'Église tout entière leur procure les secours qui servent tout d'abord au développement de l'Église locale et à la maturité de la vie chrétienne⁹⁷.

Selon Vatican II, cette aide matérielle consistera à assurer la continuité de l'Église locale, sa stabilité et sa solidité. Ainsi, elle lui aura permis de s'assurer des moyens utiles à son autonomie ultérieure. Voilà pourquoi, une telle aide ne doit pas être permanente. Tout en obtenant la charité sociale, une Église locale cherchera à pourvoir à ses propres conditions matérielles sans forcément compter sur le soutien financier des autres Églises. En réfléchissant sur les diverses possibilités d'émancipation d'Églises africaines, Mgr Tshibangu pense que la pierre d'achoppement est plutôt le mode de collaboration entre les Églises d'Occident et les tierces Églises :

Le grand point de discussion, de tension même à l'heure actuelle, dans les échanges de coopération entre les responsables des jeunes Églises et ceux des vieilles Églises, se situe : de plus en plus, les jeunes Églises expriment le voeu de ne pas recevoir que des aides circonstancielles, ponctuelles, mais de plus en plus une assistance visant à mettre en place des infrastructures matérielles et des structures humaines d'autofinancement⁹⁸.

Pour Mgr Tshibangu, toute aide financière accordée aux tierces Églises devra, à long terme, leur permettre de s'organiser de façon beaucoup plus responsable et durable. Sinon, l'aide crée une certaine oisiveté en entretenant la fainéantise et le parasitisme chez les jeunes Églises. De son côté, Mgr Matondo estime que l'autofinancement est une exigence de dignité pour chaque Église locale en vue du Royaume de Dieu :

Devoir sans cesse tendre la main pour satisfaire à ses besoins les plus élémentaires n'est pas digne d'un homme [...]. Mais ce n'est pas seulement pour notre dignité qu'il est indispensable que nos Églises locales prennent leur stature adulte. C'est aussi une exigence de la croissance de l'Église universelle. Après avoir beaucoup reçu des autres Églises, il nous faut à notre tour apporter quelque chose. Car l'Église n'acquerra « la pleine stature du Christ » que dans la mesure où chaque Église locale, devenue pleinement adulte, apportera à l'oeuvre commune de la construction sur notre terre du Royaume de Dieu ses richesses propres⁹⁹.

97 *Ad gentes*, n. 19.

98 TSHIBANGU, Tshishiku (Mgr), « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine », dans *Concilium*, 164 (1981), p. 104.

99 MATONDO KWA NZAMBI (Mgr), « Construire ensemble l'Église ». Lettre pastorale sur Église locale et

Par la suite, Mgr Matondo s'étonne de ce que l'Église catholique qui représente la plus importante Église du Congo-Zaïre n'arrive pas à s'autosuffire comme les autres communautés chrétiennes. Il est urgent que nous passions de la dépendance à l'indépendance financière avec la participation active des fidèles. Citant le cas des protestants, il montre que leurs fidèles ont mieux compris qu'ils doivent soutenir leurs communautés que d'attendre l'aide de l'Occident. Il nous faut également amorcer la « métanoïa libératrice » [la conversion] dans ce domaine précis, car il est impensable que la solidarité fraternelle des Églises-soeurs joue toujours à sens unique. Pour cela, le financement d'un diocèse doit venir de la base et non forcément du sommet comme par le passé :

Concrètement, cela veut dire : pour espérer arriver un jour à une auto-suffisance du diocèse, il faut tout d'abord que chaque CEV se prenne totalement en charge et finance elle-même ses activités [aide aux pauvres, sessions, dépenses entraînées par le culte et par la catéchèse]. Il faut en plus qu'elle contribue aux dépenses de fonctionnement de la structure immédiatement supérieure, le secteur, dans la mesure des services qu'elle en reçoit. [...]. En effet, la paroisse, dans la conception renouvelée que nous voulons mettre en application, fonctionne essentiellement au service des secteurs qui la composent¹⁰⁰.

Selon l'esprit de Mgr Matondo, il s'agit d'établir désormais un courant de solidarité et de partage dans son diocèse, pour ne pas dire, dans tous les diocèses du pays. Ainsi la paroisse n'existera que pour les secteurs qui la soutiendront; et le diocèse lui-même ne pourra fonctionner convenablement que moyennant l'apport financier des paroisses. C'est alors que l'existence d'un comité de gestion s'avère importante pour le bon fonctionnement de chaque paroisse. Une telle vision ecclésiale requiert des mentalités nouvelles en vue d'opérer un changement ou un agir nouveau dans chaque diocèse. C'est, à la manière de Mgr Matondo, une nouvelle façon de refaire la multiplication des pains comme le Christ [Jn 6, 5-9].

On le voit, l'aspiration des jeunes Églises à une certaine autonomie financière est une nécessité et une question d'ecclésiologie. Dans le nouveau contexte ecclésial, une nouvelle pratique missionnaire s'impose en vue d'amorcer une nouvelle pratique financière. Bref, la coopération entre les Église occidentales et les tierces Églises ne doit pas dégénérer en complexe de supériorité chez les unes et en mendicité pour les autres. Bien plus, les Églises occidentales ne sont que des intendants dont la responsabilité historique est de partager avec les autres

finances, dans *Spiritus*, 129 (1992), p. 395.

Églises-soeurs. Par ailleurs, il ne leur appartient pas de s'imposer auprès des tierces Églises, car elles doivent se considérer comme des serviteurs inutiles dont parle saint Luc [Lc 17, 10]¹⁰¹.

3.3 La présence des missionnaires occidentaux

Dès le début de leur mission en Afrique subsaharienne, les missionnaires européens n'étaient pas payés par les Églises locales d'Afrique. Car chaque congrégation obtenait des subsides de la maison-mère en Europe pour satisfaire les besoins matériels. Voilà pourquoi, les missionnaires n'exigeaient rien de leurs fidèles. Bien au contraire, ils leur octroyaient du sel, du savon ou du tissu européen, tandis que les locaux leur donnaient des oeufs, des poules, même des boucs ou des béliers dans certains cas.

Dans le même temps, les missionnaires construisirent des hôpitaux, des dispensaires, des maternités, des fermes agricoles, des écoles et des ponts. Cependant la main-d'oeuvre locale leur servait de complément utile pour exécuter divers travaux manuels. Comme le souligne Mgr N'Dayen, archevêque de Bangui :

Lors de la période de l'occupation étrangère (française, anglaise, portugaise ou autre [...]) les missionnaires, soutenus par Rome, avaient aussi le soutien de leurs pays respectifs, tant des chrétiens de la métropole que des États (ces derniers étant plus ou moins généreux suivant leurs options, en regard de la laïcité de leur système étatique). Les missionnaires eux-mêmes, très ingénieux, cherchèrent sur place à trouver le complément de ce qui leur venait d'ailleurs (fabrication de briques, de savon, de sirop; menuiseries, plantations de café, etc.). Ils y réussirent magnifiquement, souvent avec la contribution bénévole des chrétiens du pays¹⁰².

La situation a beaucoup changé depuis l'indépendance de sorte que les organismes catholiques hésitent souvent à venir en aide aux Églises locales d'Afrique. Soit parce que leurs missionnaires ont presque disparu, soit parce qu'ils n'ont pas assez confiance en la gestion des responsables locaux. Il arrive parfois que certains fidèles occidentaux s'interrogent jusqu'à quand ils vont continuer à aider toujours les Églises d'Afrique :

Dès l'époque des Indépendances des pays africains et de l'accession des indigènes à la tête des diocèses, les rapports ont évolué dans le sens d'un certain désengagement des États occidentaux et des fidèles de ces mêmes pays en matière économique. Il incombe donc aux autochtones embourbés dans les ornières de leurs glorieux prédécesseurs de s'en sortir. Presque tous y laissent leurs sabots. Des organismes catholiques pallient assez efficacement cette

¹⁰¹ KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'Église africaine. Un point de vue catholique », dans *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge*. Acte du colloque d'Accra : (Trad. de l'Anglais par Renza Arrighi), Paris, L'Harmattan, 1976, p. 65.

¹⁰² N'DAYEN, Joschim (Mgr), « Rapports des Églises locales avec Rome et rôle de la conférence des évêques d'Afrique noire », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 83.

situation critique. Un bon nombre d'entre eux ne veulent cependant rien entendre des projets pastoraux que nous élaborons. [...]. C'est alors que les allocations romaines nous sont fort utiles, très souvent nécessaires. Sous ce rapport, le soutien régulier de Rome est réconfortant. Mais je crains fort que, quelquefois, sa suspension ou sa diminution volontaire ne serve de représailles contre les évêques jugés un peu trop réfractaires¹⁰³.

Il semble que les évêques qui expriment souvent leur volonté de conduire leur diocèse à l'autonomie financière, fut-elle relative, ne reçoivent presque plus l'aide de Rome. Recevoir une aide substantielle signifie couper les ponts entre le Saint-Siège et ces Églises locales, pour parler comme François Lumbala. Par contre, les évêques et cardinaux qui avaient participé au concile Vatican II qui vont souvent à Rome obtiennent facilement une couverture gracieuse. Parfois même, le fait d'avoir été formé à Rome permet à un évêque de profiter de ses nombreuses relations pour obtenir des fonds nécessaires au bon fonctionnement de son diocèse. Pour Mgr N'Dayen, il n'existe ni justice ni solidarité dans un tel partage, même s'il se dit chrétien.

Il arrive même que certains missionnaires deviennent les yeux et les oreilles du Saint-Siège. Ils servent ainsi de relai entre les diocèses où ils travaillent et la nonciature pour apprécier le travail du clergé diocésain. Comme on le pressent, cela incite le clergé diocésain à réclamer carrément leur retour définitif en Europe plutôt que d'empêcher ainsi la maturation de l'Église locale. Car ces missionnaires préfèrent maintenir les jeunes Églises d'Afrique sous leur tutelle et leur attitude fait problème :

[...] la présence majoritaire des missionnaires étrangers dans les Églises d'Afrique bloque la maturation des communautés chrétiennes. Les pouvoirs réels de décisions, économiques et idéologiques, étant toujours entre des mains étrangères, la situation de ces Églises n'est rien d'autre que celle d'assistées et de dominées¹⁰⁴.

On le voit, c'est que la présence de plusieurs missionnaires dans un diocèse peut facilement créer un malaise face au clergé diocésain. Certes, plusieurs missionnaires occidentaux reçoivent souvent une aide très appréciable de leurs pays d'origine ou même de certaines paroisses d'Occident de sorte que leurs paroisses prospèrent mieux que celles des prêtres séculiers. De cette manière, inconsciemment, ils font leur propre propagande afin d'être maintenus aussi longtemps qu'ils le voudraient. Par conséquent, il devient très difficile à l'évêque de les faire remplacer par les prêtres diocésains qui, *ipso facto*, seront mal reçus par les fidèles. Il arrive même que certains évêques préfèrent confier telle ou telle paroisse seulement aux missionnaires expatriés jugeant lui-même ses compatriotes fainéants :

103 N'DAYEN, Joachim (Mgr), « Rapports avec Rome... », p. 83-84.

104 PENOUKOU, Éfoé-Julien, « Prêtres missionnaires et avenir des Églises africaines », dans *Concilium*, 126, (1977) p. 72.

Parfois même l'évêque, observe Meinrad Hebga, désireux de voir se développer tel secteur de son diocèse, le confiera naturellement à ceux qui ont les moyens d'investir. Le prêtre africain traité de paresseux, d'incapable, sera refoulé dans un poste ingrat, ou bien sous la dépendance d'un Européen. Les missionnaires, d'ailleurs, beaux joueurs, n'hésitent pas à attirer de larges aumônes sur les évêques, pasteurs ou autres leaders qui ont leur faveur; ceux que l'on dit (souvent) « modérés », « intelligents » ou simplement « très bien ». On sait que les organismes internationaux ne prennent guère en considération que les projets et dossiers recommandés par des Blancs, ou du moins auxquels ils n'ont pas opposé leur veto¹⁰⁵.

À certains égards, cela paraît normal d'autant plus que cet argent leur appartient. Aussi, ils le donnent ou le confient à qui ils veulent. C'est ici que les millionnaires africains peuvent être interpellés sur la gestion publique.

Dans l'analyse qu'il fait de son diocèse de Basankusu au Nord du Congo-Zaïre, Mgr Matondo trouve que plusieurs missionnaires étrangers n'ont pas encore perçu les changements qui s'opèrent dans les jeunes Églises d'Afrique. Soit qu'ils conservent les préjugés sur certains comportements négatifs, soit qu'ils veulent maintenir le statu quo. Par conséquent, ils refusent carrément de collaborer avec le clergé diocésain. Sans une estime réciproque et une égalité devant le Seigneur, une véritable coopération devient impossible entre missionnaires étrangers et clergé diocésain :

Peut-être aussi l'un ou l'autre d'entre eux n'a-t-il pas suffisamment pris conscience de la croissance de l'Église locale. À l'instar de certains parents qui, plus ou moins consciemment, continuent à traiter en mineurs leurs enfants devenus adultes, ils gardent une attitude « protectrice » et « directive » qui est de plus en plus mal acceptée. Ils voudraient que tout se réalise à leur rythme et selon leurs perspectives et ne se rendent pas assez compte que l'Église locale, désormais, doit marcher à son propre pas et tracer elle-même les itinéraires¹⁰⁶.

En clair, la présence des missionnaires demeure précieuse à certains égards, mais elle doit devenir beaucoup plus discrète qu'avant, car elle doit être marquée d'esprit de service et de disponibilité que le Christ recommande à ses disciples. Dans le cas du diocèse d'Idiofa, il est bon de souligner que plusieurs missionnaires européens élaborent des projets au nom des fidèles et sollicitent des fonds sans qu'aucune information ne soit donnée officiellement. Cela crée un malaise profond lorsqu'un prêtre diocésain succède à un missionnaire dans une paroisse. Pour les fidèles, le prêtre diocésain ne leur rendra pas les mêmes services que le missionnaire européen. Pire encore, plusieurs projets profitent aux communautés religieuses ou aux missionnaires qui les ont initiés dans la mesure où aucun comité de gestion ne fonctionne officiellement dans les paroisses.

¹⁰⁵ HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, p. 46.

¹⁰⁶ MATONDO KWA NZAMBI (Mgr), « Construire ensemble l'Église... », p. 406.

4. De l'assistance à l'autonomie

La viabilité financière à laquelle doit tendre chaque Église locale est vivement souhaitée actuellement. Elle dépend non seulement de déclarations vaines, mais aussi de moyens à mettre en oeuvre pour mieux la réaliser. Sinon, les tierces Églises demeureront des éternelles enfants malgré leurs cheveux blancs et leur barbe. Or, en Afrique, le fait d'avoir les cheveux blancs est presque toujours synonyme de la sagesse, comme chez les Juifs [1Mac 6, 18-25].

Les Africains ne doivent plus s'arrêter seulement à l'établissement de la hiérarchie locale, à la croissance continue des vocations sacerdotales, religieuses et missionnaires, à l'engagement des laïcs, aux divers efforts d'inculturation, à la recherche théologique. Posséder ses propres ressources financières est une condition fondamentale pour prétendre à la majorité. Cette croissance et cette vitalité, bien que réelles, cachent une certaine fragilité tant que la dépendance financière perdure.

Pour élucider notre propos, nous aborderons trois aspects complémentaires de la question : l'autonomie comme point d'aboutissement inévitable, la nécessité d'un moratoire en Afrique et nous suggérerons quelques voies susceptibles de conduire à l'autonomie financière. Bien entendu, à ce niveau de recherche, nos propositions ne peuvent rester que provisoires.

4.1 L'autonomie : point d'aboutissement inévitable

Chaque fois que l'on entreprend une réflexion sur l'autonomie des Églises locales en Afrique, les Instituts missionnaires sont directement interpellés par leur attitude face aux premiers évêques locaux. De leur côté, les Églises locales elles-mêmes sont confrontées à un défi historique incontournable.

En fait, ces Églises africaines sont le fruit de quatre générosités conjuguées comme le rappelle si bien le père Boka : « les Instituts missionnaires, fondateurs; les Églises-mères dans lesquelles ils se recrutaient, puisaient et puisent encore les ressources nécessaires en personnel et en moyens; l'Afrique hospitalière qui les accueille et qui sans se lasser les chérit; l'Esprit du Christ qui inspire aux uns et aux autres confiance et disponibilité¹⁰⁷. » C'est dire que les Églises d'Afrique doivent cesser d'être des Églises-filles pour devenir des Églises-soeurs. La

¹⁰⁷ BOKA DI MPASI, Londi, « L'autonomie des Églises africaines », dans *Spiritus*, 53 (1973), p. 424.

communion entre les Églises appelle la reconnaissance de la diversité dans l'unité. Ainsi cette volonté de respecter les divers cheminements des jeunes Églises permet de donner une nouvelle dimension à l'aide financière¹⁰⁸. Vatican II a souligné l'urgence pour les jeunes Églises de se suffire à elles-mêmes tant en agents apostoliques qu'en moyens matériels. C'est dans ce sens qu'elles pourront aspirer à l'âge adulte :

Quand l'assemblée des fidèles est déjà enracinée dans la vie sociale et modelée jusqu'à un certain point sur la culture locale, qu'elle jouit d'une certaine stabilité et fermeté, l'oeuvre de plantation de l'Église dans ce groupe humain déterminé atteint dans une certaine mesure son terme; ayant ses ressources propres, fussent-elles insuffisantes, en clergé local, en religieux et en laïcs, elle est enrichie de ces ministères et institutions qui sont nécessaires pour mener et développer la vie du peuple de Dieu sous la conduite de son propre évêque¹⁰⁹.

En Afrique subsaharienne, les dénominations pour désigner les jeunes Églises sont nombreuses. Ainsi, au Congo-Zaïre, on parle d'Églises parachutées ou Églises remorquées. Au Cameroun, on les appelle Églises assistées ou Églises sous tutelle¹¹⁰. Quelles que soient les différentes accentuations, ces formules ont le grand avantage de souligner la quête profonde de l'autonomie. Pour divers théologiens africains, l'élan de leur croissance vers la maturité propre est une exigence ecclésiologique. Car, devenir ses propres missionnaires, selon le cri du pape Paul VI, à Kampala, implique également préparer l'avènement d'un autofinancement local. Autrement, les Églises occidentales qui continuent à aider les Églises locales d'Afrique vont se considérer toujours comme Églises-mères plutôt que Églises-soeurs.

Pour Mgr Kalilombe, il ne s'agit pas d'une autonomie qui se priverait directement de l'aide occidentale malgré les difficultés actuelles. Dans le même temps, en effet, il constate avec regret que l'aide reçue de l'Occident diminue d'année en année, c'est précisément ici qu'il faut penser davantage aux nouveaux mécanismes de fonctionnement dans les Églises africaines :

Selon les évêques africains, la situation est la même pour l'aide matérielle d'outre-mer. À la différence du passé, il est aujourd'hui de plus en plus difficile d'obtenir ne fût-ce que le minimum vital pour faire fonctionner ce qui existe déjà. Les appels aux églises anciennes ont de moins en moins de succès; même les subsides annuels de Rome (la seule ressource fixe de la plupart des diocèses africains) diminuent alors qu'ils devraient augmenter, vu l'inflation qui sévit partout et dont les effets sont particulièrement dramatiques en Afrique¹¹¹.

108 VAN CAMPENHOUDT, André, « Autonomie et communion », *Église vivante*, 21 (1969), pp. 36-38.

109 *Ad gentes*, n. 19.

110 BOKA DI MPASI, Londi, « L'autonomie des Églises africaines... », p. 425.

111 KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'Église africaine... », pp. 62-63.

Malgré ce constat amer et le goût d'une autonomie matérielle, Mgr Kalilombe estime que les Églises d'Afrique ne doivent pas refuser l'aide financière. Le véritable problème des Églises africaines concerne la transparence dans la gestion, car bien souvent, cette gestion est confiée selon des critères partisans. Aussi ni contrôle ni aucun mécanisme de formation continue n'est offert à ceux qui gèrent les finances dans les diocèses en plus du non-respect notoire des dispositions canoniques en la matière. En effet, le droit canonique suggère que chaque diocèse ait un conseil pour les affaires économiques¹¹², mais bien des diocèses en ont horreur parce que les économes se sentent surveillés. Ce qui, inévitablement, débouche sur des malentendus indescriptibles.

Dans une Église locale donnée, l'autonomie financière ou autonomie administrative, selon le mot de Seumoï est une exigence requise pour la liberté d'action. Les disponibilités financières et matérielles permettent à un évêque d'organiser son diocèse comme il l'entend plutôt que de dépendre indéfiniment et substantiellement de l'étranger :

L'évêque doit être en mesure d'exercer lui-même la direction effective de tout son diocèse, sans plus de dépendance vis-à-vis des organismes missionnaires agissant au nom de l'Église universelle. Il doit aussi disposer d'une assiette financière propre, suffisante pour satisfaire substantiellement aux besoins matériels de la marche normale du diocèse : ce qui, d'ailleurs, ne contredit nullement la faculté de pouvoir compter sur une aide accidentelle au titre de l'entraide entre Églises, spécialement à l'intérieur de la Conférence Épiscopale¹¹³.

Si l'aide financière doit être structurelle et non ponctuelle, comme le soutient Mgr Tshibangu cité plus haut, elle ne doit pas non plus devenir permanente. Pour cela, chaque diocèse songera à une organisation à la fois transparente et rigoureuse de ses avoirs. C'est sous cet angle également que Mgr Bernard Agré réfléchit en Côte d'Ivoire. Car la maturité d'une Église locale dépend en grande partie de ses propres efforts :

Tout groupement d'hommes qui se respecte met son point d'honneur à atteindre sa stature d'adulte en vue d'être capable de prendre en mains sa destinée en suscitant de son sein le personnel adéquat et en tirant de ses ressources propres la totalité ou la plus grande partie de son budget. [...]. Bien sûr, la solidarité ecclésiale doit pouvoir continuer à jouer en faveur des Églises plus jeunes, plus fragiles¹¹⁴.

La pauvreté chronique du continent, par conséquent, la situation désastreuse des Églises d'Afrique, appelle une fierté des Africains. Au lieu de se résigner à mendier toujours, il vaudra

112 Can 492

113 SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire. T.II. Théologie de l'implantation ecclésiale*, 2è éd., Rome, Bureau OMI, 1980, p. 103.

114 AGRÉ, Bernard (Mgr), *Lève-toi et marche*, Abidjan, Eau vive, 1996, pp. 129-130.

mieux d'ouvrir des nouvelles pistes dans chaque milieu. À ses yeux, une véritable conversion des coeurs, une gestion transparente et une étroite collaboration de tous dans un diocèse peuvent contribuer efficacement à l'autonomie matérielle¹¹⁵. L'ecclésiologie de communion appelle une certaine coresponsabilité vis-à-vis des autres Églises. Il est vrai que quiconque paie les violons peut imposer la musique qui lui plaît. Mais dans le contexte ecclésial, il ne doit pas en être ainsi.

La nécessité de l'autofinancement bute à l'incompréhension et à la peur dans certains milieux qui craignent de perdre leur hégémonie. Et pourtant, le modèle d'Église qui doit prévaloir devra être celui d'Églises locales qui vivent en communion les unes avec les autres :

D'aucuns pensent que le développement des Églises locales, en particulier dans le domaine de l'inculturation et de l'autonomie financière, menace l'unité de l'Église. S'il y a un risque, il ne découle pas de la conception de l'Église locale ni de l'inculturation ou de l'autofinancement qui sont des orientations majeures des jeunes Églises. Le modèle de l'Église monolithique et pyramidale qui a prévalu dans le passé s'estompe. [...] ¹¹⁶.

En aidant les jeunes Églises, les Églises occidentales ne doivent pas empêcher la croissance légitime vers une autonomie relative, sinon elles les maintiennent dans un certain assistentialisme dangereux. Leur geste traduit leur coresponsabilité face à la situation précaire des Églises locales. Leur aide financière exprime une profonde communion dans l'Église¹¹⁷. Le cri d'alarme d'Engelbert Mveng mérite d'être souligné en connexion avec l'autonomie financière dans la mesure où il interpelle les différentes communautés en Afrique :

La mission, oeuvre de l'Occident, fut portée par toute la société occidentale, avec ses institutions politiques, économiques, sociales et culturelles. Devenue notre succession, la mission doit devenir l'oeuvre des communautés africaines. Or à l'heure actuelle, il n'y a pas une seule église locale qui ait un budget autonome, capable de faire face aux besoins intérieurs de l'Église, sans faire appel à l'aide extérieure. Dans ces conditions, quelle église locale peut prétendre contribuer, de façon substantielle, à l'oeuvre caritative de l'Église universelle? Pourtant nous devons apporter nous aussi notre pierre à l'édifice¹¹⁸.

Cet appel du père Mveng rejoint plusieurs autres en Afrique subsaharienne. Il ne s'agit plus de compter sur l'aide étrangère comme des États africains, mais il sera désormais question d'une contribution communautaire si l'on veut bâtir une Église beaucoup plus responsable. Cela

¹¹⁵ AGRÉ, Bernard (Mgr), *Lève-toi et marche...*, pp. 131-132.

¹¹⁶ NGUEZI, Hyacinthe, « Autonomie et solidarité », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 409-410.

¹¹⁷ NGUEZI, Hyacinthe, « Autonomie et solidarité ... », p. 410.

¹¹⁸ MVENG, Engelbert, « De la sous-mission à la succession... », p. 273. Les évêques d'Afrique et de Madagascar encouragent fortement ce rôle essentiel des communautés chrétiennes dans la construction de la catholicité locale et à tous les niveaux d'intervention, même financière. Voir SCÉAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité... », p. 995.

appelle une double attitude : d'une part, le clergé local ne doit plus se comporter comme une caste de riches dans une Église pauvre et, d'autre part, les fidèles seront appelés à contribuer financièrement plutôt que de quémander auprès de prêtres. C'est à ce titre que tous les membres d'une communauté pourront préparer l'avènement d'une autonomie financière.

Les évêques d'Afrique et de Madagascar soutiennent aussi l'idée de la communion et de coresponsabilité dans l'Église catholique. Ils s'appuient sur la diversité des charismes dont parle saint Paul [I Co 12, 4ss]. À l'heure actuelle, cette coopération entre les anciennes et jeunes Églises doit revêtir des nouvelles formes susceptibles de favoriser l'aspiration légitime des Églises locales à l'autonomie¹¹⁹. Dans cette nouvelle coopération, les missionnaires occidentaux seront invités à collaborer en toute franchise et sincérité. Mais frottements et affrontements sont inévitables si l'on veut opérer des changements novateurs dans le domaine matériel où les missionnaires avaient beaucoup à dire :

La recherche par les Églises locales d'une autonomie financière appelle à la fois une prise en charge par les chrétiens des besoins matériels de leur Église et une aide qui soit signe de partage et de communion. Il faut que cette aide venant des anciennes Églises puisse s'insérer et s'inscrire dans des projets d'ensemble élaborés par les Églises locales, au lieu d'être décidée unilatéralement et fournie de façon trop ponctuelle¹²⁰.

C'est face à cette attitude que plusieurs théologiens protestants et catholiques ont suggéré l'élaboration d'un moratoire¹²¹. Celui-ci permettrait aux tierces Églises, spécialement celles d'Afrique et des Îles de rompre provisoirement avec l'aide occidentale, aussi bien en personnel missionnaire qu'en matière financière.

Partant des Actes des Apôtres, Buetubela estime que l'aspiration à l'autonomie d'une Église locale ne doit pas se discuter, car toutes « les Églises nées en terre païenne n'étaient pas les succursales de la communauté de Jérusalem. Elles jouissaient d'une autonomie réelle fondée sur des faits précis : le nom d'ekklèsia et l'organisation interne. [...]. Les "jeunes" Églises d'Afrique se situent dans un rapport semblable par rapport aux autres Églises d'Europe ou d'Asie pluriséculaires¹²². » Pour lui, l'appellation ekklèsia était la conséquence logique d'une adhésion à la foi en Jésus-Christ qui donnait naissance à un groupe des baptisés. Le terme

119 SCÉAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité... », p. 995.

120 SCÉAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité ... », p. 996.

121 KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'Église africaine... », p. 62 et se référer également à NGUEZI, Hyacinthe, « Autonomie et solidarité... », p. 410.

122 BUETUBELA, Balemba, « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes ». Actes des Apôtres et Jeunes Églises, dans *Actes du 2^e congrès des Biblistes africains* à Ibadan (Nigeria), du 31 juillet au 3 août 1984, pp. 96-97.

ekklèsia devient ainsi le reflet d'une identité propre. Par conséquent, l'autonomie d'une Église peut se voir également au niveau de l'institution et l'organisation des ministères. L'autonomie des Églises locales est vivement à souhaiter à trois niveaux :

Avec les correctifs nécessaires, les Trois Autonomies sont exactement le programme d'acculturation demandée aux jeunes églises pour qu'elles puissent un jour être ferment de leur peuple. Autonomie de gouvernement : l'Église doit recruter elle-même son personnel; autonomie financière : l'église ne doit recevoir aucun subside de l'étranger; autonomie apostolique : l'Église locale doit répandre elle-même le christianisme dans un langage, une liturgie, une théologie propres. Ce qui était inadmissible pour un chrétien dans les Trois Autonomies ce n'était pas de poursuivre ce triple but, mais de refuser de le poursuivre dans la communion avec Rome et les autres Églises¹²³.

Ce qui précède pose implicitement le problème des structures de l'Église héritées de l'Europe et surtout le coût de la formation des futurs prêtres en Afrique. Et pourtant, cela devrait tenir compte précisément des avoirs de chaque diocèse. Car, il faut le redire, la dépendance matérielle est dangereuse à plusieurs égards¹²⁴.

4.2 La possibilité d'un moratoire en Afrique

Lorsqu'en 1973, à Bangkok et un an après, à Lusaka en Zambie, l'idée d'un moratoire était lancée, ce fut un scandale pour les missionnaires catholiques et protestants d'origine occidentale. En effet, la Conférence des Églises de toute l'Afrique [CETA] avait voté pour la suspension de toute aide en personnel et en argent venant de l'Occident. Au départ, Mgr Kalilombe pense que l'idée du moratoire est venue des théologiens protestants et que leur ecclésiologie diffère nettement de l'ecclésiologie catholique en la matière :

La position favorable au moratoire reflétait la tendance protestante à privilégier l'autonomie de chaque église et à exalter son caractère proprement local. Des organismes de communion et de collaboration relient certes les églises entre elles et rendent visible leur unité dans la foi et dans l'obéissance au seul Seigneur, mais, selon la tradition protestante, ces organismes ne constituent pas une structure exigeant des liens d'interdépendance organique ou de subordination juridique; ils ne sont que des associations fraternelles d'églises (ou de groupes d'églises) pleinement autonomes. Cette ecclésiologie met en valeur l'autodétermination de chaque église locale, sa capacité interne de se suffire et sa liberté vis-à-vis des pressions extérieures¹²⁵.

123 VAN CAMPENHOUDT, André, « Autonomie et communion ... », p. 38.

124 LUNEAU, René, *Laisse aller mon peuple! Églises africaines au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, pp. 169-170.

125 KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'église africaine... », p. 63-64.

Le danger d'une telle ecclésiologie est que les Églises locales d'Afrique risquent de vivre dans l'isolement, dans l'individualisme et la fermeture aux autres Églises. Le moratoire deviendra alors un frein contre l'autofinancement des Églises locales plutôt qu'un catalyseur. Pour sa part, l'Église catholique met l'accent sur l'universalité et sur les relations d'interdépendance et d'échange qui doivent exister entre ses différentes communautés. D'où les idées de « coresponsabilité », de « communion », de « partenariat » chez les évêques africains¹²⁶. L'unique condition est précisément un changement d'esprit aussi bien chez les missionnaires occidentaux que chez les Églises locales elles-mêmes. Il ne sera plus question de faire la loi, d'un côté, et, de l'autre, les Églises d'Afrique devront prendre des initiatives et assumer leur pleine responsabilité.

Pour les missionnaires occidentaux, certains intellectuels veulent se couper des Églises-mères qui les ont aidés et entretenus pendant des siècles. Au lieu de réfléchir objectivement sur le nouveau rôle qu'ils sont appelés à jouer en Afrique contemporaine, ils préfèrent alors critiquer. À la manière de Meinrad Hebga, il faut pourtant reconnaître que les Églises d'Afrique sont condamnées à devenir adultes, autrement, elles maintiendront des inégalités avec les Églises anciennes d'Occident :

[...] je proclamerais ici le bien-fondé de l'appel lancé en 1973 à Bangkok (Thaïlande) par le C.O.E (Conseil Oecuménique des Églises), pour que les églises d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine parviennent rapidement à l'auto-suffisance, et définissent elles-mêmes leur identité propre, leur image de marque. Cet appel fut repris en 1974 par l'AACC (All Africa Conference of Churches) à Lusaka (Zambie); là, on entendit les fortes paroles du Chanoine Burgess Carr recommandant vigoureusement un moratoire, c'est-à-dire une suspension de l'aide étrangère en personnel et en finances à nos églises. Ce fut un tollé général chez les états-majors des sociétés missionnaires catholiques et protestantes. On accusa Bangkok et Lusaka de préconiser une mesure contraire à la mission divine de l'Église¹²⁷.

Dans la conception de Meinrad Hebga, l'aspiration à l'autonomie ou à l'autofinancement est à la fois nécessaire et légitime en vue de mieux assumer l'avenir et la responsabilité ecclésiale en Afrique. Sinon les Églises locales d'Afrique vivront éternellement sous la tutelle occidentale. Mais il faut l'avouer, déjà la quête d'une autonomie financière paraît légitime malgré le danger sous-jacent qu'on y décèle :

Autonomie ne signifie pas autarcie, fait remarquer le père Nguezi, repliement sur soi-même. Une telle attitude serait d'abord néfaste à l'Église locale elle-même. Elle irait à l'encontre de la « catholicité », de la communion et de la coresponsabilité des Églises. Elle empêcherait

¹²⁶ KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Self-reliance de l'église africaine... », p. 64.

¹²⁷ HEBGA, Meinrad, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique... », pp. 58-59.

les autres Églises de remplir « leurs droits et devoirs » de venir en aide aux Églises nécessiteuses¹²⁸.

En réalité, le problème actuel consiste à développer une stratégie locale afin de restreindre l'aide financière ou encore pour qu'elle soit occasionnelle et non permanente dans une Église locale. C'est ici que l'aide destinée aux projets et aux structures locales demeure utile parce qu'elle permet à l'Église qui la reçoit de se prendre elle-même en charge. Il s'agit d'une question de dignité humaine et de respectabilité sinon, l'Église locale demeure une Église-enfant à qui l'on donne toujours à manger ou à se vêtir. L'argent parle aussi, comme on le dit souvent en Afrique, en lingala, *mbongo pe elobaka*.

Quelles que soient les raisons que l'on évoque pour souhaiter le départ des missionnaires occidentaux en vue de réaliser l'autonomie locale ou le maintien des relations avec les vieilles Églises à cause de la communion et de la coresponsabilité, il y a plus. À notre avis, le problème se posera autrement dans quelques années, en Afrique, car il n'y a plus de nouveaux missionnaires occidentaux. Ceux qui sont malades quittent définitivement l'Afrique ou ceux qui meurent ne sont plus remplacés. Par conséquent, le véritable problème se posera avec les autochtones qui sont formés à la manière des missionnaires occidentaux, car ils héritent ainsi du complexe de supériorité sur le clergé séculier et maintiennent l'idéologie dominante des Occidentaux. C'est alors que le même esprit ou l'idéologie missionnaire, loin de disparaître risquera de perdurer. C'est exactement le cas que vit présentement le diocèse d'Idiofa.

4.3 Quelques voies spécifiques d'autofinancement

Nous fonderons nos réflexions sur les différents efforts qui sont déployés afin de sensibiliser plusieurs Églises d'Afrique sur leurs potentialités locales. Car, rien ne sert à aspirer follement à l'autonomie matérielle si l'on ne sait pas exploiter à bon escient les ressources dont on dispose sur place.

Pour parvenir à l'autonomie relative, les Églises d'Afrique peuvent recourir à maints moyens locaux, tels que les biens-fonds, les activités commerciales, les contributions des fidèles et des fonds.

¹²⁸ NGUEZI, Hyacinthe, « Autonomie et solidarité... », p. 411. Jean Vincent abonde dans le même sens dans son article « Communautés locales et finances », dans *Spiritus*, 129 (1992), p. 419-420.

Pour ce qui concerne les biens-fonds, il s'agit de biens immobiliers et fonciers que le diocèse a hérités afin d'assurer son autonomie. Un diocèse n'a aucune raison de tout attendre de l'Occident alors qu'il peut organiser son autofinancement grâce à l'exploitation agricole et pastorale en élevant les petit et gros bétail, par exemple; en promouvant la pisciculture et l'apiculture et en construisant divers immeubles à faire louer¹²⁹.

En Afrique, qui dit commerce pense inévitablement au gain. Voilà pourquoi un diocèse doit chercher des voies honnêtes pour fructifier ses avoirs afin de subvenir à ses propres besoins. La vente des denrées alimentaires, l'achat des chambres froides, la construction des entreprises de manufacture ou d'usines, les entreprises de transport : aérien, fluvial et routier peuvent être très rentables¹²¹.

Cela pose un problème spécifique, celui de l'urgence de développer une éthique économique rigoureuse, traduisant un rapport « évangélique » à l'économie et à l'argent. Il faut pour cela à la fois prendre en compte les potentialités locales de l'Afrique et cette rigueur. Sinon, les Églises ne pourront pas avoir un « nous-sujet » propre et, par conséquent, la « révolution copernicienne » prônée par Eboussi Boulaga deviendra une chimère inaccessible¹³².

Conclusion partielle

La situation financière des Églises locales d'Afrique demeure désastreuse. Cependant elle ne peut s'expliquer qu'en regard du contexte international. Ni l'aide au développement, ni les nombreux programmes structurels ne peut effacer l'endettement extérieur de plusieurs pays. Les Églises continueront à vivre sous perfusion tant que leurs États entretiennent le gaspillage, la corruption et des projets à la fois mal conçus et inutilement prestigieux.

À l'aube du troisième millénaire, il apparaît urgent que les pays industrialisés puissent revoir l'allègement partiel ou total de la dette extérieure de plusieurs pays. Car leurs richesses se bâtissent sur la misère des autres d'autant qu'eux aussi ont contribué à la montée en flèche des taux de change, à la baisse du prix des matières premières et surtout à entretenir des régimes

¹²⁹ LUDIONGO, Ndombasi, « Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du code de droit canonique », dans *Quelle Église pour l'Afrique?*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1992, pp. 268-269. Consulter éventuellement AGRÉ, Bernard (Mgr), *Lève-toi et marche...*, p. 136.

¹²¹ LUDIONGO, Ndombasi, « Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du code de droit canonique... », p. 269.

¹³² EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Pour une catholicité africaine ... », pp. 163-164.

totalitaires. C'est à ce prix que plusieurs pays africains pourront entrevoir l'avenir avec optimisme et par le fait même, les Églises d'Afrique bénéficieront des effets innovateurs du système en place.

Ce qui se dit des États africains vaut pareillement pour les Églises où le manque de transparence dans la gestion matérielle provoque des frottements et des affrontements. Par ailleurs, fonctionner par simple confiance est tout à fait contraire aux dispositions canoniques en vigueur. Ce qui requiert l'existence d'un conseil pour les affaires économiques dans un diocèse organisé. Car le manque de prévision budgétaire [budget prévisionnel] et surtout l'absence totale de contrôle occasionne des détournements regrettables dans un diocèse.

Toutefois, l'aspiration de plusieurs Églises locales à l'autonomie nous apparaît à la fois nécessaire et légitime afin d'éviter une tutelle permanente. Au lieu d'arrêter un moratoire, les responsables essaieront plutôt de sensibiliser leurs fidèles à y contribuer et développeront surtout les potentialités locales. Au demeurant, une gestion rigoureuse et transparente devient la clé de la réussite.

CHAPITRE SEPTIÈME

L'ÉGLISE LOCALE DANS LA PERSPECTIVE DE VATICAN II

Le christianisme est une religion destinée à tous les peuples. Il est universel parce que chaque milieu le vit avec ses réalités socioculturelles. Il reste universel dans sa particularité locale, autrement, il devient désincarné au point d'être inaccessible aux nouveaux convertis. C'est pourquoi, dans chaque terroir culturel, l'avenir de l'Église ne doit plus être lié forcément au sort de l'Occident quand bien même celui-ci lui édicte encore aujourd'hui ses lignes directrices.

Actuellement, chaque milieu essaie de s'organiser afin qu'une nouvelle vision d'Église puisse voir le jour et se développer comme une instance originale de l'autoréalisation de l'Église. Bien plus, les Églises locales suscitent de nouvelles formes et de nouveaux styles de ministères, compte tenu des mutations socio-religieuses qui s'opèrent continuellement.

Avec Vatican II, l'Église universelle est décrite comme étant une communion d'Églises locales. En outre, l'uniformité n'est plus considérée comme essentielle pour maintenir l'unité de l'Église catholique. Il arrive même que l'on parle indistinctement des Églises particulières et des Églises locales. Parfois même, on entend demander : « Qu'est-ce que l'Église? » Seules les Églises d'Occident méritent, dit-on, le titre d'Églises. C'est ici que nous nous interrogerons sur le rôle d'un évêque dans un diocèse dans la perspective de Vatican II. Est-il l'intendant de l'évêque de Rome ou un responsable local d'une Église dûment fondée? Ou encore peut-il prendre des initiatives qui tiennent à certaines convenances locales? Si non, pourquoi, doit-il toujours se référer sans cesse à l'évêque de Rome? Après tout, un chrétien africain diffère fortement d'un chrétien européen ou américain. Pourquoi maintenir un nivellement dans l'Église catholique?

Devant une telle panoplie d'interrogations, nous aborderons successivement la conception de l'apôtre Paul dans les diverses communautés, la vision que Vatican II nous propose et le débat sémantique que certains théologiens engagent actuellement. En deuxième

lieu, nous étudierons l'Église locale face à l'Église universelle. Ici, nous soulignerons particulièrement le rôle du successeur de Pierre, car c'est lui qui nomme les évêques et responsables des Églises locales. Nous développerons le mystère même de l'Église, la complémentarité entre Église locale et Église universelle. Après quoi, nous expliciterons la double notion de catholicité et de particularité. En dernière analyse, nous soulignerons l'urgence de revaloriser chaque Église locale, en relevant sa spécificité et en soulignant toute peur d'atomisation.

1. L'Église locale

1.1 Les notions fondamentales

Ces dernières années, la réflexion théologique a créé la notion d'Église locale aux côtés de celle de l'Église particulière. Cela provoque des ambiguïtés qui nous incitent à nous replonger dans les expériences de Paul au début du christianisme. Il faut l'avouer d'ores et déjà, les deux expressions, « Église particulière » et « Église locale », représentent pratiquement le même enjeu fondamental d'incarnation d'Église, bien qu'elles aient parfois des formes nettement différentes dans les faits.

1.1.1 La conception paulinienne

Nous pouvons affirmer sans contredit que toutes les lettres de saint Paul sont adressées aux Églises locales. De fait, chez saint Paul, l'existence des Églises locales n'est plus à discuter parce que chaque nouvelle communauté est dotée d'une organisation locale adaptée à ses besoins et au milieu. Elle devient directement une Église autonome bien que conservant des liens de fraternité avec les autres Églises. Cependant, on trouve une variété dans la façon dont l'apôtre indique les destinataires dans ses lettres qui peuvent introduire aux diverses façons pour l'apôtre d'aborder les Églises locales. Sous cet angle, nous pourrions retenir quatre modèles différents chez Paul :

Le premier modèle est celui de Th 1, 1 : Paul écrit à une « Église » qu'il identifie doublement, tout d'abord par la référence aux habitants du lieu, puis par une référence théologique. Nous avons alors : « À l'Église de Thessalonique (*tè ekklèsia Thessalonokeon*) qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus. » Le second modèle est celui de 1 et 2 Corinthiens où Paul écrit à une Église identifiable grâce à sa localisation dans une citée donnée. La formule consiste en : 1) participe du verbe *einei*; 2) préposition *en*; 3) nom de la ville. On trouve un troisième schéma dans l'Épître aux Galates où Paul écrit aux « Églises » (au pluriel) situées en un lieu indiqué par le moyen d'une simple tournure prépositionnelle (et non sous forme de clause participielle), autrement dit « aux Églises de Galatie » (*tai ekklèsia tès Galatis*) (Ga 1, 2). Le quatrième modèle est celui de l'Épître à Philémon, adressée à trois

individus et à l'Église située dans une maison : « À Philémon, notre cher collaborateur, avec Appia notre soeur, Archippe notre frère d'arme, et l'Église qui s'assemble dans ta maison » (*kai tē kat'oikon sou ekklēsia*) [Phm 1-2]¹.

Loin de nous l'intention de reprendre l'exégèse de ce texte, il nous importe peu de savoir si Galatie désigne effectivement une région de la province romaine de Galatie ou encore si elle représente seulement les territoires de l'ancien royaume de Galatie. L'important est de constater que l'apôtre Paul a utilisé plusieurs manières pour exprimer une même et seule réalité : Église locale. Ainsi, on lira par exemple, « les Églises d'Asie » (*hai ekklēsiai tēs Asias*) dans 1 Co 16, 1. En revanche, dans Rm 1, 7, Paul écrit précisément : « À tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome » (*pasin tois ousin en Romē agapētois Theou*). Il en va de même pour l'épître à Philippiques (Ph 1,1) : « À tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippiques » (*tois ousin en Philippois*) avec leurs évêques et leurs diacres ». Grâce à une référence locale, on peut facilement identifier tous les destinataires des lettres de Paul. Le cas de Rome est nettement différent dans la mesure où Paul n'avait pas encore visité Rome, aussi n'emploie-t-il pas le mot « Église »².

Bien que les diverses manières d'exprimer l'Église locale se retrouvent chez Saint Paul, il est intéressant d'observer qu'elles sont également différentes les unes des autres. Dans un cas, Paul insiste sur le rassemblement des chrétiens et non sur sa localisation à Thessalonique [*per se*]. Ce sont les gens qu'il met en relief et non le lieu lui-même. Tandis que la formule utilisée dans Co 1 et 2 nous offre plutôt le prototype de l'Église que l'on trouve probablement à Corinthe. Le cas de Galates signifie que l'on trouvait probablement différentes Églises dans un même terroir culturel ou dans une même région. En dernière instance, pour Philémon, Paul veut nous rappeler que l'Église se rassemblait chez quelqu'un, et dans une maison donnée. De cette façon, par « Église locale », le langage paulinien englobe une assemblée de gens, une fondation urbaine, des Églises d'une région et une Église domestique³.

Dans un langage similaire, Gustave Thiels reconnaît qu'en partant de Jérusalem, les Apôtres avaient réussi à fonder des nouvelles Églises dans des régions les plus diverses en instituant des ministres locaux capables de poursuivre leur travail. À ce titre, nous ne pouvons

¹ COLLINS, F. Raymond, « Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament », dans *La Maison-Dieu*, 165 (1986), pp. 8-9.

² COLLINS, F. Raymond, « Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament ... », p. 9.

³ COLLINS, F. Raymond, « Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament ... », p. 10. Nous retrouvons des amples détails et explications chez CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Coll. Unam, Sanctam, 54, nouvelle édition, Paris, Cerf, 1965, pp. 90-97

mieux connaître l'Église qu'en nous replongeant dans l'histoire. « Un recours à l'histoire, affirme Thils, peut aider à mieux comprendre l'aujourd'hui de l'Église, et à mieux dissocier ce qui lui est fondamental et essentiel de ce qui relève d'une condition historique susceptible de révision. Discernement du plus haut intérêt pour les Églises locales⁴. »

À titre illustratif, on peut citer quelques exemples : « à vous tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome » [Rm 1,7]; « à l'Église de Dieu établie à Corinthe... » [1Co 1, 2]; « et tous les frères qui sont avec moi, aux Églises de Galatie » [Gal 1, 2]; « à tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes... » [Phil 1,1]; ou encore « aux saints de Colosses, frères fidèles dans le Christ » [Col 1, 2]; « et l'Église qui s'assemble dans ta maison » [Phm 12] et « à l'Église des Thessaloniens » [Th 1,1]. Tous ces textes montrent en eux-mêmes les différentes formes des communautés ecclésiales fondées par l'apôtre Paul durant son travail missionnaire.

Ces différentes approches que l'on retrouve dans la conception paulinienne insinuent par le fait même la complexité du problème sans laquelle on ne peut prétendre comprendre l'expression « Église locale ». En effet, cette notion est équivoque puisqu'elle désigne plusieurs façons de faire communauté pour les chrétiens qui s'identifient à travers elle. On comprend pourquoi la notion d'« Église locale » peut facilement créer des ambiguïtés dans une analyse ecclésiologique. Au temps de Paul, les Églises locales étaient pluriformes, de sorte que chaque formule mérite une étude minutieuse. Une telle étude exigerait que la trajectoire paulinienne soit analysée par rapport à celles de Saint Jean et de Saint Luc, par exemple.

Raymond Collins nous offre la clé de compréhension plusieurs ambiguïtés. En effet, même si certaines Églises étaient plus anciennes que d'autres, elles étaient organisées chacune à leur manière et selon les circonstances de lieu et de temps. L'important, c'est que chaque Église était reconnue telle quelle et sans aucune référence à une autre. Sous cet angle, « l'Église de Jérusalem demeure à la fois l'Église-mère et l'Église modèle parce qu'elle est fondée sur l'enseignement charismatique et sur l'activité miraculeuse des apôtres⁵. »

Par ailleurs, lorsque Barnabé et Paul ouvraient une nouvelle Église locale, ils désignaient immédiatement un responsable local, conservant avec lui des relations par correspondance [Ac 14, 23] :

⁴ THILS, G., « Trois traits caractéristiques de l'Église postconciliaire », dans *BTA*, 6, Vol. 3, (1981), p. 233.

⁵ COLLINS, F. Raymond, « Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament ... », p. 47. On trouvera des réflexions analogues chez Buetubela, Balemba, « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes... », pp. 84-89.

[...] Au temps des apôtres, dès qu'un groupe permanent de croyants montrait une certaine consistance, on lui donnait enseignements et dirigeants pris habituellement sur place. Et cette petite communauté était appelée Église et traitée comme telle. L'Église d'Antioche fut fondée grâce à la diaspora causée par la persécution qui faisait rage à Jérusalem. En moins de deux ans Barnabé, Paul et leurs compagnons organisent les croyants, réfugiés ou indigènes. C'est là que pour la première fois les disciples furent appelés chrétiens (Ac 11, 19-26). Cette Église néophyte est tenue pour majeure par l'Esprit-Saint qui lui retire aussitôt Barnabé et Paul (Ac 13, 1 sq)⁶.

Si Barnabé et Paul n'avaient pas désigné de responsables dans chaque nouvelle Église, ils n'auraient pas pu poursuivre leur mission à travers les autres régions païennes. Car ils auraient été contraints de gouverner continuellement les nouvelles communautés qu'ils fondaient. Ce qui leur aurait été beaucoup plus difficile dans la mesure où ils devaient assurer simultanément la direction de plusieurs autres communautés à la fois. Ces diverses Églises fonctionnaient sans recevoir des directives de l'apôtre Paul ou Barnabé même si la correspondance restait de mise. En outre, ces territoires étrangers acquéraient automatiquement le statut d'adultes à cause de leur propre organisation et surtout forts de leurs responsables locaux. De fait, Paul et tous ses compagnons procéderont de la même manière dans leur ministère. De Philippes ou de Macédoine à Thessalonique, d'Éphèse à Corinthe, ils installèrent des bergers autochtones afin de poursuivre leur travail : « Soyez attentifs à vous-mêmes, et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis gardiens pour paître l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par le sang de son propre fils » [Ac 20, 28] :

Le noyau constitué par les disciples de Jésus va croissant jusqu'à devenir une multitude. L'augmentation du nombre des croyants est notée avec soin par l'auteur du livre des Actes (Ac 2, 41.47; 4, 4; 5,14; 6, 1-7; 9, 31; 11, 21-24; 16, 5). L'appellation "ekklesia" trouve ainsi son fondement dans le rassemblement des croyants unis entre eux par un même idéal, et habitant dans une même zone géographique (Jérusalem)⁷.

Il s'agit de croyants qui ont débordé et franchi le territoire juif. On le voit, l'Église locale est avant tout une Église des baptisés dont le sacerdoce commun des fidèles est mis au profit de la communauté. Car c'est le baptême qui fonde avant tout la dignité de membre de l'Église de Dieu. À ce titre, vouloir identifier forcément l'Église à la hiérarchie est une tendance erronée, car l'Église est une communion de tous les fidèles bien que chacun ait un charisme et une vocation propres⁸.

⁶ HEBGA, Meinrad, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique ... », p. 52.

⁷ BUETUBELA, Balembo, « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes ... », p. 81. C'est l'auteur lui-même qui souligne. On retrouvera un développement analogue chez ZIZIOULAS, Jean, *L'être ecclésial*, Coll. Perspective orthodoxe, 3, Genève, Labor et Fides, pp. 137-145.

⁸ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Coll. Cogitatio Fidei,

De son côté, Jean-Marc Ela pense que la grande difficulté est de considérer toujours les jeunes Églises ou si l'on veut les Églises non européennes comme les succursales des Églises d'Europe. Le temps de la sous-mission est quasiment révolu au point qu'il ne faille plus s'y référer. Soutenir un tel féodalisme territorial dans l'Église catholique semble contraire à l'exemple de l'apôtre Paul, cet apôtre des gentils :

[...] Or, l'on imagine pas les Églises fondées par Paul et Barnabé ou les missionnaires de l'Église ancienne dépourvues de toute autorité spirituelle nécessaire, responsables d'elles-mêmes, de leur subsistance, de leurs décisions et de leur expansion. Pour la tradition missionnaire qui remonte à l'époque des Apôtres, il n'existe pas, en rigueur, de "jeunes Églises". Compte tenu de cette histoire dont la pertinence ne peut échapper à la mémoire des chrétiens d'Afrique, comment comprendre que les "Églises" fondées par les missionnaires venus d'Espagne et du Portugal, de Belgique ou de France soient restées des dépendances des *chrétiens* européennes. Certaines Églises africaines sont maintenant vieilles de plusieurs siècles⁹.

À ses yeux, la naissance d'une Église locale devrait sans doute mettre fin au monopole des instituts missionnaires et donc procéder à la levée de tutelle de plusieurs Églises en Afrique. Cela permettrait aux Africains d'assumer pleinement leurs propres responsabilités face à l'avenir. De fait, le Christ ne peut pas sauver les Africains sans eux, ce qui pose par le fait même le problème de l'identité de ces jeunes Églises. Au bout du compte, se pose toute la question de la mission en partant de communautés locales en Afrique et non d'un centre extérieur de décision ou par des médiations extérieures¹⁰. Lui faisant écho, Thils note aussi comment les apôtres ont réussi à ouvrir les nouvelles Églises sans pour autant les rattacher forcément à l'Église-mère de Jérusalem :

Les Apôtres, écrit-il, à partir de la communauté-mère de Jérusalem, s'en allèrent de par le monde fonder de nouvelles églises. Ils passent dans une région, prêchent la Parole de Dieu, baptisent les croyants, bientôt instituent des ministres, célèbrent l'eucharistie, bref, ils donnent naissance à une communauté chrétienne avec tout ce que requiert la vie "interne" de cette communauté : une doctrine de foi fondamentale, une éthique essentielle, le baptême et l'eucharistie, des ministres autorisés, eux-mêmes conservant la haute vigilance de tous ces nouveaux chrétiens¹¹.

Sans un recours à l'histoire, nous ne pouvons pas mieux comprendre l'aujourd'hui de l'Église catholique tant dans son évolution maturative que dans ses différentes facettes humaines. Car, bien souvent, nous confondons l'essentiel et l'accessoire. Les apôtres se sont éclipsés après avoir fondé des nouvelles communautés. Petit à petit, seuls le baptême et

191, Paris, Cerf, 1995, pp. 301-303.

⁹ ELA, Jean-Marc, « La relève missionnaire en Afrique », dans *BTA*, 13-14, Vol.7 (1982), pp. 32-33.

¹⁰ ELA, Jean-Marc, « La relève missionnaire en Afrique... », p. 33.

¹¹ THILS, G., « Trois traits caractéristiques de l'Église postconciliaire ... », p. 233.

l'eucharistie demeuraient des signes d'adhésion au Christ et non le lien direct avec Jérusalem¹². Voilà qui étonne actuellement dans le cas des Églises d'Afrique subsaharienne dont la minorité est à la fois entretenue et maintenue, voire souhaitée.

Qui dit, en effet, Église pense à une assemblée des croyants. Jeune ou vieille, chacune regroupe des gens qui partagent la même foi malgré leurs différences, si importantes soient-elles, au plan socioculturel. À ce titre, trois facteurs nous semblent déterminants : la *fides*, la *communio* et l'*oboedientia* (rattachement au ministère ecclésial légitime)¹³.

De ce qui précède, nous pouvons déduire que l'ardeur apostolique avec laquelle Paul et ses compagnons annonçaient l'Évangile aux païens, c'est-à-dire aux non-Juifs, se doublait d'un souci pastoral. En effet, ils portaient également le souci des autres nouvelles communautés et les nombreuses lettres le témoignent abondamment. Par surcroît, ils les fortifiaient dans la foi naissante et les encourageaient à se doter de responsables appropriés ou plutôt crédibles. En consolidant ainsi ces nouvelles Églises, les apôtres Barnabé et Paul évitaient le dirigisme. À l'inverse, ceux-ci en faisaient le rapport à leur communauté d'origine afin de rassurer les frères des progrès réalisés ailleurs.

Aussi, à la manière de Gilles Routhier, on peut soutenir que la localisation d'une Église traduit quasiment son identité sans pour autant diluer son caractère ecclésial :

Il est essentiel que, dans le Nouveau testament, la dimension de localisation, constitutive dans une certaine mesure de l'identité intime de l'Église, est loin de s'opposer à son ecclésialité. La localisation apparaît comme venant avec la manifestation de l'Église, et en est inséparable. Par contraste, d'autres caractéristiques socio-culturelles (la classe sociale, la provenance religieuse) apparaissent nettement en opposition à l'ecclésialité. Ni Paul ni Jacques ne supportent la discrimination entre riches et pauvres qui s'introduit dans l'assemblée chrétienne¹⁴.

Malgré les allusions aux maisons, aux cités et aux régions, Saint Paul demeure conscient que l'Église représente une entité qui ne dépend foncièrement que du Christ qui attire des gens à lui. À vrai dire, l'ecclésialité d'une Église n'est liée ni à son environnement géographique, encore moins à ses problèmes internes. Ces facteurs conjoncturels n'ajoutent rien à la réalité ontologique de l'Église.

¹² BUETUBELA, Balembo, « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes... », p. 98.

¹³ RATZINGER, Joseph (card.), *Le nouveau peuple de Dieu*, CoLl. Intelligence de la foi, Paris, Aubier, 1971, p. 26.

¹⁴ ROUTHIER, Gilles, « Église locale » ou « Église particulière » : querelle sématique ou option théologique? dans *Sc. Revue de droit canonique*, 2, Vol. 25, (1991), p. 299.

Bien plus, il convient de noter que Barnabé et Paul étaient mandatés comme missionnaires par leur communauté d'origine et non sur leur propre demande, comme plusieurs missionnaires le font actuellement. Ceux-ci s'imposent et imposent leurs idées aux fidèles à évangéliser. Et pourtant, le Christ lui-même n'a méprisé personne et n'a jamais utilisé la force ou la contrainte pour attirer des croyants.

Comment devenir adulte si une Église locale ne peut pas décider elle-même de ses affaires ou plutôt de ses problèmes spécifiques? Et pourtant l'émergence des Églises locales nous paraît un défi impérieux pour la nouvelle évangélisation en Afrique contemporaine.

1.1.2 La vision de Vatican II

Le concile Vatican II, qui marque un tournant dans l'ecclésiologie catholique, n'a pas produit de documents spécialement destinés à la question des Églises particulières. Toutefois, plusieurs allusions permettent d'apprécier ses avancées. C'est ce que constate Ludiongo Ndombasi :

Le Concile Vatican II a en effet redécouvert l'Église particulière et l'a revalorisée sous son aspect théologique, liturgique, spirituel, pastoral, oecuménique et missionnaire. Il faut toutefois remarquer qu'il n'existe parmi les documents de Vatican II aucun chapitre qui traite expressément des Églises particulières. C'est sporadiquement et spécialement en rapport aux Évêques et au gouvernement des diocèses qu'apparaît ce thème (cfr entre autres LG. 15 et 23; CD.6, 11, 28 et 36; AD. 6, 19 et 20)¹⁵.

Il ne reste pas moins vrai que le concile Vatican II a beaucoup insisté sur la communion dans le rassemblement ecclésial, ce qui, par voie d'implication dénote l'importance d'une ecclésiologie renouvelée. Aussi, le nouveau code de droit canonique s'en ressent-il dans la mesure où il complète les délibérations conciliaires.

En y regardant de près, on se rendra vite compte que Vatican II ne parle pas clairement des circonscriptions ou encore des limites territoriales, sauf pour les diocèses dont les contours paraissent évidents. Dans cette perspective, les dénominations d'Église locale et d'Église particulière font directement référence à une portion ou carrément aux portions du peuple de Dieu

¹⁵ LUDIONGO, Ndombasi, « Église particulière, pouvoir et structure de coopération selon le Code de Droit Canonique de 1983 », dans *RAT*, 27-28, Vol.14, (1990), p. 222. Voir également ROUTHIER, Gilles, « Église locale » ou « Église particulière... », p. 283.

qui sont effectivement établies sur un territoire [LG., n. 23]¹⁶. Plus curieux est le choix usuel que les écrits post-conciliaires nous présentent de ces deux expressions « Églises locale » et « Église particulière ». Souvent, ils préfèrent Église locale à Église particulière en parlant du diocèse. Certes « il faut admettre avec Roch Pagé que « Église locale » dit plus immédiatement ce à quoi elle fait référence, faisant davantage image que « Église particulière », qui risque d'être ambiguë si elle est vue comme le pendant de « Église universelle »¹⁷.

Roch Pagé, trouve que Vatican II a suscité toute l'ambiguïté actuelle en utilisant les expressions « Église locale » et « Église particulière » comme synonymes. Une telle confusion se retrouve dans le langage juridique dont la terminologie dépend par ailleurs. Bien que l'on trouve quelquefois un contenu nuancé dans les divers emplois, il reste clair que « Église locale » ou « Église particulière » signifie le diocèse dans le sens du peuple de Dieu qui vit dans un espace bien déterminé. Il note :

Lorsque le Concile parle de l'existence concrète, localisée, de l'Église du Christ, il emploie souvent, mais pas exclusivement, « Église particulière ». On retrouvera à quelques reprises l'expression « Église locale », le plus souvent dans le même sens que « Église particulière », mais pas toujours. Par exemple, *Lumen Gentium*, au n. 23, qualifie de « locales » les Églises patriarcales regroupant diverses Églises particulières. Mais plus que tout autre, on continue d'utiliser le terme « diocèse », et pas toujours lorsqu'on traite de l'aspect juridique ou administratif de l'Église particulière. On l'emploie également pour parler de cette portion du peuple de Dieu qui permet à l'Église de prendre forme dans un lieu (CD n. 22)¹⁸.

À l'opposé, Marc Pelchat estime que *Lumen gentium* a innové au plan théologique, quelles que soient ces ambiguïtés sur le plan concret ou sur la pratique ecclésiale. Selon lui, *Lumen gentium* est foncièrement systématique dans la présentation des faits qu'il traduit dans les diverses formules :

La constitution *Lumen gentium* présente ainsi, non pas à strictement parler un traité d'ecclésiologie, mais une véritable synthèse de toute l'ecclésiologie. S'il s'en dégage une impression de nouveauté, accentuée par le contraste avec les schémas préparatoires, c'est que la constitution sur l'Église, comme les autres constitutions doctrinales de Vatican II, a fait droit au vaste renouveau théologique de notre siècle ignoré jusque-là par une théologie d'école¹⁹.

Partant de là, on pourrait voir l'Église comme un lieu où la vie chrétienne se déploie et, donc, partout où l'on croit au Christ. C'est là tout le mystère de l'Église au cœur de l'édifice

16 PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. T. 1. ...*, pp. 13-14.

17 PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. T. 1. ...*, p. 14.

18 PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. T. 1. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, Coll. Les institutions ecclésiales, Montréal, Éd. Paulines, & Médiapaul, 1985, p. 13.

19 PELCHAT, Marc, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal, Éd. Paulines & Médiapaul, 1988, p. 277.

conciliaire. Ainsi, on peut retrouver cette préoccupation également dans *LG*, 3, par exemple, parce que Dieu a envoyé son Fils unique afin que les humains deviennent ses enfants adoptifs. Aussi, cette mission a-t-elle abouti à la fondation de l'Église :

Le Fils est donc venu, envoyé par le Père qui nous a choisis en lui dès avant la création du monde et nous a prédestinés à être ses enfants adoptifs, parce qu'il lui a plu de tout réunir en lui (cf. Éph. 1, 4-5 et 10). C'est pourquoi le Christ, afin d'accomplir la volonté du Père, a inauguré ici-bas le royaume des cieux, nous a révélé le mystère du Père et, par son obéissance, a opéré la rédemption. L'Église, qui est le royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse, croît visiblement dans le monde grâce à la puissance de Dieu²⁰.

Il s'agit de souligner précisément la croissance de l'Église en partant du Christ sur le bois de la croix, comme le rapporte l'apôtre Jean 19, 34. Ainsi donc, à travers l'eucharistie s'accomplit l'unité des fidèles parce qu'ils communient ensemble [I Cor. 10, 17]. On le constate bien, tous les humains sont appelés à cette union avec le Christ puisqu'ils en retirent la sève vivifiante dont ils ont besoin afin de lui ressembler davantage et pour persévérer à sa suite. Vatican II y revient avec force détails pour souligner l'importance de l'activité missionnaire de l'Église sans laquelle nous ne saurons apprécier ce processus maturatif qui conduit au surgissement d'une Église :

La semence qui est la parole de Dieu venant à germer dans une bonne terre, arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un 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)²¹.

Les jeunes Églises devront employer la sagesse et la science tirées de leurs coutumes et traditions afin d'enrichir l'Église, l'oeuvre qui poursuit la gloire du Christ. Un tel effort ne peut être possible que moyennant une réflexion théologique²² qui s'origine de la Tradition de l'Église universelle. Ainsi, évite-t-on le particularisme qui, à la longue, deviendrait asphyxiant pour l'Église locale elle-même. Dans ce sens, on pourrait reprendre la formule de Mgr Ntedika Konde : « telle Église, telle théologie. Et, réciproquement, telle théologie, telle Église. Les deux se soutiennent et s'édifient mutuellement²³. » L'important demeure que toute Église locale

²⁰ *LG*, n. 3.

²¹ *Ad gentes*, n. 22.

²² NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique... », pp. 161-162.

²³ NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique... », p. 162.

regroupe et rassemble tous les fidèles ou tous les croyants autour du Christ. Car seul le Christ est et demeure l'unique médiateur entre son Père et l'humanité²⁴.

Dans cette perspective, les prêtres séculiers ont un rôle unique à jouer aux côtés de leurs évêques, car leur incardination dans un diocèse en fait automatiquement des collaborateurs²⁵. Car ils sont attachés à un diocèse auquel ils ont librement choisi de se consacrer. Qui plus est, le diocèse devient par le fait même la représentation visible de l'Église universelle. Cela requiert spécialement de prêtres locaux ayant beaucoup d'ardeur à poursuivre la mission évangélisatrice :

L'Église particulière étant tenue de représenter le plus parfaitement possible l'Église universelle, elle doit savoir nettement qu'elle a été envoyée aussi à ceux qui ne croyant pas au Christ demeurent avec elle sur le même territoire, afin d'être par le témoignage de la vie de chacun des fidèles et de toute la communauté, un signe qui leur montre le Christ. [...]. Dans les jeunes Églises, les prêtres locaux doivent entreprendre avec ardeur l'oeuvre de l'évangélisation, organisant une action commune avec les missionnaires étrangers [...] pour entreprendre le travail missionnaire dans les régions éloignées et délaissées de leur propre diocèse, ou en d'autres diocèses²⁶.

En soulignant ainsi la coopération étroite entre chaque évêque et son clergé, Vatican II fait ressortir plus clairement l'urgence de faire participer tout le presbyterium à la planification et à la réalisation du travail apostolique dans une Église locale. Cela n'est pas toujours évident quand les responsables des Églises préfèrent collaborer seulement avec ceux qui partagent leur opinion ou réfléchissent comme eux. Inéluctablement, cela crée un climat de tensions inutiles. Fort heureusement, l'apport insoupçonné du Saint-Esprit, cette force que le Christ lui-même avait promise à ses disciples, vient contre-balancer les erreurs des hommes :

L'Église, qui est le royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse, croît visiblement dans le monde grâce à la puissance de Dieu. Ce commencement et cette croissance sont signifiés par le sang et l'eau qui sortent du côté de Jésus crucifié (cf. Jn 19, 34) et annoncés par les paroles du Seigneur concernant sa mort en croix²⁷.

En effet, pour que cette Église puisse remplir efficacement sa mission, elle a énormément besoin de l'Esprit-Saint qui la sanctifie et la renouvelle. Car il va mouvoir non seulement les coeurs des fidèles mais également l'Église hiérarchique dans la mesure où il habite toute l'Église. Il va ramener l'Église à la vérité tout entière [Jn 16, 13], comme le dit si bien le disciple bien-aimé. C'est cela qui constitue la force même de l'Église²⁸. De cette manière, « dans la parole, les

24 *LG.*, nn. 8-9.

25 *CD.*, n. 28.

26 *Ad gentes*, n. 20

27 *LG.* n. 3.

28 *LG.*, n. 4.

oeuvres et la présence du Christ », le Royaume de Dieu apparaît indistinctement aux humains de toute langue, de toute race et de tout peuple²⁹ :

L'Église est en effet le bercail dont la porte unique et nécessaire est le Christ (Jn 10, 1-10). Elle est aussi le troupeau, dont Dieu avait annoncé qu'il serait lui-même le pasteur (cf. Is. 40, 11; Ez. 34, 11 suiv.), et dont les brebis, même si elles sont guidées par des pasteurs humains, ne cessent jamais cependant d'être conduites et nourries par le Christ lui-même, le bon Pasteur et le Prince des pasteurs (cf. Jn 10, 11; I Petr. 5, 4), qui a donné sa vie pour les brebis (cf. Jn 10, 11-15)³⁰.

Plusieurs autres images peuvent mieux expliciter ce qu'est l'Église, notamment la terre que Dieu cultive lui-même, [I Cor 3, 9], comme son champ de réconciliation entre les Juifs et les Gentils [Rom 11, 13-26]; comme la vigne du Seigneur, parce que l'Église a été plantée pour porter beaucoup de fruits [Mt 21, 33-43]. Parfois même, l'Église est présentée comme la vraie vigne dont les chrétiens sont les sarments indissociables du Christ [Jn 15, 1-5]. Il arrive que l'on recourt à tant d'autres images : la maison de Dieu [I Tim 3, 15]; le tabernacle de Dieu avec les hommes [Apoc. 21, 3]. Toute cette panoplie d'images explique davantage la complexité même de ce qu'elle est l'Église du Christ sous ses divers angles. Cependant, quelle que soit la forme que l'on choisit, l'Église demeure avant tout l'oeuvre du Christ au milieu des humains dans la mesure où ils sont effectivement reliés à lui de quelque manière.

Cette vision christocentriste demeure la toile de fond de chaque Église locale où qu'elle se trouve. Gilles Routhier commente à son tour :

L'attention subsidiaire que le Concile a accordée au thème de l'Église locale et l'absence d'un traitement *ex professo* de cette question dans *Lumen gentium* a conduit à une impression terminologique qui subsiste encore aujourd'hui. Les documents de Vatican II ne canonisent en effet aucune expression spécifique et ne nous engagent dans aucune voie définitive. Les textes conciliaires s'expriment selon une terminologie diversifiée qui laisse toutefois prévaloir l'expression « *Ecclesia particularis* » pour désigner le diocèse. Cependant, il ne prétend pas en exclure une autre ni limiter cette expression à cette seule signification³¹.

Pour Mgr Ntedika, le canons 369 et 370 reprennent précisément la vision ecclésiologique de Vatican II et entretiennent l'ambiguïté entre les deux expressions « Église locale » et « Église particulière » :

29 LG., n. 5.

30 LG., n. 6.

31 ROUTHIER, Gilles, « Église locale » ou « Église particulière... », p. 283.

En un mot, à cause de l'évolution sémantique des termes dans la rédaction des Actes conciliaires, et à cause parfois du contexte, la terminologie de Vatican II est demeurée flottante en ce domaine. D'après la ligne générale des textes, toutefois, "Église particulière" et "Église locale" sont synonymes de Diocèse. Aussi, l'enseignement du Concile, dans les passages où ces termes sont utilisés, peut-il s'appliquer à bon droit au peuple de Dieu situé sur le territoire ecclésiastique appelé Diocèse, ou ses équivalents, tels que Vicariat et Préfecture apostolique, prélatrices et abbayes territoriales, etc.³².

C'est dans cette perspective qu'il faut également comprendre l'usage que le pape Jean-Paul II fait de l'Église locale et de l'Église particulière dans *Redemptoris missio*. Parlant de la mission *ad gentes* dont l'objectif est d'établir des communautés chrétiennes et conduire ces Églises à l'âge adulte, il pense « qu'on n'a pas réussi à édifier une nouvelle Église particulière vivant normalement dans son cadre naturel. Malgré le grand nombre des diocèses, il y a encore de vastes zones où les Églises locales sont entièrement absentes ou insuffisantes [...]»³³.

1.1.3 La terminologie canonique

Partant de l'indétermination de Vatican II, le droit canonique préfère utiliser plutôt l'expression « l'Église particulière » que « l'Église locale ». Pour lui, elle signifie par là aussi bien une préfecture apostolique, un vicariat apostolique, une abbaye, une prélatrice territoriale et un diocèse. Ainsi Ludiongo Ndombasi observe que le code de 1983 a consacré 205 canons aux Églises particulières et non aux Églises locales³⁴. Par ailleurs, il convient de noter que le droit canon ne précède pas la théologie dans les définitions des réalités qu'il exploite ou qu'il élucide. Il utilise plutôt les formules que la théologie lui suggère :

Il reçoit l'essentiel de sa substance de la théologie, privilégiant les conclusions ayant trait aux comportements externes des fidèles ou au fonctionnement des institutions. Quant aux définitions, il empruntera le cas échéant celles qui sont déjà données par la théologie, ou encore, il exposera brièvement, le plus souvent de manière descriptive, la notion des réalités qu'il aura lui-même créées, ou qui sont propres au système ou à la science juridique³⁵.

En réalité, le droit canon ne modifie presque pas le vocabulaire théologique; par contre, compte tenu de sa nature spécifique, il donne une valeur juridique à certains mots, ce qui le contraint à en préciser les acceptions. Il donne à l'expression « Église particulière » une

32 NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique... », p. 163.

33 JEAN-PAUL II, *La mission du Christ Rédempteur*. Lettre apostolique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, Paris, Tequi, 1990, pp. 82-83.

34 LUDIONGO, Ndombasi, « Église particulière, pouvoir et structure de coopération... », p. 222.

35 PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières*. T.1... , p. 11.

extension qui conserve pratiquement tout son contenu théologique, en la rendant quasiment technique. Cette remarque s'applique particulièrement à la conception du diocèse. Ainsi peut-on lire :

[...] le diocèse est la portion du Peuple de Dieu confiée à un Évêque pour qu'il soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son pasteur et rassemblée par lui dans l'Esprit-Saint par le moyen de l'Évangile et de l'Eucharistie, elle constitue une Église particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique³⁶.

On le pressent, la notion d'Église particulière peut donner à penser qu'elle est une pure représentation de l'Église universelle comprise comme une simple association [LG., 23]. Dans ce contexte, l'Église particulière perdrait par le fait même son originalité et surtout son identité propre. Néanmoins, la définition du code canonique souligne avec force l'existence de fidèles du Christ qui sont organiquement réunis ou regroupés à cause de leur foi commune. Dans ce sens, il peut s'agir d'un rassemblement territorial, linguistique, ethnique, culturel ou autre. En plus, cette portion du peuple de Dieu est gouvernée par un responsable dûment désigné appelé évêque, successeur des Apôtres.

Étant donné les limites précises de chaque diocèse, l'évêque devient le Bon Pasteur de son diocèse afin de guider avec sollicitude la vie des fidèles avec la collaboration de son presbyterium [c.372 & 1]. De cette manière, tous les fidèles qui l'habitent dépendent directement de l'évêque du diocèse. Cependant, à travers les sacrements, le Christ assure aussi sa présence permanente au milieu du peuple. En outre, de la communion entre l'évêque et ses collaborateurs dépend l'efficacité d'une telle mission, car elle est déterminante pour la réussite de chaque Église particulière. Le territoire, les langues, les cultures et les ethnies deviennent ici l'élément matériel sans lequel une Église locale ne peut exister³⁷.

Par ailleurs, le code de droit canonique parle de la prélature et de l'abbaye : ces deux types d'Églises particulières possèdent aussi des territoires. Un prélat est un dignitaire de l'Église qui n'est pas évêque mais est reconnu tel par le code [c.370]. Il en va de même pour un abbé qui est le supérieur d'un monastère en tant que territoire autonome par rapport au diocèse, où qu'il se trouve [c.369]. Tandis que le vicariat et la préfecture apostoliques [c.371 & 1] sont des circonscriptions ecclésiastiques non encore érigées en diocèses. De ce fait, elles dépendent directement du Saint-Siège [c.786]. Parfois, lorsque le siège épiscopal est vacant, c'est un

³⁶ Can. 369

³⁷ LUDIONGO, Ndombasi, « Église particulière, pouvoir et structure de coopération... », p. 224.

Administrateur diocésain qui gouverne momentanément un diocèse [c.312]. Il agit ainsi au nom du Souverain Pontife d'une façon stable [c.371&2]. Malgré tout ce qui précède, à la suite de Tillard, nous pouvons nous demander si le sens de l'Église particulière présent dans la définition du diocèse demeure le même dans *LG.*, 23 et cette terminologie canonique :

Néanmoins, cette priorité, affirmée avec netteté, ne saurait faire oublier que dorénavant on peut être Église particulière, d'une façon certes exceptionnelle, sans être relié à la communion apostolique par un évêque au sens traditionnel. On pourra se contenter d'un ministre « gouvernant au nom du pontife suprême » ou « à l'instar d'un évêque diocésain ». Mais alors peut-on vraiment dire, sans nuance, que l'Église catholique existe « dans et à partir de » ces groupements, décrits mais non définis, mis sous l'étiquette « Église particulière » dans le canon 368³⁸?

Poser ainsi la question a le grand avantage de relever l'importance de l'épiscopat dans le fonctionnement d'une Église particulière. La sacramentalité de l'épiscopat souligne la succession apostolique d'où découle le pouvoir ordinaire de chaque évêque dans l'Église catholique³⁹. Cette conception qui reprend *LG.*, 23 comme signalé ci-haut, veut montrer dans le même temps le fondement d'unité d'une Église particulière et de l'Église universelle. Bref, on peut soutenir que,

[...] l'expression « Église particulière » devient donc une expression consacrée en droit. Si elle désigne surtout les diocèses, elle ne leur est pas exclusive. Elle est une expression en quelque sorte générique. De telle manière que si tout diocèse est nécessairement une Église particulière, il n'en épuise pas la nature, l'Église particulière n'étant pas nécessairement ni uniquement constituée en diocèse selon le canon 369⁴⁰.

Pour le code de droit canonique, le diocèse est une Église particulière dont l'évêque est à la fois garant, témoin et serviteur. Cherchant à éviter le risque d'une confusion permanente, le législateur a compris que toute Église particulière désigne inévitablement l'Église du Christ qui prend vie et forme aussi bien en un lieu donné que pour un peuple précis. Car l'Église universelle n'est pas la somme ou, si l'on veut, la résultante des Églises particulières. Grâce à son caractère apostolique, l'évêque devient l'artisan de la communion tant au niveau de son presbyterium qu'à celui de tout le peuple de Dieu qui lui est confié. Voilà qui alimente tous les efforts que certains théologiens déploient pour essayer de préciser le langage ecclésial dans ce domaine précis à l'aube du troisième millénaire.

³⁸ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité...*, p. 288. Le canon 368 va exactement dans le même sens.

³⁹ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité...*, pp. 288-289.

⁴⁰ PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières*. T. 1... , p. 18.

1.1.4 Le débat sémantique actuel

Le débat se poursuit toujours, chez les théologiens d'aujourd'hui, à propos des expressions « Église particulière » et « Église locale ». Nous évoquerons dans cette section différents auteurs, non pas parce que nous avalisons forcément tous les aspects de leur pensée, mais parce qu'ils nous paraissent représenter des exemples significatifs des voies de recherche ecclésiologique. À peu près tous signalent le fait que la confusion est présente depuis Vatican II. Certains, comme Jean Vérinaud, par exemple, signalent ses effets à l'intérieur même des Églises diocésaines, quand les expressions « Église locale » ou « Église particulière » sont utilisées indifféremment pour désigner le diocèse lui-même ou une paroisse. À y regarder de plus près, on peut déceler une certaine peur de l'atomisation de l'Église, car ne prendre que le rôle de l'évêque diocésain dans une Église particulière conduit à tout ramener à la hiérarchie, alors que l'Église n'est pas seulement l'autorité qui en assume la responsabilité.

Édouard Loffeld parlait déjà de l'Église particulière dans le sens canonique en 1960, prévenant la confusion actuelle. Il pensait à l'Église particulière ou épiscopale et parfois même à l'aboutissement normal de tout travail missionnaire dans un pays de mission⁴¹.

Jean-Marie Tillard y a aussi réfléchi différemment. Après avoir souligné jusqu'à quel point la confusion peut devenir, à la longue, dangereuse dans le langage théologique, il prend position en faveur de l'expression « Église locale » plutôt que celle d'« Église particulière » :

Garder l'expression « Église locale », c'est donc, en restant fidèle à l'Écriture, demeurer dans l'intuition profonde de l'ecclésiologie de *communio*, qui lie l'Église à l'oeuvre de Dieu dans la création. Car l'Église ne se superpose pas à celle-ci. Elle est, par le Verbe et l'Esprit créateurs, oeuvre de la grâce dans le réalisme de « la terre des hommes ». Les « deux mains du Père » sont à l'oeuvre en l'une comme en l'autre⁴².

Henri de Lubac suggère également sa vision théologique. Déjà en 1971, il avait suggéré que l'on donne à l'expression « Église particulière » un sens exclusivement théologique et doctrinal en réservant à l'expression « Église locale » une signification plutôt socioculturelle⁴³.

⁴¹ LOFFELD, Édouard, « Un clergé autochtone : élément essentiel de toute Église », dans *Spiritus*, 5 (1960), pp. 424-434.

⁴² TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité...*, p. 290.

⁴³ DE LUBAC, Henri, « Les Église particulières dans l'Église universelle », dans *RCA*, 27 (1972), pp. 547-563.

En dépit de son intervention, Henri de Lubac ne put imposer sa conception aux divers ecclésiologues. En fait, point d'Église sans êtres humains, or, ceux-ci sont et vivent dans une société qui les imprègne profondément.

Dans ses réflexions sur les Églises d'Afrique, Mgr Tshibangu Tshishiku préfère quant à lui parler de « jeunes Églises » pour signifier les Églises locales ou les Églises particulières. D'après lui, les deux expressions « Église locale » et « Église particulière » peuvent ou doivent être utilisées indifféremment dans l'approche théologique⁴⁴.

Hervé-Marie Legrand, pour sa part, a consacré également plusieurs réflexions sur les deux expressions « Église locale et Église particulière ». En 1970, il parlait des Églises particulières et des Églises locales dans le sens de diocèses qui sont contrôlés par le pouvoir central de Rome suivant l'ecclésiologie préconciliaire. Dans le même temps, il estimait que l'expression « Église locale » est beaucoup plus plausible que l'expression « Église particulière » à cause de sa référence à un espace déterminé :

Parler d'église locale, c'est, on vient de le voir, faire référence à un espace. Mais à quel espace? S'agit-il d'un espace territorial? Ou s'agit-il d'un espace humain, culturel? La réponse à cette question n'est pas indifférente et engage toute une façon de voir l'Église et la Mission. Si l'on répond qu'une église locale se définit selon un espace géographique, elle sera d'abord conçue comme une réalité territoriale et coïncidera avec les frontières du diocèse. Voilà une option claire et simple, souvent adoptée, où l'Église locale est, de ce fait, conçue comme une partie de l'Église universelle, voire aisément comme l'une de ses circonscriptions⁴⁵.

Étant donné que l'Église locale ne peut pas être délimitée par un espace humain ou culturel, Legrand propose plutôt que l'on parle des Églises particulières ou particularisées. Pour lui, en mettant l'accent sur l'implantation territoriale de l'Église, on tombe vite dans une illusion. Car les distances sociales varient sans forcément avoir un rapport direct avec les distances géographiques. Ainsi la particularité d'une Église consiste à assumer un espace humain et non en ce qu'elle est une partie de l'Église universelle⁴⁶.

Selon Legrand, il est indiqué que l'Église doit assumer toutes les cultures, les valeurs nationales, les langues, les expériences religieuses des peuples pour qu'elle soit véritablement particulière bien que la mission demeure universelle. De cette manière, l'Église essaie de refaire

44 TSHIBANGU TSHISHIKU, Tharcisse, « Mission et responsabilité des jeunes Églises », dans *Spiritus*, 39 (1969), pp. 452-457 et dans son article « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église... », pp. 103-104.

45 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église. La vocation des églises particulières au sein de la mission universelle », dans *Spiritus*, 43 (1970), p. 327.

46 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 327.

ce que Babel avait détruit ou défait [*Ad gentes*, n.6]. En effet, à la Pentecôte, chaque peuple entendait et comprenait la Bonne Nouvelle dans sa propre langue [Ac 2, 1-11]. L'actualité de la théologie de l'Église particulière n'est possible qu'à ce prix. Pour ce faire, Legrand utilise aussi parfois les deux expressions « Église locale » et « Église particulière » comme équivalentes et interchangeables⁴⁷.

En 1972, Legrand a semblé insister davantage sur la revalorisation des Églises locales. Sous cet angle, il concevait les jeunes Églises comme Églises locales susceptibles de s'organiser sans nécessairement que Rome ne puisse garder le monopole des initiatives et des décisions. Car l'Église de Rome est également une Église locale au même titre que les autres Églises parsemées à travers le monde. Chaque Église locale réalise la plénitude de l'Église de Dieu en un lieu donné sans pour autant devenir une circonscription quelconque parce le Christ s'y manifeste comme ailleurs. À ce titre, les nombreux modèles que le Nouveau Testament nous offre sont très éloquents⁴⁸.

À la vérité, l'Église regroupe toujours des communautés locales et ne peut, en aucun cas, devenir la simple extension d'une Église universelle. Sinon elle perdrait carrément son caractère spécifique, pour parler comme Louis Bouyer⁴⁹. Par conséquent, cela exclut toute la vision administrative et juridique qui maintient l'unité de l'Église catholique aux dépens des particularités ecclésiales. De toute évidence, Legrand pense que l'Église locale n'est pas non plus toute l'Église. Sinon, elle manquerait à son devoir primordial en se renfermant sur ses propres valeurs et en oubliant l'ouverture aux autres Églises locales :

Pleinement Église, affirme-t-il, l'Église locale trahirait sa vocation en se repliant sur elle-même. Car chaque Église est suscitée par l'Esprit pour contribuer à refaire ce que Babel ne cesse de défaire. Principe d'identité et de différence pour l'Église, l'esprit reconnaît l'Esprit. Sans cesse il pousse chaque Église à restaurer la communication entre les hommes et à instaurer la communion entre les Églises⁵⁰.

Bien souvent, on recourt aux facteurs socioculturels et historiques d'une communauté pour parler des Églises particulières. Mais, en accordant plus de crédit à l'instance diocésaine, on fait ainsi de la succession apostolique l'élément prioritaire de toute particularité. C'est cet élément que Joseph Komonchack essaie de ressortir :

Il est courant, observe-t-il, de se demander ensuite ce qui fait qu'on peut parler d'Église particulière. La réponse peut aller du regroupement de deux ou trois personnes au nom de Jésus, ou de petites assemblées locales, jusqu'aux paroisses, diocèses, ou regroupements régionaux ou

47 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », pp. 331-341.

48 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales... », pp. 52-53.

49 BOUYER, L., *L'Église de Dieu*, Paris, Aubier, 1970, pp. 336-337.

50 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales ... », p. 53

même internationaux de diocèses. On dira le plus souvent que la norme, c'est la communauté que préside l'évêque, autrement dit le diocèse⁵¹.

On le voit, Komonchak estime que les principes qui fondent normalement l'Église sont plutôt d'ordre théologique ou divin alors que ceux qui différencient les Églises sont seulement socioculturels ou purement humains. En voulant réduire cette confusion en parlant de l'autorité d'un évêque face au pape, Komonchak s'intéresse plus au terme « l'Église », ce qui la fonde, son lieu et les diverses connexions internes qui s'y trouvent :

On peut dire que le seul trait particulier de l'adjectif " particulier " est la présence d'un évêque singulier, tandis qu'on ne définit " universel " que par abstraction. Ecclésiologiquement, on ne considère pas comme importants, sinon en un sens très secondaire, les éléments socio-culturels et historiques qui peuvent jouer un rôle dans la définition du " local ". Ils sont en rien principes constitutifs de l'Église " particulière ", et c'est justement d'eux qu'on fait abstraction quand on déduit la forme abstraite et l'unique Église telle qu'elle existe dans toutes les Églises particulières⁵².

En soulignant que « l'Église locale actualise pleinement la réalité spirituelle de l'unique Église, qu'elle en est la manifestation », on voudrait relever surtout les principes générateurs d'une Église, en l'occurrence : l'appel de Dieu, la Parole du Christ, l'Eucharistie et le ministère apostolique. Ainsi l'Église devient et demeure toujours le reflet ecclésial de la vie intratrinitaire dans une même et unique nature divine⁵³. Parfois aussi la particularité des Églises locales peut poser le problème oecuménique : là où se trouve implantée l'Église catholique, là également se trouve l'Église du Christ. De cette manière, aucun territoire n'est exclu dans le plan évangélisateur du Christ quand bien même on y décèle des réalités socioculturelles foncièrement différentes. Dans ce sens, les divers tâtonnements méritent d'être pris en compte si l'on veut discerner les ruptures nécessaires et les continuités possibles dans la mission à assumer⁵⁴.

Dans un style beaucoup plus nuancé voire imagé, Jean-Marc Ela étudie l'ecclésiologie actuelle de l'Afrique en insistant clairement sur l'expression « Église locale ». Pour lui, les jeunes Églises doivent prendre de l'envol en regard de Vatican II, car « elles ont droit à la différence au sein de l'Église catholique ». De fait, « ces Églises dites jeunes sont nées des symptômes de vieillesse précoce ». D'où l'urgence « de laisser les églises locales s'inventer

51 KOMONCHACK, Joseph, *L'articulation entre Église locale et Église universelle ...*, p. 2.

52 KOMONCHACK, Joseph, *L'articulation entre Église locale et Église universelle ...*, p. 5.

53 KOMONCHACK, Joseph, *L'articulation entre Église locale et Église universelle ...*, p. 7-8.

54 VÉRINAUD, Jean, « Locale? Particulière? mais au fond : quelle Église?... », p. 344.

elles-mêmes comme Église du Christ avec leurs usages propres, le type de services et de ministères qui réponde à leurs besoins spécifiques⁵⁵. »

En évoquant la situation des Églises africaines au sein desquelles des Églises adultes peuvent surgir, Mgr Ntedika estime plutôt que ces deux expressions datent de longtemps et les documents conciliaires n'ont fait que les mettre en relief. On comprend dès lors pourquoi ils les ont pris comme synonymes dans certains cas et entretiennent souvent la confusion :

Les expressions "Églises particulières", "Églises locales", "Jeunes Églises" sont apparues dans les années 1950. Elles furent utilisées dans la suite au Concile Vatican II (1962-1965) et s'imposèrent ainsi dans le langage ecclésiastique. [...]. Quelquefois, les termes Églises "particulières" et "locales" semblent avoir une portée plus globale, qui dépasse celle d'un Diocèse, et qui pourrait s'appliquer soit à l'ensemble des Diocèses d'une Conférence épiscopale, soit à l'ensemble des Diocèses de même aire culturelle⁵⁶.

On le comprend, il s'agit des Églises fondées dans les pays de mission par les vieilles chrétientés d'Europe. Celles-ci, en effet, avaient commencé leur mission en Afrique subsaharienne dès le partage du continent en 1885. Reprenant la position des évêques du Congo en 1967, Mgr Ntedika souligne qu'ils considéraient l'Église particulière comme l'ensemble de leurs diocèses au Congo-Zaïre. Pour eux, point n'est question d'hésiter sur la mission révolue à cette Église particulière du Congo, à peine sortie de la période coloniale :

Il est hors de doute que notre Église du Congo (Zaïre) a reçu la vocation d'être, au sein de la communion de l'Église, une Église particulière. Notre pays se trouve, en effet, en plein cœur de cet espace culturel original que l'on appelle l'Afrique noire, un monde culturel profondément bouleversé depuis le début du siècle et qui, aujourd'hui plus que jamais, est en quête de sa personnalité propre; et, par ailleurs, dans cet espace culturel de l'homme noir, notre pays cimente progressivement son unité, à travers joies et douleurs partagées⁵⁷.

Une telle vision ecclésiologique ne peut se comprendre qu'en regard de l'évolution des mentalités dans la jeune Église du Congo. En effet, au Congo, dès 1932, la Conférence des évêques se tenait régulièrement en vue d'unifier leurs efforts apostoliques dans la résolution des problèmes pastoraux. En promouvant ainsi leur action pastorale commune, les évêques du

⁵⁵ ELA, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain...*, pp. 130-133. On retrouvera la même vision ecclésiologique dans son article « Ministère ecclésial et Problèmes des jeunes Églises », dans *Concilium*, 126 (1977), pp. 61-69 et dans « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire... », pp. 209-217.

⁵⁶ NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique ... », p. 162.

⁵⁷ *Actes de la VIIe Assemblée Plénière des Évêques du Congo à Kinshasa du 16 au 24 juin 1967*, Kinshasa, Édition du secrétariat général, 1967, p. 79.

Congo étaient de plus en plus conscients de la spécificité de leur aire culturelle et donc, qu'ils travaillaient dans une même Église particulière⁵⁸.

Partant de tout ce qui précède, nous estimons qu'il semble commode de parler des Églises locales dans le cas des diocèses tandis que l'expression « Église particulière » désignera les regroupements régionaux, nationaux et continentaux des diocèses ou des Églises locales. De cette manière, nous aurons résolu l'ambiguïté persistante entre les deux expressions « Église locale et Église particulière ». Nous voulons par là retrouver l'esprit pastoral attribué à l'apôtre Paul et ses compagnons quand ils annonçaient l'Évangile aux non-Juifs. Tout en conservant les relations entre l'Église de Jérusalem et les nouvelles communautés, ils n'imposaient pas les structures de la première aux dernières mais fortifiaient celles-ci dans la foi en les encourageant à choisir des responsables au sein de chaque Église.

En devenant l'apôtre des Gentils, Paul a tenu également à respecter les valeurs culturelles et l'originalité humaine de chaque peuple [Ac 15, 1-29]. Voilà pourquoi la réunion de Jérusalem en 49 Ap.J.C. deviendra et marquera une date dans l'évolution de l'Église catholique. En constituant une rupture nette avec le judaïsme, l'Église de Jérusalem voulait accueillir par le fait même les païens en son sein. N'est-ce pas là une leçon pour l'Église catholique du troisième millénaire?

2. L'Église locale face à l'Église universelle

En abordant ce volet, nous voudrions souligner non seulement la nécessité de prendre en compte la primauté du siège de Rome mais également son rôle unificateur même si Jérusalem ne demeure pas moins la Ville Sainte par excellence. En plus, nous tenons à mettre le rôle de chaque Église locale en relief, après quoi nous montrerons s'il existe des relations d'exclusion ou d'inclusion entre toutes les Églises locales face à celle de Rome. Enfin, nous relèverons jusqu'à quel point l'Église est essentiellement catholique.

2.1 Le siège pétrinien

Poser le problème du siège pétrinien revient à engager une discussion sur la primauté de Pierre et de sa continuité chez les évêques de Rome. Ce qui nous conduira à relever la

⁵⁸ NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique ... », p. 165.

complémentarité historique entre les villes de Jérusalem et Rome. Notre intérêt consistera précisément à souligner davantage ce rôle, du reste, millénaire mais en prenant en compte la perspective de Vatican II. Car on sait combien la primauté de Rome a constitué une pierre d'achoppement entre les empereurs et les pontifes romains à une certaine époque. Concernant les Églises locales d'Afrique, il s'agit de souligner au passage comment les diverses nominations des évêques posent problème à cause de l'influence des missionnaires occidentaux et leur impact direct sur le gouvernement de chaque diocèse. À ce titre, Idiofa n'échappe pas à la règle. Pour ne plus retomber dans une lutte en faveur d'Églises nationales, nous tenterons d'éviter les glissements afin de faire ressortir la nécessité d'un centre commun de la chrétienté chez les catholiques.

En effet, dans le contexte actuel où plusieurs idéologies se confrontent, ce rôle devient d'autant plus unificateur qu'on ne le croit d'ordinaire. Pour y parvenir, nous situerons brièvement l'origine et le fondement du ministère de Pierre dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire le rôle de Pierre dans le groupe des douze apôtres et dans la tradition néotestamentaire. Après quoi, nous aborderons la primauté romaine en double volet : l'Église locale de Rome et la préséance du successeur de Pierre; la complémentarité entre Jérusalem et Rome et enfin, la finalité de l'autorité dans l'Église.

2.1.1 L'origine et le fondement du ministère de Pierre

Lorsqu'on évoque la place de Pierre dans l'Église catholique, on doit se référer directement à l'Écriture pour tout remettre en perspective. En effet, les textes qui soulignent le rôle de premier ordre assigné à Pierre abondent dans les synoptiques. Comme le souligne le cardinal Ratzinger :

Dans le corpus paulinien, nous rencontrons tout d'abord un témoignage important, constitué par l'ancienne formule de foi que l'apôtre transmet en 1 Co 15, 3-7. Céphas - nom par lequel Paul désigne l'apôtre de Bethsaïde, se servant du terme araméen qui signifie « roc » - est présenté comme le premier témoin de la Résurrection de Jésus-Christ. Cela nous oblige à penser que la charge apostolique, même dans la perspective paulinienne, est essentiellement un témoignage personnel, Paul peut donc se considérer comme apôtre, au sens plénier du terme, précisément parce que le Ressuscité lui est apparu et l'a appelé. On comprend alors, d'une certaine manière, l'importance du fait que Pierre ait vu le Seigneur le premier et qu'il soit le premier témoin cité dans la profession de foi formulée par la communauté primitive⁵⁹.

⁵⁹ RATZINGER, Joseph (card., *Appelés à la communion. Comprendre l'Église aujourd'hui*, Paris, Fayard (trad. de l'allemand par Bruno Guillaume), 1993, pp. 41-42. On consultera volontiers STAWROWSKY, Alexis, « La primauté du pape et l'Orthodoxie », dans *Études*, 328 (1968), pp. 415-424.

Depuis quelques années, la question de la primauté du successeur de Pierre est devenue l'objet de plusieurs recherches, ce qui constitue par le fait même un enjeu fondamental non seulement dans le dialogue avec d'autres confessions religieuses mais également pour souligner les rapports de l'Église de Rome avec les autres Églises locales. Le Saint-Siège lui-même ne ménage aucun effort pour préciser sa vision actuelle. Jean-Paul II souscrit aisément à une telle approche :

Il est cependant significatif et encourageant, écrit-il, que la question de la primauté de l'Évêque de Rome soit actuellement devenue un objet d'études, en cours ou en projet, et il est également significatif et encourageant que cette question soit présente comme thème essentiel non seulement dans les dialogues théologiques que l'Église catholique poursuit avec les autres Églises et Communautés ecclésiales, mais aussi plus généralement dans l'ensemble du mouvement oecuménique⁶⁰.

Dans sa lettre au cardinal Ratzinger, le pape Jean-Paul II reprend à nouveaux frais le développement actuel sur cette primauté du successeur de Pierre. Pour lui, l'Église catholique a gardé fidèlement ce qu'elle a hérité de la Tradition apostolique et des Pères de l'Église concernant l'importance du ministère du successeur de Pierre :

L'Église catholique est consciente qu'elle a conservé, dans la fidélité à la Tradition apostolique et à la foi des Pères, le ministère du successeur de Pierre que Dieu a constitué «principe perpétuel et visible, et fondement de l'unité» (Lumen gentium, 23). Ce service de l'unité, enraciné dans l'oeuvre de la miséricorde divine, est un don confié, à l'intérieur même du Collège des évêques, à celui qui succède à l'apôtre Pierre comme évêque de Rome. Le pouvoir même et l'autorité qui sont propres à ce ministère, sans lesquels cette fonction serait illusoire, doivent toujours être vus dans la perspective du service du dessein miséricordieux de Dieu, qui veut que tous soient « un » dans le Christ Jésus⁶¹.

Étant donné qu'il s'agit d'une formule très ancienne, du reste, antérieure au ministère missionnaire de Paul, c'est qu'effectivement ce fait pourrait traduire une nouvelle collation aussi bien du primat de Pierre que de sa préséance dans le collège apostolique. En donnant le nom de Pierre à Simon [Mt 16, 18-19] , Jésus lui assignait automatiquement un rôle de premier ordre dans le groupe des Douze. Cela va perdurer malgré les diverses rivalités et conflits qu'il connaîtra. On comprend dès lors que le nom Pierre ou Céphas avait une signification précise tant dans la pensée du Seigneur que chez les écrivains sacrés.

Par ailleurs, en nous basant sur Gal 1, 18-19, nous découvrons Paul en pleine polémique avec Pierre à qui il doit rendre compte de sa vocation apostolique. Un tel contexte nous offre une

60 JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens*. Lettre encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement oecuménique, Montréal, MédiaPaul, 1995, p. 102.

61 JEAN-PAUL II, « La primauté du successeur de Pierre », dans *DC*. 2152 (1998), p. 58.

clé de compréhension d'autant plus significative qu'elle éclaire mieux la place de Pierre à Jérusalem. « Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem rendre visite à Céphas et demeurai auprès de lui quinze jours : je n'ai pas vu d'autre apôtre, mais seulement Jacques, le frère du Seigneur. »

En nous présentant succinctement son apologie personnelle, Paul voudrait souligner le rôle assigné à Céphas [qu'il est parti rencontrer à Jérusalem] afin d'obtenir des lettres de créance devant le peuple juif. Car on sait que plus tard, les deux apôtres vont se brouiller dans leur mission comme le révèle Gal 2, 1-10. Ce qui conduisit à l'assemblée de Jérusalem où le problème des incirconcis fut traité entre le groupe de Jérusalem et Paul accompagné de Barnabé. [...] « et reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion : nous irions, nous aux païens, eux à la Circoncision [...] » [Gal 2, 9]. Le cardinal Ratzinger l'explique :

Affirmation surprenante et d'une très grande importance compte tenu de la conscience qu'avait de lui-même l'apôtre des gentils, et de l'orientation de la lettre : il n'y a qu'un seul Évangile commun et la certitude de prêcher le vrai message est liée à la communion avec les colonnes de l'Église. Elles donnent la norme. Le lecteur contemporain se sent poussé à demander comment on en est arrivé à ce groupe de trois personnes et quelle fut la position de Pierre à l'intérieur de celui-ci⁶².

Plusieurs éléments soutiennent l'hypothèse des rivalités entre Pierre et Jacques, le frère de Jésus, d'une part et, entre Pierre et Jean, de l'autre. Chacun jouait quand même un rôle assez important au seuil du christianisme catholique mais dans la complémentarité. Il s'agissait quasiment d'une primauté à trois, c'est-à-dire une sorte de *triumvirat*, afin de dissiper tout différend susceptible de compromettre l'avenir de la jeune Église. Ce qui n'a altéré en rien la préséance de Pierre parce qu'elle remontait directement au Seigneur [Mt 16, 18-19] : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux. »

En effet, cette confession de foi et la primauté de Pierre ressortent si clairement que la fonction commune des trois colonnes ne modifie absolument rien à la place de Pierre. Bien plus, le dialogue rapporté dans Jn 21, 15-19 entre Jésus et Pierre explique beaucoup mieux encore ce rôle dévolu à Pierre. « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci? Il lui répondit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Jésus lui dit « Pais mes agneaux. » [Jn 21, 15]. À trois reprises, Jésus le questionnera de la même façon et Pierre lui donnera la même réponse. Cette

62 RATZINGER, Joseph (card., *Appelés à la communion ...* , pp. 42-43.

profession de foi lui obtint d'office la primauté au sein du collège apostolique, en même temps qu'elle correspond dans sa structure au tripple reniement de Pierre durant la Passion de Jésus.

En soulignant à plusieurs reprises l'expression « le disciple que Jésus aimait » [Jn 21, 20], saint Jean voile en même temps sa rivalité avec Pierre. Car il voulait montrer qu'il jouissait d'une prédilection à peine soupçonnée du Seigneur lui-même quand bien même Pierre était le responsable désigné du groupe :

Selon toute vraisemblance, Jacques exerça une sorte de primat sur le judéo-christianisme qui avait son centre à Jérusalem. Mais ce primat n'acquies jamais une importance au niveau de l'Église universelle, et il a disparu de l'histoire avec le déclin du judéo-christianisme. La position spéciale de Jean était d'une tout autre nature, comme cela ressort fort bien du quatrième évangile. On peut ainsi accepter sans problème, pour cette phase de formation de l'Église décrite dans la lettre aux galates, une sorte de primauté à trois, dans laquelle, cependant, la préséance de chacun a des raisons et une nature différentes⁶³.

Il convient de noter qu'il existait probablement deux traditions : la tradition paulinienne et la tradition johannique. La première soulignait fortement la préséance de Pierre tandis que la tradition johannique revendiquait plutôt le titre du disciple bien-aimé. Les deux versions se valent dans la mesure où elles reflètent la réalité telle qu'elle fut vécue au temps de Pierre et même après sa mort quand bien même Jean ne lui a pas succédé d'office. Car la position prééminente de Pierre venait directement du Seigneur. À ce titre, la version lucanienne reprend avec justesse ce mandat primatial de Pierre, lequel se situe précisément dans la dernière Cène. Ainsi que l'on peut lire « [...] mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères [Lc 22, 32] ».

Signalons au passage que Jean reconnaissait aussi la préséance de Pierre comme il l'insinue lui-même : « Pierre sortit donc, ainsi que l'autre disciple, et ils se rendirent au tombeau. Ils couraient tous les deux ensemble. L'autre disciple, plus rapide que Pierre, le devança à la course et arriva le premier au tombeau. Se penchant, il aperçoit les linges, gisant à terre; pourtant il n'entra pas. Alors arrive aussi Simon-Pierre, qui le suivait; il entra dans le tombeau; et il voit les linges gisant à terre » [Jn 20, 3-6].

Ce qui précède nous introduit directement au second aspect : la place de Pierre au sein du collège apostolique suivant la tradition synoptique. Depuis sa vocation, Pierre se présente comme investi d'une mission exceptionnelle à travers la pêche miraculeuse [Lc 5, 1-11]. De tous

les quatre, Jésus s'adressera seulement ou plutôt directement à Pierre pour l'inciter à lui faire confiance. « Sois sans crainte; désormais ce sont des hommes que tu prendras [Lc 5, 10] ».

Dans plusieurs circonstances, Pierre prendra la parole sur sa propre initiative ou encore au nom de ses amis. La profession de foi de Pierre implique non seulement son mandat primate parmi les Apôtres mais aussi sa propre prise de conscience de la mission reçue du Seigneur [Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21]. Pour s'acquitter de la redevance du Temple, Jésus envoie Pierre à la pêche afin d'attraper un poisson qui contient un stratère à payer [Mt 17, 24-27]. Pierre va questionner le Seigneur sur l'attitude à adopter face à un frère qui a offensé un autre frère [Lc 17, 4; Mt 18, 21; Mt 6, 12]. De cette manière, non seulement Pierre veut montrer qu'il existait des conflits internes au groupe mais aussi que la correction fraternelle était le moyen privilégié en toute circonstance. Pierre promet au Seigneur de ne jamais l'abandonner malgré les épreuves et Jésus lui prédit son triple reniement [Mt 26, 30-35].

Les trois synoptiques reprennent à dessein le nom de Pierre au premier plan dans la liste des douze Apôtres [Lc 6, 14-16; Mt 10, 2-4; Mc 3, 16-19]. À vrai dire, « la place assignée à Pierre est fondée sur les paroles mêmes du Christ, telles qu'elles sont conservées dans les traditions évangéliques⁶⁴. » Malgré certaines petites différences dans la présentation des Apôtres, nous y lisons néanmoins la primauté de Pierre. C'est le cas notamment chez Matthieu qui utilise le mot « le premier » qui nous donne le sens profond du mandat primate de Pierre. Marc et Luc reviennent sur le même symbole lorsqu'ils signalent la collaboration collégiale des Apôtres comme : « Simon et ses compagnons le poursuivirent » [Mc 1, 36] et « Pierre et ses compagnons étaient accablés de sommeil : Lc 9, 32]. » René Laurentin souligne cette torpeur des Apôtres bien qu'ayant vécu aux côtés du Christ⁶⁵.

Après la première multiplication des pains, le Christ a marché sur les eaux; de tous les Apôtres, seul Pierre a voulu imiter le Seigneur [Mc 6, 45-52; Mt 14, 22-33]. À la transfiguration, Pierre apparaît aux côtés de deux frères Jacques et Jean, comme trois témoins privilégiés de la vie du Seigneur [Mc 22, 9; Mt 17, 1-8; Lc 9, 28-36]. Ainsi les trois vont essayer de reconforter leur maître durant la détresse du mont des Oliviers. Pierre, Jacques et Jean ont assisté également à la guérison de la belle-mère de Pierre [Mc 1, 29-31; Mt 8, 14-15; Lc 4, 38-39] et à la résurrection de la fille de Jaïre [Mc 5, 37].

⁶⁴ JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens...*, p. 103.

⁶⁵ LAURENTIN, René, *Bilan du Concile. Textes. Commentaires...*, pp. 222-224. On pourra consulter aussi BARTH, Karl, *L'Église*, Genève, Labor et Fides, 19^e, p. 54.

Parfois, le Seigneur va carrément réprimander Pierre dont les pensées diffèrent nettement de celles de son Père [Mc 8, 33; Mt 16, 23]. Malgré tout, c'est à Pierre que le Seigneur donnera la clef du ciel [Mt 18, 18; Jn 20, 23].

2.1.2 La primauté romaine

Nous traiterons à la fois l'Église locale de Rome et la préséance du successeur de Pierre, la complémentarité entre Jérusalem et Rome et l'autorité dans l'Église. Car les deux volets se complètent pour justifier la vision actuelle de l'Église catholique au-delà des avancées conciliaires quand on sait surtout que le dialogue œcuménique en dépend. En fait, le renouvellement de l'exercice de l'autorité romaine est appelé à y jouer un rôle du premier ordre.

2.1.2.1 L'Église locale de Rome

La Tradition catholique reconnaît la primauté de Rome depuis le début du christianisme⁶⁶. Même si ni Pierre, ni Paul n'a été, en fait, responsable de la communauté de Rome, il est convenu de considérer cette ville comme ayant bu leur sang. En tant qu'une Église apostolique pour employer le mot de Tertullien, l'Église de Rome a acquis la prééminence dans l'Église catholique. Cela pourrait étonner que Rome n'ait connu ni la Croix, encore moins le Tombeau du Seigneur. Pourtant cette *potentior principalitas* est dévolue à Rome :

La hiérarchie des églises ne se détermine donc pas en fonction de Jésus mais en fonction de la mission et du témoignage apostoliques. Cela relève de l'apostolicité de l'Église. Les grands centres de celle-ci ne sont pas les lieux consacrés par la vie, le ministère et la Pâque du Seigneur, mais les points de la carte du monde où, avec la puissance de l'Esprit, l'Évangile de Dieu s'est enraciné pour rayonner de là dans l'universalité des peuples. L'Église de Rome est première parmi les églises, non pas parce qu'elle aurait été établie avant les autres mais parce que le martyre en elle de Pierre et de Paul en fait le lieu par excellence du témoignage apostolique. Certes, le fait que Rome ait été la ville, la capitale, n'a pas été sans influence sur ce rayonnement⁶⁷.

Théâtre de leur martyre, Rome devient dorénavant la capitale de la piété, car le martyre représente le véritable critère de l'authenticité chrétienne à cause du sceau absolu d'un tel témoignage évangélique. Gustave Thils, Klaus Schatz et Jean Rilliet soutiennent la même

⁶⁶ TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, pp. 91-99.

⁶⁷ TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome...*, p. 101.

interprétation sur le rôle historique de Rome⁶⁸. De manière assez concise, Klaus Schatz estime que l'on peut ressortir deux raisons fondamentales :

La première est celle de l'Écriture sainte : les écrits authentiques du Nouveau Testament commencent lentement à être rassemblés dans le canon et à être délimités par rapport aux traditions « inauthentiques » des apocryphes. La seconde est celle de la succession apostolique du ministère épiscopal. En présentant des « listes épiscopales » qui commencent avec les apôtres, on dit ceci : cette suite jamais interrompue garantit que la tradition publique est vraie. Il n'existe donc pas de « tradition secrète »; tout se passe en plein jour⁶⁹.

En convoquant le Concile Vatican II, Jean XXIII écrivait clairement qu'« en termes plus doux, l'humble successeur de Pierre et de Paul dans le gouvernement et l'apostolat de l'Église catholique, à l'approche de la réunion conciliaire, aime à s'adresser à tous ses enfants de la terre entière, de l'Orient à l'Occident, à ses enfants de tous les rites et de toutes les langues [...]»⁷⁰. Paul VI y est revenu pour souligner le XIX^e centenaire du martyre des apôtres Pierre et Paul⁷¹. Étant donné que seuls les cardinaux élisent le pape, il semble que l'on ferait mieux en internationalisant la création des cardinaux afin d'obtenir un consensus quasi global. Car le système en vigueur est un peu désuet à cause du monopole cardinalice européen⁷².

Récemment, dans l'*Angelus* lors de la fête des deux Apôtres Pierre et Paul, à Rome, le pape Jean-Paul II a souligné avec insistance le rôle fondateur des patrons de la Ville sainte. Pour le pape Jean-Paul II, il s'agit précisément du rôle particulier des deux colonnes de l'Église catholique et surtout de la mission dévolue à Pierre comme premier *inter pares* :

La Providence a voulu, écrit-il, que le ministère pastoral de Pierre et l'activité missionnaire de Paul culminent dans la Ville de Rome, en recevant précisément ici le sceau du martyre. Le fait qu'elle ait été marquée par le sang des deux grands Apôtres constitue le fondement, à la fois spirituel et historique, du rôle particulier de la Communauté de Rome et de son Évêque dans l'Église universelle⁷³.

68 THILS, Gustave, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, Duclot, 1972, pp. 171-174, RILLIET, Jean, *Tu es Pierre*, Genève, Labor et Fides, 1974, pp. 75-82 et SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992, pp. 25-30.

69 SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape...*, p. 25.

70 JEAN XXIII, « Ecclesia Christi, lumen gentium ». Message au monde entier un mois avant l'ouverture du Concile (11 septembre 1962), dans *DC*. 1385 (1962), p. 1222.

71 PAUL VI, « Petrum et Paulum ». Exhortation apostolique sur Le XIX^e centenaire du martyre de saint Pierre et de saint Paul », dans *DC*. 1490 (1967), pp. 481-482.

72 Nous nous référons ici à THILS, Gustave, *Choisir les Évêques? Élire le Pape?*, Col. Réponses chrétiennes, 13, Gembloux, Duclot - Paris, P. Lethielleux, 1970, pp. 81-89.

73 JEAN-PAUL II, « La mission spirituelle particulière de la Ville de Rome », dans *OR*, 26 (1998), p. 1 -12. Consulter aussi RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église », *OR*, 44 (1998), p. 6; SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape...*, pp. 22-23 et RUYSSCHHAERT, José, « Les documents littéraires de la double Tradition romaine des tombes apostoliques », dans *RHE*, 52 (1957), pp. 791-831.

On retrouve déjà le même fondement primatial de l'Église de Rome dans son encyclique sur l'engagement œcuménique. « L'Église catholique doit entrer dans ce qu'on pourrait appeler le « dialogue de la conversion », où se situe le fondement spirituel du dialogue œcuménique⁷⁴ ». Toutefois, cela n'implique pas qu'il faille occulter le rôle de la Ville de Jérusalem comme berceau du christianisme même si Rome est devenue désormais le siège du catholicisme. En réalité, les deux villes jouent un rôle foncièrement complémentaire dans la vision de l'Église⁷⁵. » Tillard précise :

On peut être, en effet, surpris que le siège le plus important de la chrétienté ne soit pas Jérusalem, et que l'église gardienne des « trophées » du Seigneur lui-même - la Croix et le Tombeau - n'ait pas eu d'office la *potentior principalitas*. L'étonnement croît lorsqu'on découvre que le canon 7 de Nicée n'accorde à l'église de la Ville sainte qu'une primauté d'honneur, celle qui lui revient en tant que point de départ de la foi naissante⁷⁶.

En versant leur sang, les deux apôtres ont donné une densité spéciale à la Ville de Rome. Eu égard à tout ce qui précède, nous pensons que Rome a le privilège de présider aux destinées de l'Église catholique grâce au martyre des deux Apôtres Pierre et Paul à Rome. En effet, Rome était le centre de l'Empire, voilà qui éclaire mieux ce choix. Sinon ce rôle ne s'expliquerait pas actuellement. Ainsi l'Église postapostolique maintient Rome comme le centre de la chrétienté sans renier le rôle de Jérusalem. Ce qui donne à l'évêque de Rome un double titre : évêque de l'Église locale de Rome et chef de l'Église catholique. À ce sujet, le cardinal Ratzinger écrit :

[...] la primauté romaine, c'est-à-dire la reconnaissance de Rome comme critère de la foi authentiquement apostolique, est plus ancienne que le canon du Nouveau Testament en tant qu'« Écriture sainte ». Il faut se garder à ce propos d'une illusion presque inévitable. L'« Écriture » est plus récente que les « écrits » dont elle est composée. [...] l'Écriture est devenue Écriture par la Tradition dont fait partie comme élément constitutif, précisément de ce processus, la « *potentior principalitas* » - l'autorité originaires soulignée - de la chaire de Rome. [...] dès le début, s'est instaurée à Rome la série traditionnelle des évêques de la succession. [...] ⁷⁷.

De fait, par le sceau du martyre de l'Apôtre Pierre à Rome, celle-ci devient la « reine en vêtements d'or » et comme le « peuple qui porte un sceau brillant » pour parler à la manière de Klaus Schatz, c'est-à-dire la nouvelle capitale du christianisme catholique. Le Concile d'Antioche [341] y a fortement insisté pour souligner le rôle et le prestige religieux de Rome⁷⁸.

74 JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens...*, p. 95. On retrouvera la même idée chez JEAN-PAUL II, « La primauté du successeur de Pierre... », p. 58.

75 JEAN-PAUL II, « La mission spirituelle particulière de la Ville de Rome... », p. 12.

76 TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome...*, p. 100.

77 RATZINGER, Joseph (card.), *Appelés à la communion ...*, pp. 60-61. Voir également PAUL VI, « Petrum et Paulum ... », p. 483 et PAUL VI, « La Chaire de Pierre ». Audience générale du 22 février 1967, dans *DC*. 1490 (1967), p. 489.

78 SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape...*, pp. 22-23.

Aussi dès les premiers siècles, l'Église de Rome en a pris davantage conscience à travers les diverses vicissitudes historiques. C'est cela qui explique aujourd'hui le rôle unificateur de cette ville jadis païenne. Cependant « la primauté [de Rome] s'exerce à divers niveaux, qui concernent le service de l'unité de la foi, la vigilance sur la célébration sacramentelle et liturgique, la mission, la discipline et la vie chrétienne, en étant conscient toutefois que tout cela doit toujours s'accomplir dans la communion⁷⁹. »

En plus, le rôle de Rome a évolué à cause de la controverse pascale, car il fallait décider s'il fallait célébrer un dimanche. Ce qui créa un malentendu entre le pape Victor⁸⁰, d'origine africaine, et les évêques d'Asie Mineure dont Polycarpe, par exemple. Le fait que Polycarpe se soit déplacé pour en discuter avec l'évêque de Rome en dit long. À l'époque, les Églises d'Asie Mineure et celles de l'Afrique romaine avaient les mêmes pratiques pour la fête de Pâques. En outre, Rome se prononça sur le baptême des hérétiques afin de conserver l'unité de l'Église catholique :

Lors de la *controverse pascale* il s'agissait de savoir si la fête de Pâques devait être nécessairement célébrée un dimanche. Les « quartodécimans » (de *quartodecimus*, quatorzième) suivaient l'usage juif et célébraient Pâques le 14 nisan, c'est-à-dire lors de la pleine lune suivant le commencement du printemps, quel que soit le jour de la semaine. [...]. *La controverse concernant le baptême des hérétiques*, à peu près soixante ans plus tard (255-256), fait apparaître une étape de plus dans la conscience qu'a Rome de sa primauté. À présent l'évêque de Rome ne se réfère plus seulement au fait que la tradition romaine tire sa légitimité de Pierre et de Paul, mais il se considère lui-même comme le successeur de Pierre et comme celui qui détient l'autorité dont parle Mt 16, 18⁸¹.

L'importance religieuse et spirituelle de la ville de Rome a dû obtenir des assises juridiques afin d'éviter des nouvelles controverses sur le primat de cette Église locale. Partant de la Tradition, les autres Églises locales ont dû finalement lui reconnaître la prééminence actuelle. Désormais Rome avait une responsabilité et une préoccupation fraternelle envers les autres Églises locales. Ainsi donc, l'évêque de Rome jouit d'une préséance face à ses pairs dans l'épiscopat. Ce qui, au bout du compte, lui accordait le droit de juger les autres mais sans être lui-même jugé par personne⁸². À la vérité, « parce qu'évêque de l'Église possédant la *potentior principalitas* parmi les églises, il sera le premier parmi les évêques. Parce que présidant à la vie

79 JEAN-PAUL II, « La primauté du successeur de Pierre... », p. 58. On lira avec profit RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église... », p. 7.

80 Voir LEVILLAIN, Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté...*, p. 1720.

81 SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape...*, pp. 30-32. Jean Rilliet nous donne d'amples détails sur l'évolution historique du rôle de Rome dans son livre : *Tu es Pierre...*, p. 75-90.

82 SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape...*, p. 117.

de l'Église « qui préside à la charité⁸³. » Pour le cardinal Ratzinger, trois motifs expliquent mieux la primauté de l'Église de Rome par rapport à Antioche et Alexandrie. Depuis le IV^e et le Ve siècles, l'unanimité veut que la ville de Rome était tenue à l'abri des hérésies et avait conservé la tradition de l'Église intacte devenant ainsi la gardienne de la vraie foi. En second lieu, le siège de Rome était étroitement lié aux Apôtres Pierre et Paul. « À cet égard, la prééminence n'appartient pas à l'évêque, mais à l'*Ekklesia* de Rome qui, en tant que telle, a une importance particulière pour l'ensemble de toutes les Églises, pour l'unique Église dans sa totalité. » Enfin, Rome symbolise le passage de l'Église des Juifs à celle des païens : « dans le monde païen, Rome représente ainsi, et récapitule dans sa réalité l'*orbis*, le monde des ethnè, tout comme Jérusalem le faisait pour Israël⁸⁴. »

2.1.2.2 La préséance du successeur de Pierre

En sollicitant son arbitrage, plusieurs Églises d'Asie Mineure et d'Afrique du Nord [Afrique romaine] ont contribué à consolider la prééminence de l'évêque de Rome⁸⁵. « Dans le Nouveau Testament, la personne de Pierre a une place éminente. Dans la première partie des Actes des Apôtres, il apparaît comme le chef et le porte-parole du collège apostolique⁸⁶. » Jean-Paul II abonde dans le même sens⁸⁷.

Lumen gentium souligne expressément ce rôle primatial de l'évêque de Rome comme étant « Vicaire du Christ et Pasteur de l'Église universelle ». De ce fait, il exerce son pouvoir plénier, suprême et universel en toute liberté [LG, 22, &2]. *Chritus Dominus* utilise un langage semblable pour souligner également la spécificité du successeur de Pierre [CD 2, &1]. La Congrégation pour la doctrine de la foi y est revenue avec plus de détails pour montrer la place du successeur de Pierre dans le mystère de l'Église catholique :

⁸³ TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome...*, p. 115.

⁸⁴ RATZINGER, Joseph (card.), *Le nouveau peuple de Dieu...*, pp. 48-50.

⁸⁵ RILLIET, Jean, *Tu es Pierre...*, pp. 75-77. Lire aussi PAUL VI, « L'allocution au Secrétaire général du Conseil oecuménique des Églises », dans *DC*. 1543, (1969), p. 625.

⁸⁶ JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens...*, p. 103. On pourrait se référer aussi à RILLIET, Jean, *Tu es Pierre...*, pp. 60-74. On peut se référer aussi à PAUL VI, « Constitution apostolique « Vicaire potestatis in urbe » réformant le Vicariat de Rome », dans *DC*. 1713, (1977), p. 101 et PAUL VI, « Présentation de la Constitution apostolique sur la Vicariat de Rome », dans *DC*. 1713, (1977), p. 105.

⁸⁷ JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Apostolos suos* en forme de Motu Proprio sur la nature théologique et juridique des Conférence des évêques », dans *DC*. 2188 (1998), p. 751. Consulter également CARRASCO ROUCO, Alfonso, *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg (Suisse), 1990, pp. 80-100.

C'est pourquoi, déjà dans les premières communautés chrétiennes, comme plus tard dans toute l'Église, l'image de Pierre est restée présente comme celle de l'Apôtre qui, malgré sa faiblesse humaine, fut expressément constitué par le Christ à la première place parmi les Douze et appelé à accomplir dans l'Église une fonction propre et spécifique. Il est *le roc* sur lequel le Christ édifiera son Église; il est celui qui, une fois converti, ne manquera pas à sa foi et confirmera ses frères; il est enfin, le Pasteur qui guidera toute la communauté des disciples du Seigneur⁸⁸.

L'important, c'est que Pierre avait pris conscience de sa primauté dès le temps de Jésus et même après sa résurrection, comme le notent ses discours face au Sanhédrin [Ac 15, 15-25; 2, 14-36; 3, 11-26; 4, 1-22]. Tous ses successeurs perpétuent, pour ainsi dire, cette tradition pétrinienne.

On le voit, l'exercice cette primauté dépasse une préséance d'honneur parce que le ministère pétrinien va au-delà du simple gouvernement et cette fonction « ne peut pas non plus être conçue comme une monarchie de type politique. Le Pontife Romain est - comme tous les fidèles - soumis à la Parole de Dieu, à la foi catholique et il est garant de l'obéissance de l'église et, en ce sens, *servus servorum*⁸⁹. » Pour Jean-Marie Tillard, l'Église de Rome et son évêque ont pour fonction essentielle de maintenir la communion entre les diverses Églises locales. Cette fonction du pape,

[...] consiste à garantir la *reconnaissance* mutuelle des Églises et fondamentalement le maintien des traits de l'Église de Pentecôte en chacune d'elles. Ainsi elle est gardienne de la *communio*, une *communio* qui s'accomplit dans et par les Églises locales elles-mêmes, non par quelque autorité les transcendant. Car la *communio* ne se fait pas autour de Rome, mais grâce à Rome⁹⁰.

Tout cela permet au successeur de Pierre de garantir une fidélité rigoureuse à la Parole de Dieu en évitant l'arbitraire et le conformisme. Aussi l'unité de l'Épiscopat et le caractère épiscopal du primat lui-même demeurent les deux caractéristiques dans l'exercice de cette primauté. Dans ce sens, l'épiscopat et la primauté sont intrinsèquement liés en tant qu'institutions divines⁹¹. En priant chaque jour à la messe pour le pape, nous implorons l'Esprit-Saint pour qu'il l'éclaire dans sa lourde et délicate charge pastorale malgré ses propres faiblesses [Lc 5, 8]. Bref, « dans le cas de l'Évêque de Rome - Vicaire du Christ à la façon de Pierre

88 RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église... », p. 6.

89 RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église... », p. 7.

90 TILLARD, Jean-Marie, *L'Église locale dans la catholicité*. Conférence inédite donnée lors du Colloque de Salamanque du 1er au 7 avril 1991 sur *La catholicité des Églises locales*, (1991), p. 5 cité par ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un concile*, Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1993, p. 229.

91 RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église... », p. 6.

comme Chef du Collège des Évêques -, la *sollicitudo omnium ecclesiarum* acquiert une force particulière, car elle est accompagnée du pouvoir total et suprême dans l'Église⁹². »

Vatican II est revenu expressément sur les liens qui unissent le successeur de Pierre avec ses compagnons dans le collège épiscopal : « c'est par une semblable disposition que saint Pierre et les autres Apôtres constituent, par ordre du Seigneur, un seul Collège apostolique, et que le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des Apôtres, sont unis entre eux » [LG, 22]. Il s'agit de liens d'unité, de paix, de communion afin de délibérer sur certains sujets d'importance notoire sur l'Église entière. Jean-Marie Tillard abonde dans le même sens :

Nul acte sacramentel autre que l'ordination épiscopale n'intervient. L'élection au siège primatial coïncide avec la possession des prérogatives de l'église locale de Rome. D'une certaine façon, par l'élection, que ne couronne aucun nouveau sacrement si l'élu est déjà membre du collège épiscopal, l'Église locale de Rome donne à toutes les Églises locales le primat chargé de leur bien commun. [...]. Le sens de la primauté s'éclaire donc, en dépit d'excroissance ou d'excès qui souvent l'ont voilé. Elle vient de l'assise apostolique, fondement de l'Église de Dieu⁹³.

Cependant les relations internes varient dans la mesure où « chaque évêque, de son côté, est le principe visible et le fondement de l'unité de son Église particulière, formée à l'image de l'Église universelle » [LG, 23]. En conséquence, en exerçant son pouvoir pastoral sur son Église locale ou plutôt son diocèse, chaque évêque ne demeure pas moins préoccupé par la situation de l'Église universelle. Car sa sollicitude pastorale doit dépasser un simple acte de juridiction. Sous cet angle, « chaque évêque donc, [...] est tenu de collaborer avec ses semblables et avec le successeur de Pierre, auquel tout spécialement fut confiée la charge suprême de propager le nom chrétien » [LG, 23].

Par ailleurs, le code de droit canonique confirme Vatican II et toutes les versions antérieures, spécialement les versions mathéenne, lucanienne, marcéenne et johannique qui reprennent utilement cette conception ecclésiologique. Pour les canonistes, le rôle primatial de l'évêque de Rome est et demeure celui que le Seigneur lui-même avait dévolu à Pierre :

L'Évêque de l'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du Collège des Évêques, Vicaire du Christ et Pasteur de l'Église tout entière sur cette

⁹² RATZINGER, Joseph (card.), « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église... », p. 6. On retrouvera un développement similaire dans son livre *Le nouveau peuple de Dieu...*, pp. 112-123.

⁹³ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cogitatio Fidei, 191, Paris, Cerf, 1995, p. 507-508. La même idée se retrouve dans son livre *L'évêque de Rome...*, p. 204.

terre; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement⁹⁴.

Actuellement, il semble que le danger n'est pas moindre en regard de l'expérience ecclésiale parce que ce principe de subsidiarité risque de présenter les autres évêques comme des purs instruments du pape⁹⁵. En effet, en parcourant tous les continents et toutes les cultures, l'Évêque de Rome assume pleinement sa fonction du successeur de Pierre sur l'échiquier international. À ce titre, le risque est grand de se considérer comme l'évêque universel au point d'effacer en quelque sorte les évêques comme premiers responsables des Églises locales [can. 382].⁹⁶ Essayer de supplanter ce rôle ordinaire reviendrait à oublier les efforts promus par Vatican II. En 1971, Ratzinger écrivait déjà avec insistance sur la fonction du Pape dont la préséance s'inscrit dans le réseau de communion qui l'unit aux autres évêques :

Dans ce cadre, la primauté du pape ne peut pas être comprise en partant du modèle de la monarchie absolue, comme si l'évêque de Rome était le monarque illimité d'un État-*"Église"* surnaturel, régi uniquement par un siège central. Elle signifie plutôt que, au sein du réseau des églises communiquant entre elles et qui constitue l'unique Église de Dieu, il existe un point fixe obligatoire, le "siège romain", sur lequel doit s'orienter l'unité de la foi et de la communion⁹⁷.

Le rôle primatial de l'évêque de Rome s'enracine dans la Tradition, les Écritures et même dans la conception des Pères de l'Église afin d'assurer l'unité visible de l'Église. À ce titre, il est garant de la doctrine, de la discipline et de la foi au sein de l'Église catholique. C'est dans ce sens qu'il joue un rôle non négligeable dans l'évolution actuelle de l'Église. Comme l'a signalé Claude Dagens :

L'évêque de Rome a eu, très tôt, conscience d'exercer le ministère confié par Jésus à l'apôtre Pierre. Il se comprend lui-même comme placé au coeur, au centre animateur de la communion catholique. Le critère de son autorité, c'est la pleine conformité au Christ, à la foi par la Parole annoncée et par le sang versé. L'événement qui fonde l'autorité des successeurs de Pierre, c'est la Croix du Christ, dans la prédication et dans la vie⁹⁸.

Vatican II s'est exprimé dans le même sens tout en maintenant la primauté du successeur de Pierre. Car sans un centre d'unité qui assure l'unité des Églises locales ou même particulières, la communion deviendra un vain idéal. Le pape joue ce rôle de manière analogue

94 c. 331

95 CARRASCO ROUCO, Alfonso, *Le primat de l'évêque de Rome...*, pp. 80-83.

96 LAURENTIN, René, *Bilan du Concile...*, p. 221.

97 RATZINGER, Joseph (card.), *Le nouveau peuple de Dieu...*, p. 113

98 DAGENS, Claude, « Église locale et Église universelle », dans *Prêtres Diocésains*, 1240 (1986), p. 74. On trouvera une argumentation similaire chez JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens...*, pp. 27-37.

dans le dialogue œcuménique. Malgré tout, disons sans une précompréhension confessionnelle avec le cardinal Congar que « Pierre n'a pas été évêque à Rome ou de Rome. On ne peut pas faire des apôtres des évêques⁹⁹. »

2.1.2.3 La complémentarité entre Jérusalem et Rome

Le ministère pétrinien appelle également une brève réflexion sur la Ville Sainte : Jérusalem. Avec le martyre de Pierre à Rome, Jérusalem a perdu sa préséance et il est probable que sa situation actuelle en soit une répercussion directe. Car les Juifs et les Arabes palestiniens vivent dans un climat de tensions perpétuelles. De fait, ce changement de Jérusalem à Rome marque dorénavant un tournant décisif dans l'évolution même du christianisme d'autant plus que toute l'Europe en bénéficiera comme une lettre de noblesse malgré sa déchristianisation galopante. Malgré tout, Jérusalem demeure l'Église-mère :

Si Jérusalem représente d'une part les origines du christianisme et de l'autre la Ville céleste, et en tant que telle, conserve une valeur éternelle de rappel aux sources de la foi et à l'objectif ultraterrestre, Rome est davantage dépositaire d'un devoir central dans la mission de l'Église à travers les siècles. Devoir qui consiste à garantir et à promouvoir la communion doctrinale et pastorale et à soutenir l'évangélisation jusqu'aux confins de la terre¹⁰⁰.

Lors d'une « réflexion commune » sur le problème de Jérusalem, Mgr Jean-Louis Tauran a repris la pensée de Jean-Paul II. Pour lui, la Ville de Jérusalem diffère nettement des autres villes, même de celle Rome parce qu'elle est riche de multiples vestiges du passé. C'est dans ce terroir culturel que Dieu s'est réconcilié l'humanité à travers le peuple juif; le roi David en avait fait sa capitale tandis que son fils Salomon y avait érigé le temple. C'est à Jérusalem que les prophètes ont été tués et c'est là aussi que les Apôtres ont amorcé leur ministère dans la persécution après la mort de leur Maître. C'est à Jérusalem que la première communauté des fidèles au Christ avait vu le jour¹⁰¹.

Voilà pourquoi, le Saint-Siège « demande que Jérusalem soit respectée pour ce qu'elle est en soi, ou plutôt, pour ce qu'elle devrait être, par rapport à ce qu'elle est réellement. [...]. Le Saint-Siège pense qu'il existe une obligation à trouver une solution réaliste aux problèmes de Jérusalem, à tous, à chacun d'entre eux selon sa caractéristique¹⁰². » Juifs, Arabes musulmans et

99 CONGAR, Yves (card.), *Église et papauté*, Coll. Cogitatio Fidei, 184, Paris, Cerf, 1994, p. 53.

100 JEAN-PAUL II, « La mission spirituelle particulière de la Ville de Rome ... », p.12. Voir éventuellement LAURENTIN, René, *Bilan du Concile...*, p. 221.

101 TAURAN, Jean-Louis (Mgr), « Le Saint-Siège et Jérusalem ». Allocution, dans *L'Osservatore romano*, 44 (1998), p. 8.

102 TAURAN, Jean-Louis (Mgr), « Le Saint-Siège et Jérusalem ... », p. 8.

chrétiens reconnaissent Jérusalem comme leur capitale religieuse commune¹⁰³. C'est dans ce sens que le Saint-Siège souhaite ardemment que la question de la Ville Sainte soit traitée avec discernement parce que « Jérusalem est un trésor pour toute l'humanité. [...] il existe une obligation à trouver une solution réaliste aux problèmes de Jérusalem, à tous, à chacun d'entre eux selon sa caractéristique particulière¹⁰⁴. » C'est dire que toutes les négociations sur l'avenir ou le statut de Jérusalem doivent incarner le message de dialogue, de coexistence et de respect, autrement, on crée un climat des tensions. La paix au Moyen-Orient dépend énormément d'une solution qui tienne compte de toutes les tendances religieuses.

Le code de droit canonique, pourtant, maintient une certaine confusion dans le gouvernement des Églises locales :

En vertu de sa charge, non seulement le Pontife Romain possède le pouvoir sur l'église tout entière, mais il obtient aussi sur toutes ces Églises particulières et leurs regroupements la primauté du pouvoir ordinaire par laquelle est à la fois affermi et garanti le pouvoir propre ordinaire et immédiat que les Évêques possèdent sur les Églises particulières confiées à leur soin. [...]. Contre une sentence ou un décret du Pontife Romain il n'y a ni appel ni recours¹⁰⁵.

Nous pensons qu'il s'agit là d'un recul dans les avancées ecclésiologiques proposées par Vatican II, car l'Église catholique risquera de retomber dans l'arbitraire pastoral voire doctrinal. Ce qui nous apparaît essentiel, c'est, sans conteste l'unité et la communion dans les problèmes doctrinaux et non forcément pastoraux d'autant que chaque milieu est confronté à ses problèmes spécifiques. En définitive, la primauté pontificale a toujours constitué une des pierres d'achoppement du dialogue oecuménique, comme l'indique Jean Rilliet¹⁰⁶. Bernard Sesboué évoque, quant à lui, la possibilité de renouveler l'exercice de l'autorité de Rome. Ce qui, au bout du compte, pourrait éventuellement conduire à « la division de l'actuel patriarcat d'Occident, par exemple, en un patriarcat d'Europe, un d'Amérique du Nord, un d'Amérique latine, un d'Afrique et un d'Asie, ce qui pourrait être une initiative de très grand retentissement pour la vie de l'Église en général et la tâche oecuménique en particulier¹⁰⁷. »

Vouloir à tout prix niveler le gouvernement pastoral des diocèses risquerait de créer un grand décalage ou encore une distorsion entre Vatican II et la vie quotidienne dans l'Église.

¹⁰³ TAURAN, Jean-Louis (Mgr), « Le Saint-Siège et Jérusalem ... », p. 8.

¹⁰⁴ TAURAN, Jean-Louis (Mgr), « Le Saint-Siège et Jérusalem... », p. 9.

¹⁰⁵ c.336 & 1 et 3.

¹⁰⁶ RILLIET, Jean, *Tu es Pierre...*, pp. 126-130. On retrouvera la même argumentation chez THILS, Gustave, *La primauté pontificale...*, pp. 208-212.

¹⁰⁷ SESBOUÉ, Bernard, *Pour une théologie oecuménique*, Coll. Cogitatio Fidei, 160, Paris, Cerf, 1990, pp. 148-149. On pourra lire aussi RATZINGER, Joseph (card.), *Le nouveau peuple de Dieu...*, pp. 56-57.

Voilà pourquoi, nous estimons, quant à nous, qu'il faut revaloriser les Églises locales afin de favoriser l'éclosion des charismes et la maturation de chaque aire socioculturelle. On le voit, il ne s'agit pas de discuter de l'enracinement apostolique mais plutôt de l'application des avancées conciliaires dans l'Église, car l'Église est catholique en tout lieu en dépit de ses différences culturelles.

Hervé-Marie Legrand réfléchit dans un sens analogue. Notons que « depuis Vatican I, l'Église catholique apparaissait de plus en plus comme un unique et vaste diocèse, celui du pape, au sein duquel les évêques faisaient figure d'agents d'exécution¹⁰⁸. » Encore, « à la veille du concile, - la remarque en a été souvent fait - elle apparaissait, de plus en plus, comme un unique et vaste diocèse, celui du pape, où les Églises particulières et les évêques tendaient à n'être plus guère que des échelons administratifs, étroitement contrôlés par le pouvoir central¹⁰⁹. »

Une telle impression crée souvent un malaise et un climat de tensions à peine voilés dans les Églises d'Afrique contemporaine car la crise du pouvoir administratif y est souvent due au au recours constant à Rome au lieu de trouver des solutions sur le lieu. Les évêques ne peuvent prendre aucune initiative sans l'approbation des nonces apostoliques ou carrément du Saint-Siège. Paternalisme et esprit attentiste se conjuguent pour camoufler le refus flagrant des dispositions canoniques en vigueur. Et pourtant chaque évêque reste le premier responsable du diocèse dont il a reçu la juridiction. En réalité, nous avons en présence deux ecclésiologies de la *jurisdictio*, c'est-à-dire celle qui est issue de Vatican I et l'ecclésiologie de la *communio* redécouverte par Vatican II. Leur défaut d'articulation risquera de porter lourdement atteinte à la « collégialité » des évêques¹¹⁰.

2.1.2.4 L'autorité dans l'Église

Dans l'Église catholique, le sens de l'autorité varie d'un milieu à un autre alors que l'attitude du Christ lui-même devrait inspirer la direction indiquée. Il ne s'agit pas de porter un jugement de valeur sur quiconque, mais plutôt de traduire notre constat dans une brève réflexion sur la signification même de l'autorité dans l'Église catholique. Pour Gustave Thils,

¹⁰⁸ LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales... », p. 49.

¹⁰⁹ LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église. La vocation des églises particulières au sein de la mission universelle », dans *Spiritus*, 43 (1970), p. 323.

¹¹⁰ SCHATZ, Klaus, *Primauté du pape...*, p. 248. On pourra consulter aussi TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome...*, p. 57.

[...] le Seigneur a institué une Église, peuple de Dieu engendré par ses chefs et structuré par des fonctions et des ministères, et donc comportant une autorité et des pouvoirs; cependant, toute autorité est service, tout pouvoir est diaconal. Ne faudrait-il pas réviser ces conceptions plus profondément et se demander, non seulement si toute autorité est service, mais en quoi consistent exactement cette autorité et ces pouvoirs mêmes d'après la révélation? Sans doute, il y a *de* l'autorité et *des* pouvoirs dans l'Église telle qu'elle a été instituée par le Christ¹¹¹.

Le vocabulaire néotestamentaire utilise abondamment certains vocables, tels que intendants, anciens, didascales, évangélistes, apôtres, pasteurs, évêques ou surveillants, chefs ou préposés, présidents. Par contre, plusieurs autres termes ne sont quasiment pas employés ou ne sont que rarement utilisés : ordre [*taxis*], pouvoir [*exousia*]. Pour exprimer bien des fonctions de l'Église, on parle clairement de la diaconie [*diakonia*]. Il s'agit sans nul doute d'insister sur l'esprit dans lequel toute autorité devrait être exercée dans l'Église. Ajoutons que la dimension eschatologique d'un service doit être aussi prise en compte dans la mesure où l'Église qui est sur terre annonce et amorce le Royaume de Dieu à accomplir. Car il existe toujours une forte tension entre le *déjà* et le *pas encore* :

Cette tension explose de temps à autre dans les mouvements de « spirituels », et aussi dans telles réactions contre les « institutions ». L'autorité ecclésiastique - avec ses lois, ses institutions, ses structures - est donc fondamentalement caduque, car destinée à disparaître, lorsque le Peuple de Dieu aura obtenu en plénitude la condition qui est *déjà* inaugurée. Sans doute, l'Église n'est pas encore le Royaume, et les fidèles ne sont pas encore des élus : ce serait une grossière illusion d'ignorer, en fait, cette évidence! Mais le statut même de l'autorité ecclésiastique ne doit-il pas être considéré toujours, avec les yeux de la foi, dans cette perspective eschatologique¹¹²?

Une telle vision du sens profond de l'autorité ecclésiastique fait davantage problème en Afrique subsaharienne où les responsables des Églises locales s'érigent en une caste spéciale, et donc intouchables dans une certaine mesure. Tout leur est permis et ils peuvent tout faire pourvu qu'ils soient soutenus par leur ethnie. Ce qui, inévitablement, débouche sur un climat des tensions au lieu de composer avec les sensibilités différentes en vue d'une vitalité diocésaine tous azimuts. Et pourtant, un responsable diocésain est au service des intérêts communs et non partisans comme c'est le cas actuellement dans plusieurs Églises locales.

Disons clairement avec Gustave Thils que la « fin » de l'autorité ecclésiastique est de servir les autres, dans l'humilité, la tolérance, la complémentarité et l'abnégation. Cela devient d'autant plus exigeant pour la primauté dans l'Église, tant au niveau universel, diocésain que

¹¹¹ THILS, Gustave, *La primauté pontificale...*, p. 168. On peut lire aussi SIEGWARTL, Gérard, « L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution », dans *Sc*, 2-3 (1972), pp. 97-154 et dans son article, « L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution », dans *Sc*, 4 (1972), pp. 241-290.

¹¹² THILS, Gustave, *La primauté pontificale...*, p. 169.

paroissial. Cela constitue une garantie suffisante aussi bien pour l'unité de la foi que pour la communion¹¹³. Car Jésus a été celui qui sert et est venu pour servir et non pour être servi. C'est dans cet esprit que les papes signent toujours les documents de l'Église par « serviteur des serviteurs de Dieu ».

2.2 La revalorisation des Églises locales

À la lumière de Vatican II, la revalorisation des Églises locales s'impose afin qu'au-delà des coopérations et des collaborations entre les Églises locales, chacune puisse se sentir elle-même, c'est-à-dire devenir plus responsable. En tant qu'« un tournant historique pour le catholicisme romain¹¹⁴ », le concile Vatican II marque désormais toute l'ecclésiologie catholique :

[...] l'Église n'est pas un universel abstrait mais *concret*; elle est une, non pas en dépit mais, précisément, en raison et à l'intérieur de la diversité des Églises locales. Et cette unité dans la catholicité concrète représente une réalité à parfaire chaque jour, par un échange réciproque où toutes les Églises sont des acteurs et de bénéficiaires actifs et responsables. [...]. Malgré la prédominance ouest-européenne des activités et des thèmes conciliaires, les affirmations du Concile sur l'Église locale ont abouti - en un temps remarquablement court - à appeler l'attention sur des tâches relatives à l'autoréalisation de l'Église, s'éloignant de celles qui avaient dominé l'histoire récente d'une Église eurocentrique [...] ¹¹⁵.

Tâche d'une ampleur insoupçonnée, la revalorisation¹¹⁶ des Églises locales appelle des révisions ecclésiologiques assez profondes. Au lieu de considérer l'Église locale de Rome comme devant présider la communion d'Églises locales, on la considère comme au-dessus de la mêlée. Comment favoriser la vitalité des Églises locales si l'on tient encore et toujours l'Église locale de Rome comme telle? À ce sujet, Hervé-Marie Legrand écrit :

La plupart des Pères attendaient de la pratique de la collégialité une plus grande liberté à l'égard de Rome. Mais combien souhaitaient clairement passer de l'idéal d'une Église partout uniformément *romaine* au modèle que dessine la nouvelle pratique : une communion d'églises locales, à laquelle préside l'Église, locale elle aussi, de Rome? Mais l'alibi romain disparu ce qui était masqué jusque-là se révèle : dans l'Église catholique les Églises locales sont fort peu vivaces¹¹⁷.

113 THILS, Gustave, *La primauté pontificale...* , pp. 227-231.

114 KOMONCHAK, Joseph A., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *La réception de Vatican II* (sous la direction de G. Alberigo et J.P. Josua), Coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, (1985), p. 112

115 KOMONCHAK, Joseph A., « La réalisation de l'Église en un lieu ... », pp. 109-110.

116 MPIMPA FLAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique...* , p. 24. Voir aussi KOMONCHAK, Joseph A., « La réalisation de l'Église en un lieu ... », p. 113 et KOMONCHAK, Joseph A., « Ministres " non ordonnés " et " ordonnés " dans l'Église locale », dans *Concilium*, 153 (1980), p. 58.

117 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales... », p. 50.

On le constate sans doute, chaque Église locale est une Église majeure en tant qu'elle est aussi l'Église de Dieu, l'Église mue par l'Esprit-Saint, comme nous l'avons trouvé chez saint Paul. En effet, toutes les nouvelles communautés chrétiennes que les apôtres Paul et Barnabé avaient fondées jouissaient *ipso facto* de leur pleine autonomie de gouvernement, de gestion et de discipline interne. Voilà qui conforte davantage la nécessité actuelle de revaloriser les Églises locales :

Loin d'être une partie, et encore moins une circonscription administrative de l'Église universelle, l'Église locale est la présence et la manifestation plénière de l'Église du Christ. Rien dans le Nouveau Testament ne permet de distinguer les Églises de maison, de villes, de territoire; elles sont l'Église. De même une Église donnée n'y apparaît jamais comme la partie d'un tout qui seul aurait la plénitude : les images du corps et des membres ou de la tête et des membres désignent toujours le rapport du Christ à l'Église, jamais les rapports de deux Églises entre elles ou de l'Église locale à l'Église universelle¹¹⁸.

Il ne s'agit pas de minimiser le rôle révolu à la dimension universelle de l'Église catholique mais plutôt de montrer combien Vatican II avait voulu innover sur le plan ecclésiologique. L'Église, en effet, est à la fois une, sainte, catholique et apostolique dans la mesure où elle proclame l'Évangile, elle célèbre l'Eucharistie sous la mouvance de l'Esprit-Saint [LG, 26]. Sous cet angle, aucune Église locale ne peut devenir une simple extension de l'Église universelle. Ce qui, inévitablement, exclut toute vision à la fois administrative, quantifiante ou exclusivement juridique de l'unité de l'Église. Toutefois, aucune Église locale ne peut prétendre être toute l'Église :

Pleinement église, l'Église locale trahirait sa vocation en se repliant sur elle-même. Car chaque Église est suscitée par l'Esprit pour contribuer à refaire ce que Babel ne cesse de défaire. Principe d'identité et de différence pour l'église, l'esprit reconnaît l'Esprit. Sans cesse il pousse chaque Église à restaurer la communication entre les hommes et à instaurer la communion entre les Églises. Structurellement d'ailleurs, aucune Église apostolique ne boucle sur elle-même. Il faut que son apostolicité lui soit attestée (*ou transmise*) et il faut qu'elle la *reçoive*, et ceci du dehors (sans qu'il faille conclure de l'extériorité du témoin par rapport à la communauté à son extériorité par rapport au témoignage). Cette structure de tradition-réception façonne le déroulement des ordinations épiscopales¹¹⁹.

Il est clair que l'apostolicité des ordinations épiscopales témoigne par le fait même de l'identité des évêques dans la foi, leur présence à la tête de leurs Églises locales malgré les différents espaces géographiques et historiques. Du reste, la tradition ancienne requiert la présence des trois évêques pour chaque ordination épiscopale; ce qui reprend une décision importante du Concile de Nicée¹²⁰. Cela revient à reconnaître solennellement que l'évêque

118 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales ... », p. 52.

119 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales ... », p. 53.

120 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales ... », p. 53.

représente l'Église voire toute l'Église même s'il est lié juridiquement à son Église locale. Car, après tout, il est coresponsable de la vitalité de toute l'Église en tant qu'elle est à la fois une, apostolique et catholique :

On ne saurait apprécier autrement que comme une grâce et une richesse pour l'Église tout entière la valorisation qui a été faite en son sein, après le Concile, des Églises " particulières " - c'est-à-dire diocésaines -, en lien étroit du reste avec l'enseignement donné par LG 21 sur la sacramentalité de l'épiscopat. [...]. Au-delà des Églises particulières diocésaines, il faut aussi faire état des regroupements plus vastes en Églises " locales " , c'est-à-dire en ensembles (plus ou moins homogènes) d'Églises particulières, constitués sur la base de données géographiques et historiques, linguistiques et culturelles, et organisés autour de Conférences épiscopales se réunissant à l'échelle nationale et / ou (sub) continentale¹²¹.

C'est probablement dans ce contexte de la revalorisation des Églises locales que le Saint-Siège a organisé successivement des Synodes pour l'Afrique, l'Amérique, l'Europe, l'Asie et l'Océanie. Ainsi, il leur permet non seulement de s'exprimer mais le Saint-Siège reconnaît aussi leurs particularités spécifiques¹²². Cela a préparé lentement le Jubilé de l'an 2 000. Le plus important est, sans conteste, le fait de souligner dans la lancée conciliaire qu'il existe une unité dans la diversité que de vouloir tout uniformiser :

On ne saurait toutefois faire équivaloir purement et simplement catholicité et universalité. Il ne faut pas oublier en effet, rappelle LG, que les Églises particulières ne sont pas de simples districts administratifs d'une fédération ou confédération qui, étant universelle, serait de fait seule à pouvoir valoir comme Église. Au contraire, chaque Église particulière dispose en elle-même de la totalité des prérogatives qui lui permettent de faire vivre à ses fidèles l'intégralité du mystère du Christ¹²³.

De cette manière, « l'Église ne peut « se réaliser » que « en un lieu », [...]; mais elle ne peut être *elle-même* en ce lieu », c'est-à-dire s'accomplir réellement selon [son ou une] identité propre, que si, autour de l'évêque, elle vérifie les critères d'ecclésialité que sont unité, sainteté et l'apostolicité¹²⁴. » Hervé-Marie Legrand traite du problème des Églises locales en prenant en compte les aspects d'espace et du territoire. Pour lui, l'implantation territoriale de l'Église exige qu'il faille occulter l'espace humain :

Parler d'Église locale, c'est, on vient de le voir, faire référence à un espace. Mais à quel espace? S'agit-il d'un espace territorial? Ou s'agit-il d'un espace humain, culturel? [...]. Voilà une option claire et simple, souvent adoptée, où l'église locale est, de ce fait, conçue comme une partie de l'Église universelle, voire aisément comme l'une de ses circonscriptions. [...].

¹²¹ DORÉ, Joseph (Mgr), « L'Église à la veille du grand jubilé 2 000. Relire *Lumen gentium* », dans D.C. 2190, (1998) p. 877.

¹²² DORÉ, Joseph (Mgr), « L'Église à la veille du grand jubilé 2 000. Relire *Lumen gentium* ... », p. 877.

¹²³ DORÉ, Joseph (Mgr), « L'Église à la veille du grand jubilé 2 000. Relire *Lumen gentium* ... », p. 878.

¹²⁴ DORÉ, Joseph (Mgr), « L'Église à la veille du grand jubilé 2 000. Relire *Lumen gentium* ... », p. 878. On se référera aussi à KOMONCHACK, Joseph A., « La réalisation de l'Église en un lieu ... », pp. 114-115.

Conscient de cela, on concevra que l'accent est mis sur l'implantation territoriale de l'Église ne conduira maintes fois qu'à une présence illusoire et inopérante, tant il est vrai que la présence à la réalité humaine se mesure à la présence aux « mondes » sociaux réels et que les distances sociales varient sans rapport avec les distances géographiques¹²⁵.

Toutefois, puisque la mission est essentiellement universelle, l'Église est toujours particulière ou locale si l'on veut mieux la situer. Ainsi elle prend inévitablement en compte les cultures de chaque milieu, les valeurs nationales au besoin, et les expériences religieuses des peuples. Sinon on ne saurait prétendre susciter des Églises locales suivant l'ecclésiologie promue par Vatican II. Sur ce point, Hervé-Marie Legrand est assez précis :

Puisque aujourd'hui, l'Église, décidée à se réformer, veut retrouver sa vocation la plus profonde, il est permis de penser que cette théologie de l'église particulière comme assumption des cultures humaines est de la plus grande actualité. L'unification technique du globe, à laquelle on assiste, n'a fait que rendre plus actuelle la figure de Babel comme figure symbolique de notre temps. Son actualité théologique prend d'autant de relief que l'Église catholique, se décentrant d'elle-même, se veut une église pour le monde et que, dans cette circonstance, elle n'a qu'à puiser une théologie dynamique de l'histoire et de la culture dans l'événement de la Pentecôte¹²⁶.

On l'aura remarqué, il s'agit précisément de refaire ce que la tour de Babel avait détruit afin que l'Église soit également établie chez les autres peuples et que ceux-ci puissent aussi connaître Jésus-Christ. C'est cela traduire le dynamisme de la Pentecôte dans l'Église catholique. Car le but final de l'évangélisation est sans nul doute cette implantation des Églises locales. Ce qui requiert sans doute qu'aucun peuple ne s'arroge le monopole d'Église.

2.2.1 La nomination des évêques

En posant ce problème de la revalorisation des Églises locales, nous n'oublions pas un autre aspect non négligeable, à savoir la nomination des évêques par le pape alors que la tradition n'a pas connu ce procédé. Selon Legrand, c'est pour éviter l'ingérence grandissante des États que le Saint-Siège a modifié la procédure ancienne :

La nomination directe de la quasi totalité des évêques par le Saint-Siège a profondément oblitéré la signification du ministère épiscopal comme lien entre les Églises. Les fondements de cette procédure sont pastoraux et non pas théologiques. Seul le Saint-Siège était en mesure de reprendre aux États la nomination des évêques que la papauté de la Renaissance avait arbitrairement soustrait aux Églises particulières, pour la monnayer aux monarchies catholiques. Mais des origines à 1917, le droit en vigueur prévoyait l'élection de l'évêque par son Église, tout autre mode de nomination, y compris par le pape, étant une exception. La nouveauté

125 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 327.

126 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 331.

introduite en 1917 consiste à réserver cette nomination au pape; bien loin de représenter la tradition catholique, elle y déroge¹²⁷.

Par là, nous voudrions soulever toute la question des rapports entre le Saint-Siège et les évêques parce que la vitalité d'une Église locale dépend en grande partie de l'ingéniosité ou du dynamisme de chaque évêque. En d'autres termes, en nommant les évêques, le Saint-Siège devrait leur accorder par le fait même une latitude de gouvernement et d'organisation qui tienne compte de problèmes et de réalités locales. Sinon, les Églises locales régresseront toujours et, en conséquence, ne pourront pas atteindre leur pleine maturité.

En Afrique contemporaine, spécialement au Sud du Sahara, les nominations des nouveaux évêques font souvent problème. Sans forcément l'appui du clergé local, les évêques se réfugient derrière des décisions pastorales ou disciplinaires arbitraires, maquillant ainsi leur impréparation. Très souvent, ils appliquent carrément la politique d'exclusion face au clergé sur conseil de leurs ethnies afin de s'assurer un soutien partisan. Au lieu d'être le centre permanent d'unité, ils tombent dans l'arbitraire et refusent d'appliquer le droit canon, fut-il adapté au milieu. Le cardinal Malula dénonce déjà la situation en 1979 :

Certes, le nouveau règlement pour la nomination des Évêques introduit quelques précisions nouvelles dans la liste des qualités requises d'un candidat à l'épiscopat. À côté de ces vertus et qualités traditionnelles concernant sa vie spirituelle, sa connaissance théologique, l'équilibre de son caractère et la droiture de son jugement, il est indiqué qu'on doit considérer son sens social, son aptitude au dialogue et à la collaboration, sa compréhension des signes des temps et son souci d'impartialité. Ceci vaut pour tous les candidats à l'épiscopat de tous les temps et de toutes les latitudes. Pour l'Afrique, nous souhaiterions que l'on mette un accent particulier non seulement sur certaines de ces qualités mais aussi sur d'autres. Telles que le sens de responsabilité, l'amour du risque avec un sens profond d'humilité, la vision même prophétique des événements, le sens d'organisation et de gouvernement des hommes¹²⁸.

Effectivement, le contexte de l'évolution actuelle du continent africain est tel que les évêques sont contraints à prendre position face aux nombreux événements et situations. Ce qui, au bout du compte, requiert à la fois compétence, responsabilité, prophétisme et vision d'avenir¹²⁹. Autrement, on baigne dans la routine ecclésiastique. Dans ce sens, le système actuel des nominations épiscopales présente des défauts dans la mesure où le peuple de Dieu n'est pas associé aux consultations préliminaires. Et pourtant la sélection des idoines requiert,

127 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 337. Sur les raisons historiques, on lira avec force détails LEGRAND, Hervé-Marie, « Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne », dans *Concilium*, 77, (1972), p. 44

128 MALULA, Joseph-Albert (card.), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain....*, pp. 28-29.

129 PENOUKOU, Éfoé Julien, « Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions. Suite et fin », dans *BTA*, 10, Vol. 5 (1983), pp. 201-203.

tout compte fait, la participation de tout le peuple de Dieu¹³⁰. Autrement le cercle des tensions ethniques va perdurer en Afrique subsaharienne d'autant que l'évêque est dans l'Église et inversement, l'Église dans l'Évêque. Point d'évêque désigné sans lien avec un diocèse préexistant. L'heure est venue de se pencher sur cette question à la lumière des expériences quotidiennes en Afrique subsaharienne :

Un Évêque africain dans le contexte actuel de l'évolution rapide de l'Afrique doit être un homme compétent. Cela pour être capable de dominer les problèmes et de gérer valablement son ministère épiscopal. À mon avis, poursuit le cardinal Malula, le temps où l'on nommait comme Évêques uniquement des prêtres pieux et braves est révolu. Pour le ministère épiscopal aujourd'hui, seuls les meilleurs prêtres fils de ce pays sont bons. Notre clergé doit savoir que si l'on peut avoir la vocation à la prêtrise, on ne peut jamais dans le même sens avoir la vocation à l'épiscopat. [...] , afin d'être assuré des qualités requises, on devrait placer à la tête des diocèses des prêtres qui ont atteint une maturité, normalement à l'âge se situant au moins entre 40 et 45 ans¹³¹.

Quand on se rappelle que l'espérance de vie est assez courte en Afrique subsaharienne, le cardinal Malula fait ainsi oeuvre de visionnaire. Car l'Église actuelle a fortement besoin des évêques qui osent parler pour dénoncer les abus que les pouvoirs commettent et, qui essaient de s'occuper des sans-voix comme Jésus lui-même. Ce rôle prophétique si délicat, soit-il, dépasse les simples qualités liées à sa vie spirituelle ou à sa droiture de jugement. Il est à déplorer que souvent, seuls les candidats soutenus et protégés par les missionnaires accèdent à l'épiscopat. Ces évêques, que Bujo Bénétzet appelle «parachutistes»¹³², sont souvent à l'origine des tensions ethniques ou des conflits entre le clergé séculier et les missionnaires étrangers qui les ont présentés à l'épiscopat :

Un autre point dont j'ai parlé et qui est pratiquement lié au premier concerne les missionnaires étrangers. Ceux-ci ne sont pas neutres en matières des nominations des évêques. D'une manière générale - j'ai distingué trois catégories des missionnaires - on peut constater que les missionnaires étrangers de la période post-coloniale et post-conciliaire ont tendance à s'installer. Dans plusieurs diocèses on s'est déjà demandé plus d'une fois si leur préoccupation primaire était vraiment la proclamation du message évangélique. Certains d'entre eux peuvent être même à peine distingués de commerçants et d'autres hommes d'affaires¹³³.

Malgré l'affirmation grandissante de la théologie africaine, plusieurs missionnaires étrangers préfèrent le *statu quo* afin de maintenir leur présence dans les Églises locales. Devenir évêque en Afrique subsaharienne signifie alors collaborer étroitement avec les missionnaires étrangers ou entretenir leur hégémonie pastorale dans un diocèse. Lorsque le

130 On consultera utilement THILS, Gustave, *Choisir les Évêques? Élire le Pape?...* , pp. 27-35.

131 MALULA, Joseph-Albert (card.), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain....* , p. 29.

132 BUJO, Bénétzet, « Déchristianiser en christianisant?... », p. 233.

133 BUJO, Bénétzet, « Au nom de l'Évangile... », p. 120.

Saint-Siège désigne un évêque qui n'a pas l'assentiment des missionnaires étrangers, le diocèse devra beaucoup souffrir face aux organismes occidentaux :

Au cas où on a affaire avec un évêque « non-ndioïste », la politique missionnaire ne reculera devant aucun effort susceptible de causer des ennuis au diocèse. On menacera l'évêque par exemple du départ massif de tous les effectifs missionnaires; on essaiera de jouer sur les finances pour faire changer la situation en faveur du monde missionnaire, et voilà que l'évangile, (voire Jésus-Christ) sera une fois de plus sujet de marchandage [...]. Avons-nous déjà suffisamment réfléchi sur le « sacrilège » que nous contractons en conditionnant le Christ à l'argent ? Souvent, quand les missionnaires étrangers menacent de partir, non seulement dans le but de provoquer un trou dans le personnel, mais surtout pour perturber l'ordre économique d'un diocèse [...]. Faut-il que finalement l'argent du missionnaire aille jusqu'à conditionner et dicter la prière que nous devons réciter en Afrique¹³⁴?

Dans ce contexte, le rôle des évêques, parachutistes ou non, devrait être revigoré grâce à une nouvelle spiritualité qui prenne en compte tous les paramètres diocésains. Car, très souvent, les évêques accepteront des prêtres comme collaborateurs et non comme concurrents. Par ailleurs, l'épiscopat n'est pas une promotion ou une carrière politique, encore moins une récompense dûment accordée. Aussi ils ne peuvent pas se permettre de disposer de prêtres comme ils le désirent sans aucune consultation¹³⁵.

En partageant ainsi le point de vue de Bujo, nous voulons faire ressortir la collaboration qui devrait caractériser les recherches de théologiens africains face au Magistère de l'Église. Car, souvent, cette complémentarité devient infertile à cause d'incompréhensions que les investigations provoquent ou suscitent. Et pourtant, les Églises d'Afrique subsaharienne ont plus que besoin de ce choc thérapeutique pour sortir de leur léthargie chronique. C'est dans cet esprit que le pape Jean-Paul II rappelle fortement dans sa dernière encyclique le rôle du Magistère de l'Église :

Le Magistère ecclésiastique peut donc et doit exercer avec autorité, à la lumière de la foi, son propre discernement critique sur les philosophies et sur les affirmations qui sont en opposition avec la doctrine chrétienne. Il revient au Magistère d'indiquer avant tout quels présupposés et quelles conclusions philosophiques seraient incompatibles avec la vérité révélée, formulant par là-même les exigences qui s'imposent à la philosophie du point de vue de la foi¹³⁶.

Ce discernement ne consiste pas à étouffer les recherches mais plutôt à réduire les erreurs, car il s'agit de la compatibilité ou de l'incompatibilité des conceptions qui renvoient à la Parole de

¹³⁴ BUJO, Bénézet, « Au nom de l'Évangile... », p. 121.

¹³⁵ BUJO, Bénézet, « Au nom de l'Évangile... », p. 121-122. On consultera dans le même temps BUJO, Bénézet, « Déchristianiser en christianisant ... », p. 237.

¹³⁶ JEAN-PAUL II, « Fides et Ratio. Lettre encyclique sur les rapports entre la Foi et la Raison », dans *DC*, 2191 (1998), n 50.

Dieu. En somme, « la structure de tradition-réception de l'apostolicité exige que l'évêque soit dans l'Église et l'Église dans l'évêque. Si aujourd'hui l'Église est souvent si peu dans l'évêque, n'est-ce pas parce que l'Évêque a cessé d'être dans l'Église¹³⁷. » Voilà pourquoi, « [...], on voit se multiplier, depuis la fin du concile, les requêtes de chrétiens, ordonnés ou non, demandant à être associés au choix de leur évêque, voire réclamant la restauration de son élection par l'Église locale, comme au temps des Pères¹³⁸. »

2.2.2 Les relations entre le Saint-Siège et les Églises locales

De ce qui précède, il découle assez clairement que les rapports entre le Saint-Siège et les diverses Églises locales sont des relations d'inclusion à plusieurs titres. Non seulement parce que les différents évêques sont nommés par le pape, mais surtout, à cause de directives tant doctrinales que disciplinaires qu'ils reçoivent du Saint-Siège. Cela est d'autant plus poignant pour les évêques d'Afrique qui souffrent de ce que le cardinal Malula appelait le « complexe romain », car ils ne peuvent rien entreprendre dans leurs diocèses de crainte d'être réprimandés à Rome et même de perdre des subsides :

Souvent on entend dire : " Si nous parlons, Rome va nous couper les subsides", ou " bien, " Qu'est-ce que Rome va penser?", ou encore, " Qu'est-ce que les missionnaires vont dire? " [...] Cette attitude que je pourrais qualifier de " complexe romain " empêche beaucoup d'Évêques africains d'être eux-mêmes; elle bloque notre imagination créatrice et notre esprit d'inventivité et constitue ainsi un sérieux handicap dans la recherche des voies d'africanisation de l'Église¹³⁹.

En fait, la bantouisation suppose que les Églises locales de l'Afrique subsaharienne et du Madagascar dépendent de l'attitude de leurs évêques. Car, en Afrique subsaharienne, le poids du clergé persiste quand bien même le laïc ne partage pas forcément sa vision des choses ou même de l'Église postconciliaire. Il est clair que la collégialité des Églises locales avec l'Église universelle sous la houlette du Saint-Siège traduit davantage ces rapports d'inclusion et de dépendance perpétuelle :

La collégialité des Églises trouve son fondement dans la nature profonde des rapports qui lient l'église locale et l'Église universelle. Ces rapports sont des rapports d'inclusion mutuelle. Le vocabulaire du Nouveau Testament en témoigne déjà, qui ignore les expressions d'Église (à la fois : c'est nous qui le soulignons) « particulière » et d'Église « universelle » (ou ce qui leur

137 LEGRAND, Hervé-Marie, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales... », p. 56. On peut également consulter *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II* (sous la direction de Bernard Lambert), Paris, Mame, 1967, pp. 83-84.

138 LEGRAND, Hervé-Marie, « Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne ... », pp. 41-43.

139 MALULA, Joseph-Albert (card.), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain...*, p. 23.

correspondrait). Il ne parle jamais non plus d'une Église de telle façon qu'on pourrait penser qu'elle serait la partie d'un tout qui seul aurait la plénitude : les images de corps et de membres, de la tête et des membres désignent toujours le rapport du Christ à l'Église, jamais le rapport d'une Église ou des Églises à l'Église ou à une Église¹⁴⁰.

C'est précisément dans cette direction que Vatican II a essayé d'innover afin de promouvoir et d'encourager les diverses initiatives menées par les évêques localement. Mais il existe toujours une distorsion entre le discours conciliaire et la pratique ecclésiale. Bref, la collégialité des évêques elle-même soutient cette pratique communionnelle. De cette manière, « l'Église catholique, dans sa *praxis* comme dans ses textes officiels, soutient que la communion des Églises particulières avec l'Église de Rome, et de leurs Évêques avec l'Évêque de Rome, est une condition nécessaire essentielle - selon le dessein de Dieu - de la communion pleine et visible de l'Église¹⁴¹. » Car le respect du rôle du Siège de Rome ne doit nullement étouffer les diverses Églises locales. Ce qui risquerait de créer un climat de susceptibilités et même d'apathie dans les Églises locales¹⁴². Comme le dit Gilles Routhier :

À défaut d'une réflexion sur ces processus concrets à mettre sur pied, cet élément modérateur indispensable qui pourrait être assuré par l'échange reviendra toujours à l'Église de Rome et cela, à son désavantage. Il se développera une image caricaturale de la primauté romaine que l'on représentera toujours comme un frein ou comme un gendarme, alors que les déséquilibres potentiels qui apparaissent dans une Église pourraient être avantageusement corrigés par des relations plus suivies entre différentes Églises, Rome se réservant d'intervenir en dernier recours, le rôle du primat ne perdant pas sa signification, mais gagnant plutôt en estime¹⁴³.

Dans cette perspective, les rapports entre le Saint-Siège et les Églises locales d'Afrique font problème. Tant au plan pastoral que financier, ces jeunes Églises sont condamnées à se soumettre de sorte qu'elles s'étouffent pour éviter d'être oubliées. Parfois aussi, des évêques jugés réfractaires sont mal reçus à Rome voire mal servis au point que leurs diocèses souffrent. À ce niveau, le rôle de la Propagation de la Foi est presque policier face à ces diocèses :

Cette Congrégation fait le truchement entre nous et les autres organismes de gouvernement romains, semble-t-il. Et lorsque nous parlons de Rome, nos contacts s'arrêtent à ce stade, de telle sorte qu'il nous est difficile de savoir si nos résolutions, nos souhaits parviennent au-delà de cet écran. On reconnaîtra que n'importe quel évêque peut rencontrer le Saint-Père pour un échange fraternel. Même Mgr Lefebvre, en pleine rébellion, y réussit. En 1969, un Synode devait précisément traiter des rapports entre Rome et les Églises locales. Lors de ses assises

140 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 340.

141 JEAN-PAUL II, *L'unité des chrétiens*. Lettre encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement oecuménique, Montréal, MédiaPaul, 1995, pp. 109-110.

142 LEGRAND, Hervé-Marie, « Inverser Babel, mission de l'Église... », p. 343.

143 ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un concile...*, p. 228.

synodales, j'ai eu l'impression, [...] qu'il existait un problème de communication entre Rome et ses ramifications à travers les continents. [...]. Toujours est-il que les évêques se plaignaient d'une sorte d'hermétisme dans les relations mutuelles. L'on en vint à souhaiter une pratique de la collégialité épiscopale plus vraie, tout en maintenant la singularité du charisme papal. Depuis lors, doit-on noter, nous sommes inondés de papiers de tous genres, malgré l'inflation¹⁴⁴.

Ce constat quelque peu amer d'un évêque africain montre jusqu'à quel point les relations d'inclusion entre le Saint-Siège et les Églises locales d'Afrique bloquent plusieurs initiatives. Car le Saint-Siège, fort de sa primauté, contrôle et dicte tout à ces jeunes Églises qui n'ont d'autre choix que d'accepter le *diktat* romain. Sans mettre en question ce rôle, du reste, multiséculaire, il s'agit de constater combien les jeunes Églises d'Afrique sont conditionnées voire limitées dans leur vitalité intrinsèque. Le plan pastoral ressent actuellement les effets d'une telle ecclésiologie :

Les évêques doivent chaque année donner un aperçu général sur l'état du diocèse : la progression du christianisme, le personnel religieux, les paroisses, les séminaires, les noviciats, l'action oecuménique, l'action catholique, les communications sociales, la liturgie. Un rapport quinquennal plus précis est prévu. Bref, toute l'activité pastorale doit y passer. Et c'est une bonne chose que les instances romaines aient une idée assez claire des Églises locales, de sorte qu'il y ait une sorte de « sympathie » vis-à-vis de la cause de l'Évangile assumée par toute l'Église. J'ai même été étonné de savoir que ces comptes rendus étaient lus; qu'on répondait même en attirant l'attention sur tel ou tel fait; qu'il y aurait peut-être à redresser un peu plus ici, à insister un peu plus là. Certaines inquiétudes venant de notre part restaient tout de même sans écho ou étaient connotées d'une mise en garde¹⁴⁵.

À ce sujet, parmi les suggestions des évêques africains et malgaches, les cas de l'ordination des hommes mariés et l'accueil des fidèles mariés coutumièrement aux sacrements de pénitence et de l'Eucharistie étaient les plus visés. Et pourtant, à l'époque, ces deux cas faisaient énormément problème au plan pastoral en Afrique subsaharienne. En posant cette double difficulté auprès du Saint-Siège, les évêques africains désiraient recevoir des considérations et non des recommandations précises, car ce sont eux qui sont confrontés aux incompréhensions de leurs fidèles sur le terrain.

De même, au plan financier, plusieurs évêques africains vivent dans l'attentisme effréné parce que, sans l'appui du Saint-Siège, ils ne peuvent rien. La situation devient d'autant plus difficile que les évêques africains dépendent de la Congrégation de la Propagande ou des organismes catholiques de certains pays occidentaux.

144 N'DAYEN, Joachim (Mgr), « Rapports des Églises locales avec Rome et le rôle de la Conférence des évêques d'Afrique noire », dans *Concilium*, 126 (1977), p. 80.

145 N'DAYEN, Joachim (Mgr), « Rapports des Églises locales avec Rome ... », p. 81.

Il convient pourtant de souligner le rôle efficace que plusieurs organismes catholiques jouent auprès de diocèses africains pour pallier à cette politique de gestion. L'important est de noter que les relations entre le Saint-Siège et les Églises locales sont toujours des rapports d'inclusion. Elles peuvent devenir des rapports d'exclusion lorsque les évêques prennent des initiatives qui déplaisent au Saint-Siège.

Tout cela nous permet de souligner combien il est urgent que la situation des Églises locales soit reconsidérée car il est à déplorer que l'on puisse désigner un évêque en dehors du clergé local, spécialement le clergé séculier, en privilégiant un candidat dit neutre. Comme le dit encore la cardinal Malula : « Evêques africains, pouvons-nous dans notre conscience profonde devant Dieu nous dire satisfaits de notre conception et de notre pratique de la mission historique qui nous est dévolue en ce moment où se fonde et prend forme pour l'avenir l'Église africaine noire¹⁴⁶? » En Afrique, les fidèles ont besoin des évêques à la fois authentiques, prophètes, pasteurs et conscients de leurs lourdes responsabilités, pour parler comme Julien Penoukou¹⁴⁷.

La question est d'autant fondamentale pour les Églises d'Afrique que l'on se demande comment s'en sortir à ce début de siècle. Néanmoins, l'important est de ne pas se complaire dans la situation chronique de précarité mais prendre conscience de leur contribution au patrimoine de l'Église universelle. Sinon, elles risqueraient d'être considérées éternellement comme des intruses dans cette Église que Jésus a voulue sans frontières de race, de langues et de cultures. C'est cela, comprendre que l'Afrique peut devenir missionnaire au même titre que les autres continents. « Si la foi, les sacrements, le ministère épiscopal ne sont point des faveurs octroyées par l'Occident, mais le don généreux de Dieu en Jésus-Christ, il faut enfin commencer à nous traiter en Églises majeures¹⁴⁸. »

Au plan pastoral, chaque Église locale connaît des besoins et des nécessités spécifiques; ce qui, inévitablement la différencie d'une autre Église locale, même si elles appartiennent à la même province ecclésiastique ou encore au même pays. Cependant il faudra prendre en compte les incidences des décisions locales sur les Églises locales environnantes. À titre d'exemples : l'achat des véhicules pour la visite des villages, la rémunération des prêtres, le mariage religieux

¹⁴⁶ MALULA, Joseph-Albert (card.), *L'Évêque africain aujourd'hui et demain...*, p. 16.

¹⁴⁷ PENOUKOU, Julien-Éfoé, « Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions »... , pp. 198-203.

¹⁴⁸ HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle...*, p. 32.

sans la présence du prêtre, l'onction des malades dans telle ou telle condition, etc. Toutes ces questions n'ont strictement rien à voir avec le Saint-Siège, sauf éventuellement dans les Églises locales d'une même province ou d'un même pays. Que faire si beaucoup de gens meurent sans avoir accès au sacrement des malades? Quelle attitude adopter vis-à-vis de nombreux mariages sans la présence du prêtre? Comment procéder afin que chaque prêtre ait le strict minimum pour vaquer librement à son ministère?

En clair, l'Église locale, comme toute l'Église, est elle-même la pure initiative de Dieu qui donne la grâce et sa Parole aux hommes et suscite leur libre réponse dans des situations socioculturelles nettement différentes.

Conclusion

En regard des réflexions précédentes, nous avons découvert que le dessein de Dieu est que tous les peuples puissent connaître son plan d'amour. Ce qui, avec la venue de son Fils Jésus sur terre prend un relief beaucoup plus profond. Car désormais il sera la référence absolue ou encore la médiation nécessaire pour rencontrer son Père. Dans cette perspective, un groupe des nouveaux baptisés ayant une organisation locale constituent une Église [LG, 9]. Cette dimension universelle de l'Église n'occulte en rien la spécificité d'une Église locale.

Dans ce sens, l'adhésion et la croyance au Christ deviennent les deux éléments fondateurs d'une Église locale pour justifier sa catholicité [LG, 26]. En effet, cette Église du Christ comprise comme nouveau peuple de Dieu symbolise également la présence du Seigneur. En tant qu'« une portion du peuple de Dieu [...], une telle Église locale forme une unité complète en soi, si elle est rassemblée autour de l'évêque et de ses autres ministres grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie. [...] Universel et particulier non seulement coexistent mais se compénètrent et existent l'un par l'autre¹⁴⁹. » Jérôme Hamer s'exprime dans le même sens pour montrer comment il existe une compénétration entre l'universalité et la particularité d'une Église. En fait, on ne peut vivre le mystère de l'Église universelle qu'à l'échelle locale¹⁵⁰.

Qu'il s'agisse des Églises de Corinthe, de Thessalonique, d'Éphèse, de Philippes, de Rome, de Galaties, de Colosses, toutes ces Églises actualisent, pour ainsi dire, le même projet

¹⁴⁹ BOUCHARD, Jean-Claude (Mgr), « La mise en pratique du concile », dans *Spiritus*, 102 (1986), pp. 96-97.

¹⁵⁰ HAMER, Jérôme, « Vivre le mystère de l'Église dans la communauté locale », dans *DC*, 1555 (1970), pp. 80-81.

de Dieu à travers l'humanité. Car elles renferment les nombreux baptisés quel que soit leur lieu d'implantation :

L'Église locale apparaît dans une nouvelle lumière au moment où la notion d'Église trouve une profondeur qui ne sera plus dépassée. On la sait maintenant dans l'étreinte d'un « mystère » (*mysterion*) qui la transcende (puisqu'il a son origine en un projet divin et éternel) et la fait être dans le « seul homme nouveau » (2, 15, *anthrôpos*). En celui-ci juifs et païens, ciel et terre, éternité et temps, *initium* et histoire, communient, dans l'Esprit (1, 13; 4, 4.30)¹⁵¹.

Toutefois, il convient d'observer que l'Église de Corinthe est différente de celle d'Éphèse, de Philippes, de Rome ou de Colosses. Et pourtant, toutes ces Églises renvoient à une même réalité. Néanmoins leur différence est de surface dans la mesure où elles sont fondées sur la pierre angulaire : Jésus-Christ. Dans le même temps, elles se distinguent les unes des autres à partir de réalités socioculturelles qui, non seulement les entourent mais également les façonnent profondément. Dans cette perspective, il existe des Églises tout en restant fondamentalement la même et l'unique Église de Jésus-Christ :

Il en résulte que la « différence », selon laquelle l'Église locale de Corinthe se distingue de celle de Pergame, l'Église de Rennes de celle de Vancouver, l'Église de Ougadougou de celle de Venise, apparaît sous un nouveau jour. Elles sont *des* Églises différentes. Mais elles le sont pour être la réalisation du projet de Dieu : que toute la diversité et la diaprure de l'humain soient, dans l'Esprit du Christ, « récapitulées » en une infrangible unité, celle que la lettre aux Éphésiens nomme l'Église. Elles sont *les* Églises et elles sont l'Église. Non pas des parties d'Église dont la somme serait l'Église; mais *des* Églises, chacune vraiment Église ensermée dans l'étreinte de l'Église. *Des* Églises différentes mais non pas autres¹⁵².

L'apostolicité des diverses Églises est partie de Jérusalem jusqu'à la fondation des nouvelles Églises de sorte que toutes les Églises sont rattachées les unes aux autres.

Dans ce sens, il est temps de réveiller les Églises d'Afrique, sans oublier les théologiens africains, car ces Églises sont à la fois historiquement et théologiquement identiques à cause de la foi et de la prédication des Apôtres, mais aussi parce qu'elles représentent la même réalité : Jésus-Christ. En se réconciliant l'humanité, Dieu a voulu supprimer les barrières de cultures, de langues, de races et donc, tout éloignement entre Lui et le genre humain. Voilà qui fonde la communion entre toutes les Églises locales¹⁵³.

Certes le rôle du siège pétrinien ou apostolique est précisément de garantir l'unité et la communion entre ces différentes Églises-soeurs et non pour s'imposer. Il cherchera à

151 TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale...*, p. 89.

152 TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale...*, p. 89.

153 TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale...*, p. 92.

favoriser la reconnaissance mutuelle afin de former une humanité nouvelle. Ici plus que jamais la communion s'origine dans l'Eucharistie où toutes les Églises locales forment davantage le Corps du Christ. Car tous ceux et celles qui adhèrent à l'Évangile entrent directement dans la réalité même qu'est le Christ.

Toute mission appelle inévitablement qu'il faille prendre en compte les réalités spécifiques de chaque Église locale. C'est ainsi que l'on parle de la contextualisation et de l'inculturation dans les réflexions missiologiques. À vrai dire, le problème essentiel est sans doute que chaque Église locale sache gérer à la fois son identité spécifique et sa communion avec les autres Églises locales. Tâche à la fois ardue et immense, sans doute, dans la mesure où chaque Église locale visera ce qui l'unit à d'autres plutôt que ce qui la différencie de manière tout à fait superfétatoire :

Pour la tradition catholique, selon l'ecclésiologie remise en lumière au II^e concile du Vatican, la texture de l'Église est faite de cette *koinônia* mutuelle, dans l'espace et le temps, dont la communion avec l'Église de Rome est garantie et signe. La vocation de l'Église de Rome, en effet, doit être comprise dans cette perspective. Car à quoi servirait-il aux Églises d'être toutes en *communio* avec Rome si elles demeuraient étanches les unes aux autres, enfermées chacune dans sa différence, selon l'affreux schéma trouvé dans un livre pour enfants qui voit l'Église comme un grand soleil rayonnant à partir de Rome, les rayons n'étant que convergents¹⁵⁴?

On aura constaté que l'Église locale vit en communion avec l'Église locale de Rome comme centre d'unité de toutes les Églises locales et non comme une Église qui lui dicte tout ce qu'elle doit réaliser sur le terrain. Car toutes les Églises locales se valent dans la mesure où elles célèbrent l'Eucharistie qui en est le fondement essentiel¹⁵⁵. De cette façon, tout esprit de domination et même de prestige qui a caractérisé l'entreprise missionnaire, par exemple, reflète plutôt la mentalité du temps voire de l'époque et non la doctrine du Christ. Bref, c'est le même Esprit qui meut chaque Église locale. Dans cette perspective issue de Vatican II, nous pouvons affirmer qu'il se dégage finalement la double notion de subsidiarité¹⁵⁶ et de réciprocité entre les diverses Églises locales.

¹⁵⁴ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale...*, p. 92.

¹⁵⁵ RATZINGER, Joseph (card.), *Appelés à la communion...*, p. 65. On lira aussi HAMER, Jérôme, « Vivre le mystère de l'Église dans la communauté locale... », p. 80.

¹⁵⁶ TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église locale...*, p. 361-363..

Conclusion générale

Notre intention, en commençant cette thèse, était de tenter de mieux comprendre la situation sociale et ecclésiale du diocèse d'Idiofa. Nous faisons l'hypothèse que ce diocèse représentait l'émergence d'une Église locale en Afrique subsaharienne, et que la réalisation de cette émergence, c'est-à-dire l'accès à un statut d'autonomie, supposait des transformations importantes des pratiques habituelles, notamment en ce qui concerne les conditions du travail apostolique. Nous parlions déjà de la nécessité d'une triple autonomie : apostolique, décisionnelle et financière. Il nous a semblé original d'aborder globalement le problème de l'autonomie d'une Église locale en considérant à la fois ces trois dimensions de l'autonomie, alors que la plupart des chercheurs les traitent de façon isolée, ce qui ne leur permet pas de mettre en relief les causes profondes de l'assistentialisme. Pour notre part, nous avons voulu ne jamais perdre de vue ces causes profondes, même si elles restent le plus souvent implicites dans les décisions politiques ou pastorales qui sont prises. C'est leur considération, d'ailleurs, qui nous a poussé à proposer des déplacements urgents au plan de l'organisation locale du diocèse, de façon à prendre en considération toutes les compétences et les ressources disponibles, à la fois humaines et matérielles.

Notre recherche nous a amené à retracer les origines modernes du diocèse d'Idiofa, à travers le rappel plus général de l'histoire de la colonisation du Congo-Zaïre et celle, plus générale encore, des dimensions chrétiennes en Afrique. Cela nous a conduit, dans une première partie, à raconter, en quelque sorte, comment on y est passé de la conquête de la gentilité au développement d'une Église particulière, ce qu'on pourrait appeler la *plantatio ecclesiae*, puis, dans un deuxième temps, à tenter de mieux saisir les conditions ecclésiologiques de cette autonomie naissante, ne demandant qu'à grandir, d'un christianisme africain vivant.

Dans la première partie, nous avons particulièrement insisté sur la politique religieuse du roi Léopold II, aux lendemains de la Conférence de Berlin. Cette politique a assuré la prévalence de la Belgique au Congo et, du même coup, celle des catholiques sur les autres confessions chrétiennes. Plus tard, en acquérant son indépendance, le Congo-Zaïre deviendra un terrain de convoitise pour les puissances occidentales, et les effets des ambiguïtés des politiques missionnaires antérieures en seront exaspérés. La crise congolaise, dès lors, forcera à des prises de consciences nouvelles et l'Église du Congo, Église locale consciente de ses richesses culturelles mais fidèle à Rome, commencera à marcher vers son autonomie. Si la conquête chrétienne de la gentilité congolaise s'est d'abord faite dans la violence physique et morale, à

bien des égards, la construction de cette autonomie, celle de la maturité d'une Église locale, requiert désormais d'autres prises de consciences, tant internes qu'externes.

Des difficultés majeures ont marqué notre parcours. Des difficultés matérielles d'abord. Le manque d'écrits portant sur le diocèse d'Idiofa y figure en premier lieu, manque d'autant plus ressenti que tous les documents écrits concernant l'histoire de l'évangélisation sont l'œuvre des Européens. Il faut tenir compte aussi des contraintes de temps et de situation matérielle propres à notre statut d'étudiant. D'autres difficultés tiennent à l'objet même de notre recherche : le nombre restreint des personnes interviewées, le silence et l'hésitation de certains missionnaires à se prononcer sur leur participation à la vie du diocèse, la difficulté à réveiller leur souvenir tout en respectant leur fidélité et leur interprétation, ont également créé des difficultés non négligeables. La grande réserve ou la crainte des religieuses européennes à se prononcer sur la vie du diocèse nous a empêché d'enrichir notre recherche dans certains secteurs. En plus, nous n'avons pas pu interroger de laïcs, voulant éviter l'interférence de tensions et de points de vues ethnocentristes dans notre recherche.

Cette recherche doctorale constitue le premier travail scientifique sur le diocèse d'Idiofa.

* * *

Dans un premier temps, nous avons découvert combien l'arrivée des premiers Européens en Afrique subsaharienne n'a pas été innocente dans la mesure où, fils de leur époque, ils désiraient libérer les Noirs de la servitude du péché mais où, en même temps, toujours fils de leur époque et de leur culture, ils les ont abordés avec plein de préjugés. Par le concours des circonstances, ils ont combattu les esclavagistes, mais leur projet d'évangélisation a aussi épousé celui de la colonisation et de l'affirmation de la suprématie européenne. La connivence entre missionnaires et colons n'a pas toujours honoré la cause de l'Évangile. Malgré l'enthousiasme de nombreux missionnaires, le racisme anti-noir et le mépris des cultures autochtones ne les ont pas épargnés.

Après avoir mené cette réflexion sur les missions, nous estimons que la fin de l'épopée missionnaire en Afrique subsaharienne ouvre des perspectives nouvelles. Autonomie et catholicité peuvent s'articuler, tout comme le local, dans le respect même de son histoire singulière, peut s'articuler à l'universel. Tout compte fait, l'objectif de la *plantatio ecclesiae* n'est-il pas l'instauration d'une Église autochtone capable de se gouverner elle-même et de vivre sans être constamment dans le besoin de recourir à l'étranger?

Une telle démarche nous a poussé à recourir tant à la missiologie qu'à l'ecclésiologie et à l'étude de la gestion financière. Ce qui nous rappelle combien une Église locale a besoin de toutes ses ressources pour se prendre en main. De toute façon, avec la diminution contemporaine du nombre des missionnaires occidentaux, en effet, et surtout avec l'essoufflement des vieilles Églises en Occident, les aumônes se feront de plus en plus rares pour aider les Églises du Tiers-Monde, en Afrique comme ailleurs. Dès lors, non seulement la nouvelle évangélisation dépendra, en grande partie, des Africains eux-mêmes, mais également de la nouvelle ecclésiologie qu'ils sont appelés à implanter dans leurs Églises locales.

Certes, la conjoncture internationale conditionne la viabilité des autonomies africaines, celle des Églises et celle des États. Elle le fait d'abord sur le plan financier. Le cas du Congo-Zaïre est particulièrement éloquent. Bien que ce pays représente une sorte de « scandale géologique » à cause de la variété et de la richesse de ses ressources naturelles, la population y est très pauvre et les Églises sont toujours mineures. Le plus souvent, les programmes d'ajustement structurel permettent aux Occidentaux de mieux contrôler les Africains au lieu de les aider à juguler leurs difficultés financières. L'aide au développement et la coopération internationale contribuent à développer le sous-développement plutôt qu'à réduire l'endettement et la misère. Les Occidentaux, à travers les institutions issues de Bretton-Woods, obligent les pays comme le Congo-Zaïre à des médecines parfois pires que les maux dont on prétend qu'ils souffrent, engendrant des écarts de plus en plus grands entre le Nord et le Sud. Il est évidemment urgent, dans un tel contexte, que les Églises locales d'Afrique, à l'instar de tous les Africains mais aussi en tant que « sel de la terre » africaine, trouvent des solutions locales à leurs difficultés financières.

En acceptant de voir diminuer l'aide matérielle de l'étranger, une Église locale évitera d'être éternellement une assistée sociale. Mais elle pourra éviter aussi les ambiguïtés structurelles de cette aide, notamment la déresponsabilisation qu'elle entraîne. La dépendance chronique, en effet, aliène au lieu d'encourager les initiatives d'autosuffisance locales. Elle entraîne l'indignité. Une Église locale, comme toute l'Église, devrait se fier au Christ plutôt que sur ses avoirs en banque.

Cela n'implique en rien la rupture avec les Églises-soeurs d'Occident, ni la fin de la coopération avec les instituts missionnaires. Une telle solidarité traduit, au contraire, la communion universelle entre les Églises locales. Mais cette communion et cette solidarité, il ne faut pas non plus l'oublier, exigent la plus grande transparence dans la gestion des ressources matérielles et financières en même temps qu'un souci pastoral à toute épreuve.

Beaucoup de difficultés restent à surmonter pour voir comment en réaliser l'idéal. Il faut combattre l'afro-pessimisme, le mépris et le racisme; il faut dénoncer le mimétisme du colonisateur et la mollesse pastorale des autochtones, tout comme l'infantilisme économique; il faut prendre conscience que l'appropriation du christianisme dans le respect des valeurs africaines ne va pas de soi. En fait, il faut dépasser l'héritage colonial et missionnaire pour prendre le risque d'un autre modèle de christianisme, capable de s'inculturer dans les valeurs africaines, fort de son autonomie en tant qu'Église locale, Église-famille en communion et en solidarité avec les Églises locales d'ailleurs. Les efforts assidus des agents apostoliques doivent aller dans le même sens.

Pour ce faire, il faudra bien discerner les vocations sacerdotales afin que les futurs prêtres soient à la hauteur des attentes du peuple de Dieu. Les responsables devront développer le concept même de l'Église-famille afin de réduire les tensions ethniques. Il faudra que tous, religieux et séculiers, collaborent à la réalisation de l'Église locale et évitent d'être de simples courroies de transmission de l'influence occidentale. Bref, il faudra que les Africains se mettent eux-mêmes à la critique de leurs propres pratiques. Par ailleurs, c'est en créant un climat de confiance dans le presbyterium que chaque évêque peut favoriser la gestion participative dans son diocèse. La transparence, notamment dans la gestion financière, est évidemment une condition essentielle de ce climat. Mais il implique aussi une attention soutenue au choix et à la formation des futurs prêtres, à la diversité de leurs ministères, ainsi qu'à leurs conditions de vie, y compris leur juste rémunération. La franche collaboration entre le clergé et le laïcat, la mise en place des dispositions canoniques en vigueur sont vivement souhaitées à cet effet. Le vide en matière de directives et d'orientations pastorales risque de conduire à un laisser-aller indigne.

De ce point de vue, il faut mesurer l'écart entre les instructions du Saint-Siège et les pratiques des jeunes Églises, spécialement en Afrique subsaharienne. La fin de l'épopée missionnaire requiert une prise de conscience aiguë de ces écarts, notamment en ce qui concerne la conception même du rôle du missionnaire et de ses rapports avec le clergé autochtone.

Parmi les éléments qui retiennent notre attention au diocèse d'Idiofa, comme dans le reste de l'Afrique subsaharienne, les tensions ethniques constituent un obstacle majeur à un travail concerté et efficace. Le jeu des exclusions encourage inévitablement le favoritisme et, donc, alimente la méfiance dans le presbyterium. Le savoir, le pouvoir et l'avoir sont des éléments de division interne du clergé. Tout cela rend plus urgentes encore les mesures à prendre en vue d'un meilleur recrutement des candidats au presbytérat, dans l'éveil socio-religieux et socio-politique et la nécessité d'inculturer la foi, et tenant compte de l'évolution constante des

mentalités comme des méthodes pastorales. De ce point de vue, le dynamisme de chaque évêque demeure foncièrement au centre des décisions, bonnes et mauvaises.

En clair, l'émergence d'une Église locale est possible au diocèse d'Idiofa. Elle suppose cependant la mise en place des organes de participation exigés ou proposés par le droit canon en vigueur. Pour cela, elle suppose également la franche collaboration entre l'évêque et tout son presbyterium, le travail concerté entre le clergé et le laïc, dans la mise ensemble des compétences de tous. Une telle participation diocésaine passe inéluctablement par le sens affiné de l'autorité dans l'Église, pour la promotion d'un pouvoir diaconal qui sert à promouvoir la charité et non pour les honneurs mondains. Une Église locale, en effet, se définit en référence à son évêque, et non pas à son emplacement géographique. C'est sur cette base en tous cas que nous avons distingué les expressions « Église locale » et « Église particulière », pour tenter d'y voir clair. Et c'est à cause de cela aussi que l'Église locale ne peut être que l'oeuvre de ceux qui la composent.

En dernière analyse, tout ceci met en évidence l'urgence de doter les Églises locales d'Afrique d'un code de droit canon qui prend en compte leurs préoccupations pastorales et les réalités spécifiques de l'Afrique. Sinon, ces jeunes Églises demeureront éternellement des enfants à allaiter malgré leur âge avancé, compte tenu du fait qu'elles ont déjà célébré le premier centenaire de la première évangélisation.

* * *

Nous voudrions indiquer succinctement quelques propositions aux Églises locales, lesquelles étant susceptibles de leur permettre de mieux se réaliser en évitant la trop grande influence de l'Occident et sans paraître éternellement comme de simples succursales d'une organisation internationale.

1. Organiser la formation des futurs prêtres en articulant les besoins de l'Église universelle et leurs problèmes propres. Pour cela, il faut bien discerner les vocations tout en faisant une sélection non fantaisiste des candidats au presbytérat, de même que pourvoir adéquatement à la formation des formateurs.
2. Sensibiliser les Africains à la situation réelle des Églises locales afin qu'ils apportent leur contribution matérielle. Pour cela, il faut approfondir les concepts de fraternité et de solidarité entre les Églises locales, de même que de mettre en place des structures socio-économiques propres à l'Afrique. Pour éviter toute dépendance permanente, chaque Église locale devrait se

doter d'un comité de finances et travailler à convaincre les Oeuvres pontificales de ne plus imposer de projets sans les avoir préalablement consultés. Il serait pertinent également de créer un Fonds de Solidarité Africain [FSA] en partant des versements de chaque diocèse africain ou de chaque Conférence épiscopale nationale, compte tenu du nombre de chrétiens. L'aide financière extérieure ne devrait être sollicitée que dans les situations extrêmes.

3. De façon à réduire l'influence des missionnaires occidentaux, il faut planifier l'échange missionnaire entre les Églises locales d'Afrique elles-mêmes. Les prêtres diocésains devront aussi prendre conscience de leur lourde responsabilité face à l'avenir de leur diocèse, ce qui pourra les aider, au besoin, à revigorer leur incardination et leur appartenance à un même presbyterium. Le respect des mandats évitera le cumul des fonctions dans un diocèse et le risque de s'installer à tel ou tel poste de l'Église de façon non contrôlée.
4. Envisager la rédaction d'un code de droit canon qui soit propre au contexte africain et aux Églises locales d'Afrique. Cela permettrait de nommer des prêtres aux diverses fonctions de l'Église en tenant compte de leur compétence, de leur intégrité morale et de leur dynamisme pastoral plutôt qu'en considérant leur appartenance géopolitique ou leur vie spirituelle.
5. Favoriser l'éclosion d'un laïcat plus responsable dans les Églises locales d'Afrique et soutenir une franche collaboration avec les femmes dans les échelons de la structure ecclésiale. Il faut aussi repenser l'insertion des animateurs pastoraux dans la vision globale des diocèses.

Au diocèse d'Idiofa, il conviendra de porter une attention particulière aux Frères de la Société de Marie Immaculée de Mangaï 1 parce qu'ils auront à contribuer à l'avenir du diocèse. Quant aux soeurs diocésaines [Marie au Kwango], elles méritent d'obtenir une province autonome par rapport à leurs consœurs de Kikwit afin de s'occuper de la condition féminine au diocèse d'Idiofa. Sinon le danger existe de retrouver les conflits qui ont marqué les relations entre le clergé séculier et les missionnaires.

De plus le diocèse d'Idiofa devra encourager les écrits sur chaque paroisse afin de conserver la mémoire des premières années de l'évangélisation.

Bibliographie générale

I. Documents Ecclésiiaux

1. Documents magistraux

**Acta et documenta concilio oecumenico vaticano II apparando. Séries I. Volumen III. Consilia et vota Episcoporum ac praelatorum. Pars V : Africa*, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1960, 203-205p.

**Acta et documenta concilio oecumenico vaticano II apparando. Séries I. (Antepreparatoria). Indices*, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1961, 415p.

**Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II. Volumen II. Periodus secunda. Pars VI. Congregationes generales 74-79. Sessio publica III*, Rome, Typis polyglottis vaticanis, 1973, 978p.

Ad Gentes. Décret sur l'Activité missionnaire de l'Église.

Anuario pontificio per l'anno 1969, Città del Vaticano, Tipographia poliglotta, 1969, 1836p.

Anuario pontificio per l'anno 1970, Città del Vaticano, Tipographia poliglotta, 1970, 1828p.

Anuario pontificio per l'anno 1971, Città del Vaticano, Tipographia poliglotta, 1971, 1840p.

Anuario pontificio per l'anno 1978, Città de Vaticano, Libreria vaticana, 1978, 1999p.

Apostolicam Actuositatem. Décret sur l'Apostolat des Laïcs.

BENOÎT XV, « Maximum illud ». Lettre encyclique, dans *DC*. 47 (1919), Rome, pp. 802-807.

**Catéchisme de l'Église Catholique*, Libreria Editrice Vaticana, 1993, 676p.

Code de Droit Canonique, Paris, Centurion-Cerf-Tardy, 1984, 363p.

Collectanae Sacrae Congregationis de Propaganda fide, Rome, 1907.

*Congrégation pour l'éducation catholique pour les séminaires et les institutions d'enseignement, *Directives pour la préparation des éducateurs de séminaires*, dans *L'Osservatore Romano* 3 (1994), pp. 2-8.

**Congrégation de la Propagation de la foi* (Collectanae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide), Rome, 1907, 1, n. 135.

Congrégation pour l'évangélisation des peuples, « Instruction sur quelques principes et règles relatifs aux rapports entre les Ordinaires des lieux et les instituts missionnaires dans les territoires de mission », dans *D.C.* 1538 (1969), pp. 361-364.

_____, « La situation en Afrique et à Madagascar. Quelques aspects et observations ». Conférence du cardinal Joseph Tomko, dans *L'Osservatore Romano*, 17 (1994), pp. 25-30.

Congrégation pour la Doctrine de la foi, « La primauté du successeur de Pierre ». Lettre au cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la dans *DC*. 2152 (1997), pp. 58-59.

*« Contribution à la paix à Jérusalem ». Communiqué final du Symposium sur Jérusalem, dans *DC*. 2193 (1998), pp. 1023-1024.

*Conseil pontifical pour la culture, « Église et culture », dans *DC*. 1635 (1973), pp. 632-640.

_____, « Évangile et cultures », dans *DC*. 1928 (1986), pp. 1043-1052.

*_____, « Pour une pastorale de la culture », dans *DC*. 2207 (1999), pp. 606-627.

Cor Unum. Conseil pontifical, « La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire ». Document du Conseil pontifical « Cor Unum », dans *DC*. 2148 (1996), pp. 958-987.

*Église catholique, *Catéchisme de Léon XIII : les principaux enseignements de Léon XIII*, Paris, Rondelet, 1901.

*Église catholique. Pape (1922-1939 : Pie XI), *L'Action catholique*, Paris, Maison de la bonne presse, 1934.

Gaudium et Spes. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps.

JEAN-PAUL II, « Catechesi tradendae ». Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, dans *DC*. 1773 (1979), pp. 901-922.

Gravissimum educationis. Déclaration sur l'éducation chrétienne.

* _____, « Allocution à la Cathédrale de Kinshasa », dans *DC*. 1787 (1980), pp. 501-503.

* _____, « Rencontre avec les Évêques durant son voyage au Zaïre », dans *DC*. 1787 (1980), pp. 504-507.

_____, « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine. Discours à la 19e assemblée plénière du CELAM », dans *DC*. 1850 (1983), pp. 435-438.

* _____, « Slavorum Apostoli ». Lettre encyclique, dans *DC*. 1893 (1985), pp. 367-369.

* _____, « Un temps nouveau de la culture humaine ». Allocution au conseil pontifical pour la culture, dans *DC*. 68 (1986), pp. 190-191.

_____, « Discours aux Évêques du Zaïre. Visite "ad limina" du 23 avril 1988 », dans *DC*. 1965 (1988), pp. 651- 653.

* _____, *Christifideles laïci sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*. Exhortation Apostolique post-synodale, Kinshasa, éd. Saint Paul-Afrique, 1989, 78p.

_____, « Redemptoris Missio ». Lettre Encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, dans *DC*. 2022 (1991), pp.152-191.

_____, *Pasteurs selon mon coeur*. Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, Montréal, éd. Paulines, 1992, 229p.

* _____, « Homélie à l'ouverture des travaux de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique, Rome le 10 avril 1994 », dans *L'Osservatore Romano*, 15 (2310), (1994), p.1.

_____, *L'unité des chrétiens*. Lettre encyclique *Ut unum sint* sur l'engagement oecuménique, Montréal, Médiaspaul, 1995, 120p.

_____, *Ecclesia in Africa*. Exhortation Apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2 000, Kinshasa, Médiaspaul, 1995, 157p.

* _____, « La communion avec l'évêque de Rome est la garantie de la vérité de l'Évangile reçu et transmis ». Message à tous les catholiques de Chine, dans *DC*. 2152 (1997), pp. 62-64.

* _____, « Apostolos suos. Lettre apostolique en forme de Motu proprio sur la nature théologique et juridique des Conférences des évêques », dans *DC*. 2188 (1998), pp. 751-759.

* _____, « La mission du prêtre au seuil du troisième millénaire chrétien ». Message aux participants à la IIIe Rencontre internationale des prêtres à Mexico [du 7 au 12 juillet 1998], dans *DC*. 2188 (1998), pp. 759-761.

_____, « Fides et Ratio ». Lettre encyclique sur les rapports entre la Foi et la Raison, dans *DC*. 2191 (1998), pp. 901-942.

- * _____, « Aidez l'évêque de Rome dans sa réflexion sur son ministère d'unité ». discours aux Patriarches des Églises orientales catholiques, dans *DC*. 2192 (1998), pp. 951-953.
- * _____, « Le Christ attend les Malgaches et leur montre le chemin de la vie », dans *DC*. 2192 (1998), pp. 961-964.
- _____, « La mission spirituelle particulière de la Ville de Rome », dans *L'Osservatore romano*, 26 (1998), pp. 1 et 12.
- _____, « Il est urgent d'annuler la dette ». Audience aux membres du groupe « Jubilee 2000 Debt Campaign », dans *L'Osservatore romano*, 40 (octobre 1999), pp. 8-9.
- JEAN XXIII, *Princeps pastorum*. Lettre encyclique, 28 novembre 1959, 72p.
- * _____, « Ecclesia Christi, lumen gentium ». Message au monde entier un mois avant l'ouverture du Concile Vatican II, le 11 septembre 1962, dans *DC*. 1385 (1962), pp. 1218-1222.
- * _____, *Pacem in terris*, Rome, 1968, 176p .
- _____, *Princeps pastorum* : texte et commentaire sous la direction du père A.Rétif, Col. Esprit et mission, Paris, Mame, 1964, pp. 20-147.
- *LÉON XIII, *Ad extremas Orientis*. Lettre encyclique, 24 juin 1893.
- Lumen Gentium*. Constitution dogmatique sur l'Église.
- OPM, *L'Église au Congo et au Rwanda-Urundi*, Bruxelles, IRCB, 1958, 107p.
- *PAUL VI, «Discours prononcé lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile Vatican II » dans *DC*. 1410 (1963), pp. 1346-1361.
- _____, *Ecclesiam suam*, Paris, Spes, 1964, 157p.
- _____, « Les oeuvres de jeunesse. Paroles de Sa Sainteté Paul VI », dans *DC*. 1418 (1964), pp. 249-250.
- _____, « Le Saint-Père stigmatise solennellement les crimes commis au Congo-Léopoldville », dans *DC*. 1444 (1965), pp. 518-522.
- _____, « Africae terrarum ». Message à l'Afrique, dans *DC*. 1505 (1967), pp. 1938-1955.
- * _____, *Populorum Progressio*. Lettre Encyclique sur le Développement des peuples, Coll.L'Église aux quatre vents, Montréal-Paris, Fides, 1967, 31p.
- _____, « Petrum et Paulum ». Exhortation apostolique sur Le XIXe centenaire du martyr de saint Pierre et de saint Paul, dans *DC*. 1490 (1967), pp. 481-488.
- _____, « La chaire de Saint Pierre ». Audience générale du 22 février 1967, dans *DC*. 1490 (1967), pp. 489-491.
- * _____, « Allocution au Secrétaire général du Conseil Oecuménique », dans *DC*. 1490 (1967), pp. 625-626.
- _____, « Le message de Pierre ». Homélie en la fête de saint Pierre et de saint Paul, dans *DC*. 1544 (1969), pp. 652-653.
- * _____, *Documents pontificaux de Paul VI*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 1967-1983.
- _____, « Allocution au Symposium des Évêques d'Afrique et de Madagascar à Kampala le 31 juillet 1969 », dans *DC*.1546 (1969), pp.763-765.
- _____, « La primauté du pape ». Déclaration du groupe du dialogue luthéro-catholique des États-Unis, dans *DC*. 1652 (1974), pp. 373-380
- _____, « Vicariae potestatis in urbe ». Constitution apostolique réformant le Vicariat de Rome, dans *DC*. 1713 (1977), pp. 101-104.

- _____, « Présentation de la Constitution apostolique sur le Vicariat de Rome », dans *DC*. 1713 (1977), pp. 104-105.
- _____, *Evangelii Nuntiandi*. Exhortation Apostolique post-synodale, Montréal, Éd. Paulines, 1993, 91p.
- PIE XI, « *Rerum Ecclesiae* ». (28 février 1926). Lettre encyclique, dans *Guide des missions catholiques*, T.I, (1936), pp. 19-28.
- PIE XII, *Summi Pontificatus*. Lettre encyclique sur la morale sans Dieu, (20 octobre 1939) Éd. Spes, 1939, 127p.
- * _____, *Actes de S.S. Pie XII : encycliques, Motu proprio, brefs, allocutions, Actes des Dicastères, etc.*, Paris, Maison de la bonne presse, 1949-1959.
- _____, « *Evangelii Praecones* ». Lettre encyclique, dans *DC*. 1098 (2 juin 1951), pp. 770-790.
- _____, « *Fidei donum* ». Lettre encyclique, dans *DC*. 1251, (21 avril 1957), pp. 582-596.
- Sacrée Congrégation de la Propagande, *Guide des missions catholiques*, T.1, Paris, Oeuvre Pontificale de la Propagation de la foi, 1936, 270p.
- Sacrosanctum Concilium*. Constitution sur la Liturgie.

2. Textes romains

- *AGAGIANIAM, Grégoire (card.), « Théologie et formation missionnaire », dans *Spiritus*, 37 (1969), pp. 327-332.
- *ETCHEGARAY, Roger, (card.), « Unité des chrétiens et primauté dans le service de la charité », dans *D.C.* 2211 (1999), pp. 1102-1105.
- *GANTIN, Bernardin (card.), « L'évangélisation aujourd'hui en Afrique », dans *D.C.* 73 (1976), pp. 284-289.
- *HUME, Basil, (card.), « Un dans le Christ : unité et diversité dans l'Église locale », dans *D.C.* 2211 (1999), pp. 842-848.
- *POUPARD, Paul (card), *Le pape*, Col. Que sais-je?, Paris, PUF, 1980, 128p.
- _____, « L'inculturation de la foi et l'évangélisation des cultures », dans *Prêtres Diocésains*, 1315 (1994), pp. 19-31.
- *RATZINGER, Joseph (card.), *Le nouveau peuple de Dieu*. (Trad. de l'allemand par Robert Givord et Hélène Bourbonbon), Paris, Aubier, 1971, 191p.
- * _____, *Appelés à la communion. Comprendre l'église aujourd'hui*. (Trad. de l'allemand par Bruno Guillaume), Paris, Fayard, 1993, 189p.
- _____, « La Primauté du Successeur de Pierre dans le mystère de l'Église ». Réflexions de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, dans *L'Osservatore romano*, 46 (2546) (1998), pp. 6-7.
- *VILLEBRANDS, (card.), « L'Église locale ». Intervention au Synode épiscopal, dans *DC*. 1555 (1970), pp. 83-84.
- *VILLOT, Jean (card.), « Message pontifical à la VI^e Assemblée de la "coopération internationale pour le développement socio-économique" », dans *DC*. 1657 (1974), p. 619.

3. Documents de l'épiscopat africain

- Actes de la IV^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo*, Congo-Léopoldville, Éd. du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961, 414p.
- Actes de la VII^e Assemblée Plénière des Évêques du Congo à Kinshasa*, du 16 au 24 juin 1967, Kinshasa, Éd. du Secrétariat Général, 1967.
- AGRÉ, Bernard (Mgr), *Lève-toi et marche*, Abidjan, Éd. Eau vive, 1996, 144p.
- BOUCHARD, Jean-Claude (Mgr), « La mise en pratique du Concile », dans *Spiritus*, 102 (1986), pp.87-100.
- * _____, « Questions sur le mariage, le baptême et les ministères ». Document de la conférence épiscopale du Tchad, dans *DC. 2017*», (1990), pp. 1067-1072.
- *CEC, « L'Église et les problèmes sociaux », Déclaration des évêques du Congo Belge et du Rwanda-Urundi, dans *DC. 1234* (1956), p. 1177.
- *CEZ, « Appel au redressement de la nation ». Déclaration des évêques du Zaïre, dans *Spiritus*, 73 (1978), pp. 428-435.
- _____, *Les Évêques du zaïre en visite "ad limina " 18-30 avril 1988. Problèmes pastoraux et échange de Discours*, Kinshasa, Éd. du secrétariat général, 1988, 111p.
- _____, *Dimension religieuse de l'éducation dans l'école catholique. Éléments de réflexion et de révision*, Kinshasa, Éd. de la Commission Épiscopale de l'Éducation Chrétienne, 1988, 64p.
- _____, « Le chrétien et le développement de la nation ». Exhortation pastorale des évêques du Zaïre, dans *DC. 1992* (1989), pp.885-913.
- _____, *Former en même temps les jeunes et les adultes. Avant-projet d'un Programme général de formation*, Kinshasa, éd. du secrétariat général, 1991, 62p.
- * _____, « Un effort supplémentaire pour sauver la nation », dans *DC. 22073* (1993), pp. 532-535.
- DE SOUZA, Isidore (Mgr), « Et si l'Afrique, à son tour, évangélisait l'Europe? », dans *Telema* , 3 (1978), pp. 13-25.
- * _____, « La difficile recherche d'un langage africain de la foi, quelques lignes directrices », dans *Spiritus*, 13 (1972), pp. 268-283.
- *GAPANGWA, Jérôme, « Obstacles à la justice et à la paix », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 65-68.
- KALILOMBE, Patrice (Mgr), « Situation de l'Église catholique en Afrique », dans *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses performances*, Paris, L'Harmattan (1977), pp. 49-74.
- * _____, « Communautés de base lieux de catéchèse », dans *Lumen Vitae*, 4, Vol.43 (1988), pp. 397-406.
- KANYAMACUMBI (Mgr), « Pour une réforme profonde des structures de l'Église afin d'être fidèle à l'évangile », dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Dixième Semaine Théologique de Kinshasa*, (1980), pp. 84-109.
- *KIRIMA, Nicodemus (Mgr), « Les problèmes financiers du prêtre ». Intervention faite le 11 octobre 1990 lors de la 17^e congrégation générale, dans *DC. 2016* (1990), p.1002.
- KOMBO, Ernest (Mgr), « L'engagement politique est une forme de charité », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, (1996), pp. 130-131.

- « Les causes de la crise économique ». Lettre pastorale de la Conférence épiscopale du Cameroun, dans *DC*. 2010 (1990), pp. 706-714.
- MALULA, Joseph -Albert (card), « Appel de Son Excellence Malula aux élites congolaises », dans *DC*. 1335, (1960), pp. 1103-1106.
- _____, « Culture africaine et message chrétien » dans GHEDDO, Pierre, *L'Église du Tiers-Monde*, Coll. L'Église en son temps, Paris, Centurion, 1965, pp. 259-267.
- _____, « Pour un développement authentiquement africain ». Allocution prononcée le 29 juin 1970 à Kinshasa, dans *DC*. 1570 (1970), pp. 823-924.
- _____, « L'Église à l'heure de l'africanité ». Conférence donnée à Kinshasa en 1973, dans TSHIBANGU, Tshishiku, (Mgr), *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, (1987), pp. 113-119 p.
- _____, *L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et méditations de 20 ans d'Épiscopat*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1979, 39p.
- _____, « Essai de profil des prêtres de l'an 2 000 ». Message du cardinal à son clergé, dans *DC*. 1641 (1988), pp. 452-473.
- _____, « Exprimer le mystère chrétien selon le génie africain », dans *DC*. 1965 (1988), pp. 649-650.
- MATONDO KWA NZAMBI, I.(Mgr), « Construire ensemble l'Église. Lettre pastorale sur Eglise locale et finances », dans *Spiritus* , 129, (1992), pp. 393-407.
- MAZOMBWE, Joseph (Mgr), « Conséquences humaines », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 142-143.
- « Message des évêques de l'Afrique équatoriale », dans *DC*. 1453, (1965), pp. 1410-1411.
- MONSENGWO PASINYA, Laurent, « Église et politique », dans *NRT*, 116 (1994), pp. 481-493.
- _____, « Inculturation du message à l'exemple du Zaïre », dans *Spiritus* , 74 (1979), pp. 93-104.
- N'DAYEN, Joachin (Mgr), « Rapports des Églises locales avec Rome et Rôle de la Conférence des Évêques d'Afrique Noire », dans *Concilium* , 126 (1977), pp. 79-87.
- N'SANDA, Dieudonné (Mgr), « Trois défis pour les prêtres ». Intervention lors de la 11^e congrégation générale à Rome, le 8 octobre 1990, dans *DC*. 2016 (1990), p.999.
- NTEDIKA, Konde, (Mgr), « L'Église particulière en Afrique. Statut ecclésiologique et conditions de surgissement », dans *Théologie africaine, bilan et perspectives*. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, pp. 161-170.
- NWEDO, Antoine (Mgr), « Message de la jeune Église d'Afrique », dans *Spiritus*, 5 (1960), pp. 409-416.
- RUZOKA, Paul (Mgr), « Les maux dont souffre l'Afrique », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 62-64.
- *SANON, A.T.(Mgr), « L'africanisation de la liturgie », dans *La Maison-Dieu*, 123 (1975), pp. 108-125.
- SANGU (Mgr), « L'évangélisation en Afrique. Rapport », dans *DC*. 1662 (1974), pp. 866-868.
- SARAH, Robert (Mgr), « Une mission pour l'église qui est en Afrique », dans *DC*. 2091 (1994), pp. 337-345.

- SCÉAM, « Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité ». Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au 4^e Symposium mondial, dans *D.C.* 1664 (1974), pp. 995-996.
- *TEISSIER, H. (Mgr), *La mission de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 241p.
- TSHIBANGU Tshishiku (Mgr), « Débat sur la "Théologie africaine?". Vers une théologie de couleur africaine? », dans *RCA*, 15, Vol.4 (1960), pp. 333-346.
- _____, « Problématique d'une pensée religieuse africaine », dans *RCA*, 3, Vol. 2, (1965), pp. 11-21.
- _____, « Mission et responsabilité des jeunes Églises », dans *Spiritus*, 39 (1969), pp. 449-465
- * _____, « Le christianisme et son avenir en Afrique », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, X, 30, (1976), (sous la direction d'Étienne Fouilloux), pp. 255-260
- * _____ « Réception et changement ou impact du christianisme en Afrique », dans *La contribution du christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979, (1979), pp. 146-149.
- _____, « Pour une pleine maturité chrétienne d'une jeune Église. Réflexion à partir du développement de l'Église africaine », dans *Concilium*, 164 (1981), pp. 101-109.
- _____, « 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, Saint-Paul Afrique, (1981), pp. 315-342.
- _____, « Les responsabilités des jeunes Églises et l'avenir des missions », dans *BTA*, 13-14, Vol.VII (1985), pp. 73-81.
- _____, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1987, 158p.
- _____, « Mission : tradition et modernité », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 17-37.
- *VANDAME (Mgr), « Problèmes économiques des jeunes Églises », dans *Les Évêques d'Afrique parlent (1969-1992)*. Documents pour le Synode africain, Paris, Centurion, (1992), p. 109.
- YAGO, Bernard (card.), « Rôle prophétique de l'Église », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 82-83.

4. Documents de l'épiscopat non-africain

- CERFAUX, L.(Mgr), *L'Évangile de saint Matthieu. Discours de Mission*, Col. Spiritualité biblique, Louvain, Desclée, 1956, 147p.
- DAGENS, Claude (Mgr), « L'Église, sacrement du Christ et communion dans les sociétés européennes », dans *NRT*, 119 (1997), pp. 161-171.
- DELACROIX, S. (Mgr), *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions des origines au XVe siècle*, T.1, Paris, Graund, 1956, 365p.
- _____, *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions contemporaines (1800-1957)*, T.3, Paris, 1956, 446p.
- _____, *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions modernes*, T.2, Paris, Graund, 1957, 421p.
- DENIS, Henri (Mgr), *La théologie du Presbytérat de trente à Vatican II*, dans *Les prêtres en formation, Ministère et Vie*, Coll. Unam Sanctam 68 (1968).

- DE T'SERCLAES (Mgr), *Léon XIII. Sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, T.2, Paris-Lille, Desclée de Brouwer, 1894, 636p.
- DOM, « Esclavage : abolition. Libération! Nous souvenir pour mieux façonner l'avenir ». Déclaration commune des évêques des Départements d'Outre-Mer (DOM) : Martinique, Guadeloupe, Guyane et Réunion), dans *DC*. 2182 (1998), pp. 491-494.
- DORÉ, Joseph (Mgr), « L'Église à la veille du grand Jubilé 2 000. Relire Lumen gentium », dans *DC*. 2190 (1998), pp. 875-880.
- GIUSEPPE, Bertelo (Mgr), « La réduction de la dette pour les plus pauvres peut favoriser le développement ». Intervention au Conseil économique et social de l'ONU, dans *DC*. 2211 (1999), pp. 837-838.
- *GUERRY (Mgr), « Le procès de l'évangélisation », dans *DC*. 1373 (1962), pp. 517-528.
- LEROY (Mgr), *L'Évangélisation de l'Afrique (1822-1911)*, Lyon, Oeuvre de la Propagation de la foi, 1991.
- PIRES, José Maria (Mgr), « Noirs par la grâce de Dieu... "Terreros" et "Quilimbos" interpellent l'Église...immigrée », dans *Telema*, 3-4 (1992), pp. 15-20.
- ROUET, Albert (Mgr), « Faire passer la vie avant la dette ». Déclaration de Colloque, dans *DC*. 2211 (1999), pp. 853-855.
- SANKALÉ, Louis (Mgr), « Le 150e anniversaire de " l'abolition de l'esclavage " », dans *DC*. 2193 (1998), pp. 2037-2038.
- SUENENS, Léon-Joseph (Mgr), *L'Église en mission*, Paris, Desclée de Brouwer, 4^e éd., 1958, 213p.
- TAURAN, Jean-Louis (Mgr), « Le Saint-Siège et Jérusalem ». Allocution à la réunion d'évêques en Terre Sainte, dans *L'Osservatore romano*, 44 (2544) (1998), pp. 8-9.

II. Socio-histoire religieuse

1. Histoire générale de l'Afrique

a. Histoire de l'Afrique

- BABA KAKÉ, Ibrahima et M'BOKOLO, Elikia, *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique moderne. L'Afrique centrale et orientale du XVI^e au XVIII^e siècle*, Vol.4, Paris, ABC, 1977, 125p.
- _____, *Histoire générale de l'Afrique. La traite négrière*, Vol. 6, Paris, ABC, 1977, 111p.
- _____, *Histoire générale de l'Afrique. Des missionnaires aux explorateurs*, Vol.7, Paris, ABC, 1977,
- _____, *L'Afrique coloniale. De la Conférence de Berlin (1885) aux indépendances*, Vol.8, Paris, ABC, 1977, 135p.
- _____, *Histoire générale de l'Afrique. Résistances et messianismes. L'Afrique centrale au XIX^e siècle*, Vol.10, Paris, ABC, 1977, 127p.
- BAYAART, Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439p.
- BEAUDE, Jean-Marie, *La Bible comme littérature*. Conférence donnée à l'Université Laval, le 1^{er} octobre 1996.

- BOUCHAUD, Constant, « Le discernement des vocations », dans *Prêtres Diocésains*, 1259 (1988), pp. 55-58. BRISELANCE, Marie-France, *Histoire de l'Afrique. T.1. Les grands royaumes*, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1988, 187p.
- BWANA, Steven, « L'effet produit par le nouveau code en Afrique », dans *Concilium*, 205 (1986), pp. 133-140.
- BRAECKMAN, Colette, *L'Afrique centrale après Mobutu*, Paris, Fayard, 1999, 428p.
- *BRISELANCE, Marie-France, *Histoire de l'Afrique. T.1. Les grands royaumes*, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1988, 187p.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *Histoire africaine du XXe siècle. Sociétés - Villes - Cultures*, Paris, L'Harmattan, 1993, 266p.
- CORNEVIN, Robert & Marianne, *Histoire de l'Afrique. Des origines à nos jours*, Paris, Payot, 1964, 423p.
- _____, *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale*, 3è éd., Paris, Payot, 1964, 437p.
- ELA, Jean-Marc, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire. Les défis du « monde d'en bas »*, Paris, L'Harmattan, 1998, 425p.
- *DAVIDSON, Basil, *L'Afrique au XXe siècle*, (Trad. de l'anglais par Michel Janin), Paris, Éd. J.A., 1979, 446p.
- *DE CASTRIES, Duc, *Les rencontres de Stanley. Essai historique*, Ottawa, Éd. Empire, 1961, 266p.
- DECRAEME, Philippe, *Vieille Afrique. Jeunes Nations. Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*, Paris, PUF, 1982, 293p.
- _____, *L'Afrique centrale*, Paris, Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 1998, 154p.
- *DELAFOSSÉ, Maurice, *Les nègres*, Paris, Ridler, 1927, 80p.
- *DE LEUSSE, Hubert, *Afrique et Occident. Heurs et malheurs d'une rencontre. Les Romanciers du pays noir*, Paris, Éd. de l'Orante, 1971, 300p.
- DESCHAMPS, Hubert, *L'Afrique noire précoloniale*, « Coll. Que sais-je? », Paris, PUF, 1962, 128p.
- _____, *Histoire générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des archipels. T.1. Des origines à 1800*, Paris, PUF, 1970, 576p.
- *DE LEUSSE, Hubert, *Afrique et Occident. Heurs et malheurs d'une rencontre. Les Romanciers du pays noir*, Paris, Éd. de l'Orante, 1971, 300p.
- *DIAKITE, T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1986, 162p.
- *DUMONT, R. et MOTTIN, M.F., *L'Afrique étranglée*, Paris, Seuil, 1980, 264p.
- *KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, L'Harmattan, 1991, 297p.
- *KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1992, 218p.
- _____, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi chrétienne en Jésus-Christ*, Coll. Chrétiens en liberté, Paris, Karthala-Nairobi, Ceta- Yaoundé, Clé - Lomé, Haho, 1994, 287p.
- JOLY, Jean, *Histoire du continent africain (des origines à nos jours)*, T.1, Paris, L'Harmattan, 1989, 192p.

- _____, *Histoire du continent africain (des origines à nos jours)*, T.2, Paris, L'Harmattan, 1989, 192p.
- JULY, Robert W., *Histoire des peuples d'Afrique*, Col. Nouveaux Horizons, T.1., Paris, Éd. Gaignault, 1977, 262p.
- _____, *Histoire des peuples d'Afrique*, Col. Nouveaux Horizons, T.2., Paris, Éd. Gaignault, 1977, 275p.
- _____, *Histoire des peuples d'Afrique*, Col. Nouveaux Horizons, T.3., Paris, Éd. Gaignault, 1977, 279p.
- *HERSKOVITS, Melville. J., *L'Afrique et les Africains entre hier et demain*. (Trad. de l'américain par François Ribadeau), Paris, Payot, 1965, 317p.
- *HUGON, Anne, *Introduction à l'histoire de l'Afrique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1998, 95p.
- HUZING, Peter, « L'Église et la constestation », dans *Concilium*, 68 (1971), pp. 97-103.
- KI-ZERBO, Joseph, *Histoire de l'Afrique noire. D'Hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, 702p.
- _____, *Histoire de l'Afrique noire. D'Hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, 731p.
- LAURENTIN, René, « Données statistiques sur les chrétiens d'Afrique », dans *Concilium*, 126 (1977), pp. 119-131.
- *LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gonhler, 1975, 130p.
- *_____, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1976, 389p.
- LUDIONGO, Ndombasi, « Questions africaines dans le Code de droit Canonique », dans *Théologie Africaine. Bilan et Perspectives*. Actes de la dix-septième Semaine Théologique des Facultés Catholiques de Kinshasa, (1989), Kinshasa, pp. 363-385.
- MAQUET, E., BABA KAKÉ, Ibrahima, et SURET-CANALE, J., *Histoire de l'Afrique centrale*, Paris, Présence Africaine, 1971, 256p.
- MATENKADI, Finifini, « Questions africaines au Code de droit Canonique », dans *RAT*, 27-28, Vol. 14 (1990), pp. 253-260.
- MATTHIAM, Joseph, « Problèmes politiques en Afrique », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp.68-69.
- MAUNY, Raymond, « Les navigations anciennes et les grandes découvertes », dans *DESCHAMPS, Hubert, Histoire générale de l'Afrique noire*, (1970), pp. 203-218.
- M'BOKOLO, Elikia, *Afrique noire. Histoire et Civilisations*, T.2., XIXe - XXe siècles, Paris, Hatier-Aupelf, 1992, 576p.
- MERLE, Marcel, *L'Afrique noire contemporaine*, Coll. U. Série « Société politique », Paris, Armand Colin, 1968, 346p.
- MONIOT, Henri, « Les sources de l'histoire africaine », dans *DESCHAMPS, Hubert, Histoire générale de l'Afrique noire* (1970), pp. 123-147.
- NAZ, R., *Dictinnaire de droit canonique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1935, 1600p.
- _____, *Dictinnaire de droit canonique*, Fascicule, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1950, 1527p.
- _____, *Dictinnaire de droit canonique*, T. VII, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1965, 1687p.
- *NDAYWEL È NZIEM, « L'Afrique centrale ancienne : les hommes et les structures », dans *Les peuples bantu. migrations, expositions et identité culturelle*, T.1 (1985), pp. 256-265.
- NSINDA, Martial, « Les messianismes africains », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, V, 22, (sous la direction de Jean Delumeau), (1976), pp. 64-71.

- *N'TANDOU, Jean-Baptiste, *L'Afrique mystifiée*, Paris, L'Harmattan, 1986, 173p.
- *OBENGA, Théophile (dir.), *Les peuples bantu. migrations, expansion et identité culturelle*, T.1, Paris, L'Harmattan, 1989, 293p.
- * _____, *Les peuples bantu. migrations, expansion et identité culturelle*, T.2, Paris, L'Harmattan, 1989, 599p.
- *PINXTEREN, Van Hans, « Le phénomène de contestation en Afrique », dans *Concilium*, 68 (1971), pp. 55-62.
- *UNESCO, *Histoire générale de l'Afrique. T.1. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Présence Africaine, 1986, 416p.
- * _____, *Histoire générale de l'Afrique. T.2. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Présence Africaine, 560p.
- * _____, *Histoire générale de l'Afrique. T.3. Méthodologie et préhistoire africaine*, Paris, Présence Africaine, 416p.
- * _____, T.IV. *L'Afrique du XIIe au XVIe siècle*, 1986, 416p.
- *RANGLES, W.G.L., « L'Afrique du Sud et la région du Zambèze », dans DESCHAMPS, Hubert, *Histoire générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des archipels. T. 1 : Des origines à 1800*, Paris, PUF, 1970, pp. 451-464.
- *ROBERT, Maurice, *L'Afrique centrale*, Paris, Armand Colin, 1950, 223p.
- *ROEYKENS, Auguste, *Les débuts de l'oeuvre africaine de Léopold II (1875-1879)*. , Bruxelles, ARSC, (Section des sciences morales et politiques), 1955, 447p.
- _____, « Le baron Léon de Béthume et la politique religieuse de Léopold II en Afrique », dans *Zaire*, (1956), pp. 3-68.
- _____, *L'initiative africaine et l'opinion publique belge*. T. 1 , ARSOM, Bruxelles, 1961, 672p.
- SCHUMACHER, John, « Le "Tiers Monde" et la façon dont l'Église du XXe siècle se comprend elle-même », dans *Concilium*, 66 (1971), pp. 97-104.
- SLOGAN, G., « Motifs bibliques et patristiques du célibat des ministres de l'Église », dans *Concilium*, 78 (1972), pp. 13-27.
- STAMM, Anne, *Histoire de l'Afrique précoloniale*, « Coll. Que sais-je? », Paris, PUF, 1997, 155p.
- STALEY MORTON, Henry, *À travers le continent mystérieux : l'Afrique*, Paris, Hachette, 1978, 251p.
- SURET-CANALE, Jean, *Essais d'histoire africaine (de la traite des Noirs au néocolonialisme)*, Paris, Éd. sociales, 1980, 269p.
- *THILS, G., « La révision du droit canonique et les problèmes ecclésiologiques qu'elle rencontre », dans *RTL*, 9 (1978), pp. 329-341.
- *VALLIN, Pierre, *Les chrétiens et leur histoire*, Paris, Desclée, 1985, 308p.
- WAUTHIER, Claude, *L'Afrique des Africains. Inventaire de la Négritude*, Paris, Seuil, 1964, 386p.

b. La traite des Noirs

- ANDRÉ-VINCENT, Philippe-Ignace, *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, Tallandier, 1980, 281p.
- Autour de Las Casas*. Actes du colloque du Ve centenaire 1484-1984 (Toulouse, 25-28 octobre 1984), Paris, Tallandier, 1984, 248p.
- BATAILLON, Marcel et SAINT LU, André, *Las Casas et la défense des Indiens*, Col. Archives, Paris, Julliard, 1973, 281p.
- BRION, Marcel, *Bartholomé de Las Casas. " Père des Indiens "*, Paris, Plon, 1927, 309p.
- CRETE, L., *La Traite des Nègres sous l'Ancien Régime*, Paris, Librairie académique Perrin, 1989.
- GILLEN, Charles, *Bartolomé de Las Casas. Une esquisse bibliographique*, Paris, Cerf, 1995, 252p.
- HURBON, Laënnec, « La traite et l'esclavage en Amérique », dans *Concilium*, 232 (1990), pp. 111-122.
- LAS CASAS, Barthélemy, *L'Évangile et la force*. Présentation, choix de textes et traduction par Marianne Mahn Lot, Paris, Cerf, 1964, 223p.
- MAHN-LOT, Marianne, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, Payot, 1982, 285p.
- MARCUS, Raymond, « Las Casas. Un colonisateur fidèle à l'évangile », dans *2 000 ans de christianisme*, Société d'Histoire, V, 14, (sous la dir. d'André Mandouze), Paris, AUFADI, (1976), pp. 64-68.
- MEILLASSOUX, C., *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et l'argent*, Paris, PUF, 1986, 575p.
- MPIMPA FIAMBA, Nestor, *La perception des Noirs dans l'Église catholique*. Conférence donnée à l'Université Laval, le 12 février 1998, à l'occasion du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage des Noirs. Mois de l'Histoire des Noirs, Québec, Université Laval, 1998, 36p.
- _____, « La perception des Noirs dans l'Église catholique », dans *Actes du colloque sur La question raciale*. Symposium organisé par L'Institut Interculturel de Québec à Québec du 28 au 30 Octobre 1998, pp. 151-175.
- ORHANT, Francis, *Bartolomé de Las Casas. Un colonisateur saisi par l'Évangile*, Coll. Mémoire d'homme, mémoire de foi, Paris, Éd. Ouvrières, 1981, 151p.
- QUÉNUM, Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique. Du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Karthala, 1993, 335p.
- RINCHON, Dieudonné, *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, Bruxelles, Presses de J. de Meester et Fils, 1929, 306p.
- SALA-MOLINS, Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Cannan*, Paris, PUF, 1987, 292p.

2. Le Congo-Zaïre

a. Histoire socio-politique

- AWAK'AYOM, *Histoire de l'évolution de la société Mbuun de l'Entre Kwilu-Lubwe du XX^e siècle*, Thèse de doctorat en Histoire, Paris, Sorbonne.
- BILULU, B., *Monographie politico-administrative de la zone d'Idiofa (1913-1960)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1982.
- BITOTO ABENG, Nazaire, « Une nouvelle époque dans l'histoire de l'Église », dans *RAT*, 27-28, Vol. 14 (1990), pp. 285-291.
- *BOGUMIL, Jewsiewisch (éd), *État Indépendant du Congo, Congo, République Démocratique du Congo, Républiuqe du Zaïre*, Québec, Safi Press, 1984, 161p.
- *BOREL, Philippe, « La politique belge à l'égard du Congo pendant la période des insurrections (1963-1964), dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965*. T.2. Paris, L'Harmattan, (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), 1987, pp. 7-35.
- BOURGAUX, Louis, *Congo. Terre de beauté et de prodiges*, Bruxelles, A. de Boeck, 1955, 255p.
- *BOURTON, William & COUVREUR, Daniel, « La voie royale de l'expo coloniale », dans *Le Soir* du samedi 31 mai et dimanche 1er juin 1997, p. 35.
- BRAECKMAN, Colette, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 1992, 382p .
- _____, *L'enjeu congolais. L'Afrique centrale après Mobutu*, Paris, Fayard, 1999, 248pp.
- _____, « La République Démocratique du Congo dépecée par ses voisins », dans *Le Monde Diplomatique*, 547 (1999), pp. 16-17.
- BRASSINNE, Jacques & KESTERGAT, Jean, *Qui a tué Patrice Lumumba?*, Paris, Éd. Duclot, 1991, 229p.
- *BUSUGUTSALA, Ganday, *Les politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- *BWAKASA, Gérard, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, « Col. Point de vue », Paris, L'Harmattan, 1996, 322p.
- COMTÉ ZAÏRE, *Zaïre. Le dossier de la recolonisation*, Paris, L'Harmattan-Bruxelles, Éd. Vie Ouvrière, 1978, 294p.
- CONGO 1962. *Les dossiers du CRISP*, Bruxelles-CRISP - Léopoldville, INEP, 1962, 453p.
- CONGO 1963. *Les dossiers du CRISP*, Bruxelles-CRISP - Léopoldville, INEP, 1963, 456p.
- CONGO 1964. *Les dossiers du CRISP*, Bruxelles-CRISP - Léopoldville, INEP, 1964, 589p.
- Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques [1700-1717]*, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, ARSOM, Vol. 32, 2, 1953(trad. et annotés par Mgr Jean
- DE DECKER, J.M., *Les clans Ambun (Babunda) d'après leur littérature orale*, Sciences morales et politiques, Bruxelles, IRCB, 1950.
- DE JONGHE, Ed., « Les missions religieuses au Congo Belge », dans *Congo*, 1 (1933).
- DENIS, J. « Léopoldville. Étude de géographie urbaine et sociale », dans *Zaïre* (1956), pp. 563-611.

- DERKINDEREN, Gaston, *Atlas du Congo Belge et du Rwanda-Urundi*, Paris-Bruxelles, Elsevier, 1955, 205p.
- *DE ROME, Jean-François, *La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo [1648]* (trad. de l'italien et annotée par François BONTINCK), Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 3, Louvain, Nauwelaerts - Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1964, 149p.
- DE ROUCK, René, *Atlas géographique et historique du Congo Belge et des territoire sous mandat du Rwanda-Urundi*, 4^e éd., Bruxelles, 1965, 14p.
- *DESCHAMPS, Hubert, « Les Européens sur les côtes atlantiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans *Histoire générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels. T. 1. : Des origines à 1800*, Paris, PUF, 1970, pp. 219-236.
- DUNGIA, Emmanuel, *Mobutu et l'argent du Zaïre. Révélation d'un diplomate, ex-agent des services secrets*, Paris, L'Harmattan, 1992, 215p.
- DUMONT, Georges-H., *Le Congo, du régime colonial à l'indépendance (1955-1960). La Table ronde belgo-congolaise (janvier-février 1960)*, Paris, Éd. Universitaires, 1960, 308p.
- DE WIART, Carton, « L'appel missionnaire d'un grand Roi », dans *L'Église au Congo et au Rwanda-Urundi*, Bruxelles, 1958, pp. 1-5.
- EYNIKEL, Hilde, *Congo Belge. Portrait d'une société coloniale*, Paris-Gembloux, Duclot, 1984, 309p.
- GUDIJIGA, G., *Évolution des Pende, diachronie et synchronie du pouvoir (1500-1900)*, Thèse de doctorat en Anthropologie, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1975.
- GUSIMANA, B., « La révolte des Bapende en 1931 (souvenirs d'un témoin) », dans *Cahiers de la recherche et du Développement*, T. 20 (1970), pp. 59-69.
- *HEINZ, C. et DONNAY, H., *Lumumba Patrice. Les cinquante derniers jours de sa vie*, Coll. "Textes, Image, Son", 2^e éd., Bruxelles, CRISP - Paris, Seuil, 1976, 195p.
- HERBOTS, Jacques, H., « Les droits fonciers et l'administration à Léopoldville », dans *Études Congolaises*, 3, Vol.6 (1964), pp. 22-40.
- *HOSTELET, Georges, *L'oeuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1945*, T.1, Bruxelles, I R C B, Mémoires, 1954, 512p.
- * ———, *L'oeuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953*, T.2, Bruxelles, ARSC, 1954, 411p.
- *HOUART, Pierre, *La pénétration communiste au Congo. Commentaires et Documents sur les événements de juin - novembre, 1960*, Bruxelles, Centre de Documentation Internationale, 1960, 119p.
- *JADIN, Louis, *Le Congo et la secte des Antoniens. restauration du royaume sous Pedro IV et la "saint Antoine" congolaise [1648-1718]*, Bruxelles, Biblioteca Ravenstein - Rome, Academica belgica, 1961, 389p.
- *JADIN, Louis & DICORATO, M., *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506-1543*, Bruxelles, ARSC, 1974.
- ILUNGA, A.R. et KALONJI, B., « Les événements du Kwilu », dans *Études congolaises*, 2, Vol. 6 (1960-1964), pp. 1-21.
- KABONA, M., *Introduction à l'histoire ancienne des Dzing Kamtsha. Un sous-groupe ethnique du Zaïre*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1975.
- , *Essai d'histoire ding Kamtsha (des origines à 1896)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979.

- KABONGO-KONGO, Kola, *Zaire. L'ascension d'une nation engagée*, T.1., Kinshasa, PUZ, 1983, 257p.
- KHANG LÉVI, *Esquisse phonologique de langue lwel*, TFC en Langues et Littératures africaines, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1977.
- , *Éléments de grammaire morphologique de langue lwel*, Mémoire de Licence en Langues et Littératures africaines, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979.
- KALULAMBI PONGO, Martin, *Production et signification de l'identité kasaienne au Zaire. La revue Nkuruse en tant qu'instrument d'action et témoin, 1890-1990*, Thèse de doctorat en Histoire, Québec, Université Laval, 1993, 444p.
- *KAMITATU MASSAMBA, Cléophas, *Zaire. Le pouvoir à la portée du peuple*, Paris, L'Harmattan, 1977, 203p.
- , *La grande mystification du Congo-Kinshasa. Les crimes de Mobutu*, Coll. Cahiers libres, 2^e éd., Paris, Maspéro, 1971, 298p.
- KIADILA B'ASALENI, *Histoire des Lwe (Balori) orientaux de l'occupation de l'espace actuel à la pénétration européenne (C. 1570-1893)*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1987.
- LIBOIS, Gérard Jules, *Le rôle de la Belgique dans l'opération des Nations Unies au Congo (1960-1964)*, Bruxelles, CRISP, 1963, 72p.
- *LIBOIS, Jules Gérard & HEINEN, Jean, *Belgique-Congo 1960*, Bruxelles, CRISP, 1989, 167p.
- LOPEZ ALVAREZ, Luis, *Lumumba ou l'Afrique frustrée*, Paris, Éd. Cujas, 1964, 229p.
- LUMAKA, Fungoko, *La Collectivité locale de Mateko*, Mémoire de Licence en Sciences Politiques et Administratives, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1973.
- LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme : des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*, Verviers (Belgique), Éd. Gérard & Turin, 1964, 318p.
- MALEMBE, Thimothée, *Le mystère de l'enfant disparu*, Léopoldville, Édition de l'Étoile, 1962.
- MANDJUMBA, M.M., *Histoire du Zaire des origines à 1988*, 2^e éd., Kinshasa, Centre de recherches pédagogiques, 1989, 191p.
- MARCHAL, Jules E.D., *Morel contre Léopold II. L'histoire du Congo 1900-1910*, Coll. Zaire et société, T.1, Paris, L'Harmattan, 1996, 164p.
- , *Morel contre Léopold II. L'histoire du Congo 1900-1910*, Coll. Zaire et société, T.2, Paris, L'Harmattan, 1996, 459p.
- *MARTELLI, Georges, *De Léopold II à Lumumba (Une histoire du Congo Belge 1877-1960)*, (trad. de l'anglais par René J. Cornet), Paris, France-Empire, 1964, 318p.
- MAUNY, Raymond, « Les navigations anciennes et les grandes découvertes », dans DESCHAMPS, Hubert, *Histoire générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels. T. 1. : Des origines à 1800*, Paris, PUF, 1970, pp. 203-218.
- MAUREL, Auguste, *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Coll. Zaire-Histoire & Société, Paris, L'Harmattan, 1992, 353p.
- M'BOKOLO, Elikia, « Retour au Congo », dans *Le monde diplomatique*, mai 1997, pp. 4-5.
- MERTENS, Victor, *Les Ba-Dzing de la Kamtsha*, Bruxelles, Mémoire de l'Institut Royal Colonial en Sciences morales et politiques, 1935.
- MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Les Balori. Un peuple inconnu?*. Conférence donnée à Sedzo, Juillet 1979, 15p. [Texte inédit].

- *MUHEME BALALWA, Gaspard, *Ces guerres imposées au Kivu. Intérêts économiques ou management social?*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1999, 172p.
- MUILA, Mavinga, *L'école en Afrique et la paupérisation des masses. Cas du Mayombe (Zaïre)*, Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation, Université Laval, Québec, 1992, 424p.
- MULAMBU-MVULAYA, F., « La révolte des Bapende (mai-septembre 1931), étude d'un mouvement de résistance des populations rurales congolaises », dans *Congo-Afrique*, 53 (1971), pp. 115-136.
- MUPANI, K., *Analyse de quelques éléments intégrateurs des Lwel (Balori) orientaux dans leur milieu naturel et social*, Mémoire de Licence en Sociologie, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1979.
- NDAYWEL e NZIEM, Isidore, *Organisation sociale et histoire : les Ngwii et les Ding du Zaïre*, Thèse de doctorat en Histoire, Paris, Sorbonne, 1972, 235p.
- _____, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larquier, 1998, 955p.
- NKUMINSONGO, M., *La pénétration européenne dans l'entre Kamtsha-Loange et Kasai (1892-1932)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1980.
- NKUMUSELE MULLER, Léonard, *Les migrations des Lwel (Balori)*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Kisangani, 1977.
- NZUNGUBA, Ibio, *L'impact de la pénétration européenne sur l'organisation traditionnelle du marché chez les Ding Mbensia*, TFC en Histoire, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1984, 100p.
- OKOL EBAL'Anken, *La zone d'Idiofa : évolution et données politico-administratives*, Mémoire de Licence en Sciences politiques et administratives, UNAZA-Campus de Lubumbashi, 1975, 116p.
- SIKITELE, « Les racines de la révolte pende en 1931 », dans *Études d'Histoire africaines*, Vol.5 (1973), pp. 99-153.
- STRUYF, Yvon, « Migration des Bapende et des Babunda », dans *Congo*, T.1 (1931), pp. 667-670.
- STANLEY, Henri Morton, *Cinq années au Congo. 1879-1884. Voyages - Explorations. fondation de l'état libre du Congo* (trad. de l'anglais par Gérard Harry), Paris, Maurice Dreyfous, 1884, 696p.
- _____, *La découverte du Congo*, Paris, Maurice Dreyfous et M. Dalsage, 1884, 318p.
- * _____, *Comment j'ai rencontré Livingstone. Voyages, aventures et découvertes dans le centre de l'Afrique*, Paris, Hachette, 1884, 600p.
- STANLEY, Robert Tompson, *Fondation de l'État Indépendant du Congo. Un chapitre de l'histoire du partage de l'Afrique*, Bruxelles, J. Lebègue, 1933, 354p.
- STENGERS, Jean, *Congo. Mythes et réalités. 100 ans d'histoire*, Louvain-la-Neuve, Duclot, 1989, 283p.
- TAKIZALA, H.D., « Situation de l'enseignement durant la première législature », dans *Études congolaises*, 8, Vol.7 (1960-1964), pp. 61-75.
- *TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, (Trad. du Néerlandais par A » Rubbens), 2è éd., Paris, Présence Africaine, 1961, 123p.
- * _____, *Notre rencontre*, Léopoldville, Centre d'Études pastorales, 1962, 207p.

- TETE, Kifu, *Essai sur la société Ngoli*, Thèse de doctorat en Sciences politiques, Paris, Sorbonne, 1970.
- TSHIALA, Lay, *Sauver l'école. Stratégies éducatives dans le Zaïre rural*, Coll. "Zaïre-Histoire et Société", Paris, L'Harmattan, 1995, 209p.
- *TSHIKALA KAYEMBE, Biaya, *Femmes, possession et christianisme au Zaïre. Analyse diachronique des productions et pratiques de la spiritualité chrétienne africaine*, Thèse de doctorat en Histoire, Québec, Université Laval, 1992, 493p.
- VAN BULCK, G., « Les Ba-Dzing dans nos sources de littérature ethnographique », dans *Congo*, T.2 (1934), pp. 297-331.
- *_____, *Les recherches linguistiques au Congo Belge*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1948, 767p.
- _____, « L'ancien Congo d'après les archives romaines », dans *Zaïre*, (1955), pp. 529-537.
- VANDERLINDEN, Jacques, *La crise congolaise*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1960, 190p.
- *VAN LIERDE, Jean, *La pensée politique de Patrice Lumumba*, Paris, Présence Africaine, 1997, 405p.
- VANSINA, J., « Les civilisations des Savanes du Sud », dans DESCHAMPS, Hubert, *Histoire générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels. T. 1 : des origines à 1800*, Paris, PUF, (1970), pp. 369-396.
- _____, « Expositions et identité culturelle des Bantu », dans *Les peuples bantu. Migrations, expositions et identité culturelle*, T.1. (1985), pp. 273-289.
- VERHAEGEN, Benoît, *Rébellions au Congo*, T.1, Bruxelles, CRISP, 1966, 568p.
- _____, *Rébellions au Congo*, T.2, Bruxelles, CRISP, 1969, 830p.
- *_____, *L'enseignement universitaire au Zaïre. De Lovanium à l'UNAZA 1958-1978*, Paris, L'Harmattan - Bruxelles, CEDAF - Kisangani, CRIDE, 1978, 193p.
- *_____, « Les sources utilisées pour l'histoire des guerres civiles contemporaines au Zaïre », dans *La méthodologie de l'histoire de l'Afrique contemporaine*, Coll. Études et documents, 8, (1984), Paris, PUF, pp. 135-143.
- _____, « Réflexions sur l'histoire politique récente du Zaïre », dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965. T.2.*, Paris, L'Harmattan (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), (1987), pp. 74-83.
- _____, « La rébellion muléliste au Kwilu : chronologie des événements et essai d'interprétation (janvier 1962-juillet 1964), dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965. T.2.*, Paris, L'Harmattan (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), (1987), pp. 120-146.
- _____, « Le rôle de l'ethnie et de l'individu dans la rébellion du Kwilu et dans son échec », dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965. T.2.*, Paris, L'Harmattan (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), (1987), pp. 147-167.
- *_____, « L'enseignement contre le développement », dans *Éthioques*, 10 (1997), pp. 1-68.
- VERLAINE, Louis, *Notre colonie. Contribution à la recherche de la méthode de colonisation. Vol. 1. La méthode d'évaluation des virtualités individuelles et sociales des Nègres*, Bruxelles, Eugène Denis, 1923, 233p.
- _____, *Notre colonie. Contribution à la recherche de la méthode de colonisation. Vol. 2. La méthode de colonisation*, Bruxelles, Eugène Denis, 1923, 349p.
- WAUTERS, A.J., *Histoire politique du Congo-Belge*, Bruxelles, Pierre van Fleteren, 1911, 435p.

- WEISS, Herbert, « Les partisans au Kwilu : analyse des origines sociales des membres et cadres des équipes de base », dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965*. T.2., Paris, L'Harmattan (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), (1987), pp. 169-182.
- VERBEEK, Roger, *Le Congo en question*, Paris, Présence Africaine, 1965, 223p.
- WILLAME, Jean Claude, *Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée*, Paris, Karthala, 1990, 496p.
- WRIGHT, Marcia, « Pour que l'évolution se poursuive : projets et politique des États-Unis au Congo, 1963 », dans *Rébellions - Révolution au Zaïre 1963-1965*. T.2., Paris, L'Harmattan (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch, Alain Forest et Herbert Weiss), (1987), pp. 36-61.
- YAMBUYA, Pierre, *Zaïre : l'abattoir. Un pilote de Mobutu parle*, Bruxelles, EPO, 1991, 97p.
- ZALA I. N'Kanza, *Les origines du sous-développement politique au Congo-Belge. De padroado à la loi fondamentale (1480-1960)*, Kinshasa, PUZ, 1985, 411p.

b. Histoire religieuse

- BEECKMANS, René, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980), Vol. 1 (Kinshasa-Gombe)*, Édition de l'Épiscopat Général, (1980), pp. 15-42.
- BONFILS, Jean et DOUAU, Noël, *Marion Brésillac. fondateur de la Société des Missions Africaines*. Documents de mission et de fondation, Paris, Médiaspaul, 1985, 290p.
- BONTINCK, François, *Aux origines de l'État Indépendant du Congo. Documents tirés d'Archives Américaines*. Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, Louvain, Éd. Nauwelaerts - Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1966, 475p.
- _____, « Répercussions du conflit entre le Saint-Siège et la Padroado sur l'évangélisation dans l'ancien royaume de Congo au XVIII^e », dans *Archivium Historiae Pontificae*, 4 (1966), pp. 197-218.
- _____, « Le conditionnement historique de l'implantation de l'Église catholique au Congo », dans *RCA*, 14 (1969), pp. 132-145.
- _____, « Le Zaïre découvert avant Diego Cão? », dans *Africa*, 41 (1976), pp. 347-365.
- BRAECKMAN, Émery, *Histoire du protestantisme au Congo*, Bruxelles, Éd. des Éclaireurs unionistes, 1961.
- COULON, Paul; BRASSEUR, Paule et al., *Libermann (1802-1852). Une pensée et une mystique missionnaires*, Paris, Cerf, 1988, 938p.
- *DELUMEAU, Jean, « Diversité du protestantisme », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, V, 14, (1976), (sous la direction de Jean Delumeau), pp. 103-109.
- DENIS, Léopold, *Les Jésuites belges au Kwango (1893-1943)*, Bruxelles, L'Édition universelle, 1943, 128p.
- KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques du bassin conventionnel du Congo, de 1885 à 1965. "Congo Belge"*, Thèse de doctorat en Théologie, Strasbourg, 1977, 187p.
- *MBUKA, Cyprien, « Création des ministères laïcs au Zaïre : enjeux ecclésiologiques », dans *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*. Actes du

colloque célébrant le 20^e anniversaire de l'institution des Ministères laïcs à Kinshasa (du 19 au 24 novembre 1995) (sous la dir. de Santedi Kinkupu), Kinshasa, Éd. Signes des Temps (1995), pp. 37-50.

*MBUKAMUNDELE, Georges, « Pour une pastorale diversifiée », dans *Prêtres Diocésains* 1271 (1989), pp.177-180.

* _____, « Le prêtre diocésain dans les jeunes Églises africaines », dans *Prêtres Diocésains* 1282 (1990), pp. 412-418.

_____, « Les centres catéchétiques de formation dans les Églises africaines », dans *Prêtres Diocésains*, 1293 (1991), pp. 373-376.

MOSMANS, Guy, « L'Église congolaise au tournant », dans *Études*, T. 325, (1966), pp. 408-243.

RINCHON, Dieudonné, *Les missionnaires belges au Congo. Aperçu historique*, Bruxelles, Éd. de l'Expansion, 1931, 47p.

ROELANDT, Robert, « Où en est l'Église du Congo? », dans *Études*, T. 306, (1960), pp. 352-360.

UGEUX, Bernard, *Les petites communautés, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988, 323p.

THIBAUT, Émile, « Les Jésuites et les fermes-chapelles. À propos d'un débat récent », dans *Congo Varia*, Bruxelles, Goemaere, 1911.

*VIER, Jacqueline, « Tertullien. Un pèlerin égaré de l'absolu », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, I, 1 (sous la direction d'André Mandouze), (1976), pp. 129-130.

c. Le kimbanguisme

*ASCH, Susan, *L'Église du prophète Kimbangu, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, 342p.

BAZOLA, Étienne, *La conversion au Kimbanguisme et ses motifs*, Mémoire de Licence en sciences pédagogiques, Kinshasa, Université de Lovanium, 1964.

_____, « Le Kimbanguisme », dans *CRA*, 4, Vol.2 (1968), pp. 121-152.

_____, « Le Kimbanguisme », dans *CRA*, 4, Vol.2 (1968), pp. 315-336.

DAMASSO, Feci, *Vie cachée et vie publique de Simon Kimbangu selon la littérature belge*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaines, 1972, 90p.

DUBOIS, Jules, « Les Kimbanguistes vus par eux-mêmes », dans *CRA*, 6 (1980).

GILIS, C.A., *Kimbangu, fondateur d'Église*, Bruxelles, Librairie Encyclopédique, 1960.

GONDOLA, Didier, « "Kimbanguisme" et " Matsouanisme" : traitement colonial et survivances post-coloniales », dans *Histoire africaine du XXe siècle*, (sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch), Société-Villes-Cultures, Paris, L'Harmattan, (1993), pp. 154-156.

LANTERNARI, Vittorio, *Les mouvements des peuples opprimés*, Coll. « Les textes à l'appui », Paris, Maspero, 1979, 399p.

« L'Église Kimbanguiste admise au COE », dans *DC*. 1547 (1969), p. 830.

LISEMBÉ, Élebé, « Le rôle du Kimbanguisme dans la prise de conscience du peuple zaïrois », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en*

Afrique du Sud du Sahara. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979 (1979), pp. 157-165.

*MAC GAFFEY, W., « The implantation of Kimbanguism in Kisangani - Zaïre », dans *JAH*, 3 (1982), pp. 381-394.

* _____, *Modern Kongo Prophets Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

* _____, *Religion and Society in Centra Africa : the Bakongo of lower Zaïre*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

MARTIN, Marie-Louise, « Le Kimbanguisme », dans *CRA*, 4, Vol.2 (1968), pp. 372-376.

MUNANYI, M.M., « La déportation et le séjour des Kimbanguistes dans le Kasai-Lukenie (1921-1960) », dans *Zaïre-Afrique*, 119 (1977), pp. 555-573.

M'VUENDI, F., *Le Kimbanguisme de la clandestinité à la tolérance (1921-1950)*, Paris, Diplôme de l'École Pratique des Hautes Études, 1969.

*MWENE-BATENDE, « Quelques aspects du prophétisme au Zaïre », dans *CRA*, 11, Vol.6, (1972), pp. 69-90.

NGINDU MUSHIETE, « Simon Kimbangu et le Kimbanguisme : une lecture historique à propos d'un colloque récent », dans *CRA*, 11, Vol.6 (1972), pp. 91-102.

NSINDA, Martial, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques, depuis son apparition jusqu'à l'époque de l'indépendance*, Thèse de doctorat de 3^è cycle, Sorbonne, 1961.

_____, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972, 390p.

RAYMAEKERS, P., « Église de Jésus-christ sur la terre par le prophète Simon-Kimbangu. Contribution à l'étude des mouvements messianiques dans le Bas-Congo », dans *Zaïre*, 13, Vol.7 (1959), pp. 679-756.

*RYCKMANS, A., *Les mouvements prophétiques Kongo en 1958. Contribution à l'étude de l'histoire du Congo*, Kinshasa, BOPR, Université Lovanium, 1970.

*SAMA VELUZE, « Cérémonie d'ouverture du bureau et centre de la documentation kimbanguiste au Canada et dans les Amériques », dans *Aujourd'hui Credo. Dialogue interconfessionnel et interreligieux*. Semaine de prière pour l'unité, 1996, 5p.

SAN GADEA, Joaquin, *Eména. Médecin au Zaïre*. (Trad. de l'espagnol par Fabien Martinez et Inès Cagnati), Paris, Denoël, 1980, 383p.

3. Écrits sur le diocèse d'Idiofa

a. Archives

ANONYME, « Ipamu Vicariate. The Bapende tibe of Belgian Congo », dans *AROMI* (1964), p. 163.

_____, « Une nouvelle épreuve pour l'Église du Congo », dans *La Croix*, 29 janvier 1964.

_____, *Congo - Idiofa*. sd. (Nouvelle du Diocèse d'Idiofa - Massacre des trois pères oblates).

_____, « Diocèse d'Ipamu - Congo Belge : L'école moyenne Sainte-Marie », dans *Pôles et Tropiques*, février 1960, pp. 28-29.

_____, « Ici et là dans le monde oblat : Congo », dans *Ami du Foyer*, mars 1962, p. 16.

- _____, « Diocèse d'Idiofa », dans *AROMI*, juillet-août 1964, p. 103.
- _____, « Situation actuelle dans le diocèse d'Idiofa », dans *AROMI*, novembre 1964.
- _____, « In memoriam - Congo. Trois missionnaires Oblats tués », dans *Ami du Foyer*, mars 1964, p. 24.
- _____, « Africa. Bishop Toussaint visits Idiofa : Msgr Izia reports from Ipamu », dans *AROMI*, septembre - octobre 1964, p. 128.
- _____, « Pères Oblats massacrés au Congo-Belge », dans *La liberté et le Patriote* 7, février 1964.
- _____, « Congo : Tragédie au diocèse d'Idiofa », dans *Ami du Foyer*, avril 1964, p. 7.
- _____, « Massacre de trois missionnaires belges », dans *Ami du Foyer*, avril 1964, p. 18.
- _____, « Congo : Notre mission d'Idiofa », dans *AROMI*, mars 1964, p. 38.
- _____, « Africa - Congo. Terrorists checked : missionaries to return; immense losses », dans *AROMI*, mars 1964, p. 47.
- _____, « Congo - Idiofa », dans *AROMI*, mai 1964, p. 70.
- _____, « Afrique - Idiofa : Congo provincial reports », dans *AROMI*, mai 1964, p. 63.
- _____, « Idiofa - Grave insecurity : Schools destroyed », dans *AROMI*, mai 1964, p. 79.
- _____, « Congo - Idiofa. S. E. Mgr Toussaint visite son diocèse », dans *AROMI*, juin 1964, p. 88.
- _____, « Que devient notre Mission du Congo? », dans *AROMI*, janvier 1965, pp. 7-8.
- _____, « Congo : la rébellion au diocèse d'Idiofa », dans *S.I.*, 15 juin 1967, pp. 9-11.
- _____, « Congo : Vocations au diocèse d'Idiofa », dans *S.I.*, 6 juillet 1967, pp. 10-11.
- *A.P.R. *Lettre du père Lambrette, s.j. au père P.Praet*, le 13 janvier 1931.
- *A.P.R. *Lettre du père J. Mission au père P. Praet*, 21 février 1931.
- Audit diocésain en vue de recenser les biens mobiliers et immobiliers au Diocèse d'Idiofa en 1995.*
- BILETSI, Eugène (Mgr), *Directives pastorales à son clergé*, Idiofa, le 11 nov.1991, 3p.
- *BOSSART, Alphonse (Mgr), *Directives pour l'apostolat. Préfecture apostolique d'Ipamu*, 19 mars 1938, 10p.
- _____, *Préfecture apostolique d'Ipamu*. Rapport au Chapitre général de 1938, 9p.
- _____, *Préfecture apostolique d'Ipamu*. Rapport au Chapitre général de 1947, 5p.
- *BOSSART, A. (Mgr) et ALBERS, D., *Modus vivendi entre la Province belge et la préfecture apostolique d'Ipamu*, 1939, 7p.
- *_____, *Modus vivendi entre la Province belge et la préfecture apostolique d'Ipamu*, 1947, 7p.
- *DECHÂTELETS, L., « L'érection du vicariat religieux d'Ipamu (Congo belge) », dans *Missions*, 74 (1947), p. 354.
- *DE VILLE, Xavier, *Aperçu concernant le vicariat apostolique d'Ipamu (Congo belge) confié aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, 1963, 9p.
- Convention entre le Diocèse d'Idiofa et les Missionnaires Oblats*, Idiofa, 1990, 8p, texte inédit.
- Diocèse d'Idiofa, L'Église qui est à Idiofa*, Idiofa, 1986-1988, 16p, texte inédit.
- _____, *Vocations : Viens, suis-moi (Lc 9, 60)*. Plaquette publiée par le service diocésain des Vocations féminines d'Idiofa, 1986-1988, 14p, texte inédit.

- « Église catholique d'Idiofa et la Santé de la population ». Rapport de la session du 22 au 25 janvier 1995, à Idiofa.
- *GILLET, Henri, « Congo-Léo », dans *Pôles et Tropiques*, juillet 1963, n.7-8.
- LEVASSEUR, Donat, *Histoire des Missionnaires Oblats de marie Immaculée, T.2. Essai de synthèse 1898-1985*, Montréal, Maison provinciale, 1986, 465p.
- *MASSON, J., « Visite au Vicariat d'Ipamu », dans *Pôles et Tropiques*, 4, 1951. PERBAL, Léo, « Congo-Léo. Une mission cruellement éprouvée : le diocèse d'Idiofa », dans *Ami du Foyer*, juin-juillet 1964, pp. 19-21.
- *RENSON, E., « Mission du Congo belge », dans *Missions*, 67 (1933), pp. 551-557.
- RIBAUCCOURT, Jean-Marie, « Les Oblats au Congo Belge », dans *Pôles et Tropiques*, juillet-août 1960, pp. 124-125.
- TOUSSAINT, René (Mgr), « Vicariat apostolique d'Ipamu. Rapport pour l'année 1955-1956, Ipamu 5 septembre 1956 » dans *AGOR*, 6p.
- _____, « Vicariat apostolique d'Ipamu. Rapport pour l'année 1957-1958 », Ipamu 15 septembre 1958, dans *AGOR*, 9p.
- _____, « Prospectus status missionis. Rapport à la Sacrée Congrégation, Idiofa 5 octobre 1959 », dans *AGOR*, 4p.
- _____, « Prospectus status missionis ». Rapport à la Sacrée Congrégation, Idiofa 15 septembre 1961 », dans *AGOR*, 4p.
- _____, *Pour un renouveau de notre pastorale*. Lettre circulaire aux agents pastoraux du Diocèse d'Idiofa, 14 octobre 1964, Idiofa, 14p.
- _____, « Le martyr d'Idiofa », dans *Missions*, 92 (1965), pp. 147-150.
- _____, (Mgr), *Qu'est-il arrivé à Idiofa : compte rendu du massacre de trois oblats belges au Congo*, 22 janvier 1964, texte imprimé, 10p.
- _____, « Les Oblats au Congo Belge », dans *Pôles et Tropiques*, juillet-août 1960, n. 7-8 (1960), pp. 124-125.
- _____, « Idiofa - D'une lettre de S.E. Mgr René Toussaint », dans *AROMI*, novembre 1964, p. 135.
- _____, « Congo-Léo : après la tornade », dans *Pôles et Tropiques*, juillet-août 1964, pp. 188-193.

b. Études particulières sur le diocèse d'Idiofa

- BANGABANGA, V., « Un Mouvement de Progrès Populaire dans le Nord du Kwilu FACO », dans *Congo-Afrique*, 4 (1966), pp. 184-193.
- DELABIE, Daniel, *Construire une Église zaïroise authentique*, T.2, Idiofa, 1975, texte inédit.
- _____, *Construire une Église zaïroise authentique*, T.3, Idiofa, 1976, texte inédit.
- _____, *Construire une Église zaïroise authentique*, T.4, Idiofa, 1977, texte inédit
- D.P.P., *Premier plan quinquennal du Mouvement Populaire Idiofa-Kwilu-Bandundu-Congo (1969-1974)*, texte inédit, 28p.
- _____, *Deuxième plan quinquennal du Mouvement Progrès populaire - Idiofa (1974-1979)*, texte inédit, 156p.

- DROUART, J., *Rapport sur la visite canonique de la vice-province du Congo (sept.1966-mars 1967)*, Rome, Maison générale, 1967, 46p.
- EUDORE, Hubert, *Circulaire du père Hubert aux missionnaires de la Mission d'Ipamu*, 20 févr.1934, 5p.
- KABONGO ben AWIS, Benoît, *Construire une Église authentique. La Mission oblate du Congo (Zaire)*, Mémoire de Licence en Missiologie, Grégorienne, Rome, 1982, 77p.
- LUCAS, Sinfiorano, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu (15 mars-15 juillet 1958)*, Rome, Maison générale, 1958, 61p.
- Misereor, *Rapport du 3 mai 1991 au Diocèse d'Idiofa*, 4p.
- MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Collaboration entre le clergé et les Animateurs pastoraux au diocèse d'Idiofa*. Conférence donnée aux Animateurs Pastoraux le 19 janvier 1991 à Ifwanzondo, 10p. Texte inédit.
- MUBESALA LA-NZA, Baudouin, *Une mission au Congo. Les Oblats de M.I. (1931-1970)*, Mémoire de Licence en Théologie, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, 1994, 176p.
- MUSHIETE OPWES, Baudouin, *Une expérience des communautés ecclésiales vivantes (CEV). Le cas d'Idiofa*, Travail présenté à l'Institut International *Gaudium et Spes* (Lille-France), 1993, 69p.
- NGUNDU Mick, Victor, *Les implications de la pauvreté chez les missionnaires Oblats de Marie Immaculée avec application à la Province du Zaïre*, Thèse de doctorat en Droit Canonique, Université Saint-Paul d'Ottawa, Ottawa, 1994, 266p.
- PERON, Paul, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu (août-octobre 1950)*, Rome, Maison générale, 1951, 28p.
- PIETSCH, J., *Acte de visite de Missions du Congo (septembre-octobre 1935)*, Rome, Maison générale des Oblats, 1936, 21p.
- Rapport de la réunion* tenue à Idiofa, du 28 au 29 juin 1991.
- Rapport de la session* « Église catholique d'Idiofa et la santé de sa population », Idiofa du 22 au 25 janvier 1995.
- RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Le mouvement de développement communautaire «Progrès Populaire»*, s.l., Idiofa, 1965, 12p.
- * _____, *Évangéliser et Développement*. Conférence donnée à Ifwanzondo, le 12 juin 1981 lors du Séminaire diocésain de Développement, 20p.
- _____, *Évêque d'une transition. René Toussaint. 1920-1993. Missionnaire au Congo*, Kinshasa, Baobab, 1997, 527p.
- *SIMON, Charles, *Préfecture d'Ipamu. Historique (1931-1946)*, Ipamu, 1946, 22p.
- TSHIPUNGU Wa Mona, Justin, *Continuité et discontinuité en pastorale missionnaire dans le Diocèse d'Idiofa*, Mémoire de Licence en Catéchèse et en Pastorale à Lumen Vitae (Belgique), 1973, 163p.

c. Correspondance

BANGABANGA, Valère, *Lettre* du 6 octobre 1993.

_____, *Lettre* du 10 août 1994.

BINIA, Barthélemy, *Lettre* du 27 juin 1995 (Belgique).

NZIR, Jacques, *Lettre* du 5 septembre 1994.

RIBAUCCOURT, Jean-Marie, *Lettre* du 29 novembre 1994.

III. La mission

1. Mission et missiologie

*AGBOBLY-ATAYI, Bertin, « Les sources orales de l'histoire de l'Eglise en Afrique », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988* (1988), pp. 365-371.

*AMALADOSS, Michaël, « La mission comme prophétie », dans *Spiritus*, 128 (1992), pp. 263-275.

*ATAL SA ANGANG, Dosithée, « La mission : une lecture scripturaire », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 39-66.

BEECKMANS, René, « La première évangélisation du Zaïre [1483-1835] », dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance [1880-1980]*, Vol.1, Kinshasa, Éd. du Secrétariat Général, (1980), pp. 15-42.

BERGER, Pierre, « L'école catholique dans la pastorale de l'Église », dans *Prêtres Diocésains*, 1266 (1988), pp. 420-424.

BIMWENY KWESHI, Oscar, « De Jérusalem à Antioche. D'Antioche à Jérusalem », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 205-214.

*BONFILS, Jean, « La Société de Missions Africaines de Lyon », dans *Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours (XXII e - XXe siècles)*. Actes du colloque de Lyon 29 - 31 mai 1980 (organisé par la Société d'Histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'histoire du protestantisme français), Paris, Beauchesne, (1984), pp. 339-352.

*BONTINCK, François, « Tentatives de formation d'un clergé local dans l'ancien vicariat apostolique du Congo », dans *Message et Mission. Recueil commémoratif au Xe anniversaire de la Faculté de Théologie* (1968), pp. 261-281.

* _____, « Le conditionnement historique de l'implantation de l'Église catholique au Congo », dans *Revue du Clergé Africain*, 14 (1969), pp. 132-145.

_____, *L'évangélisation du Zaïre*, Kinshasa, Éd. Saint Paul, 1980, 64p.

* _____, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 6 (1980), pp. 25-37.

_____, « La genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'état indépendant du Congo et la convention elle-même », dans *Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Vol. 1 (Kinshasa-Gombe), (1980), pp. 261-303.

_____, « Les débuts des missions au Congo », dans *Sheut, hier et aujourd'hui (1862-1987)*, Presses Universitaires de Louvain, 1993.

- BORRAS, Alphonse, « Le conseil paroissial », dans *Prêtres Diocésains*, 1275 (1988), pp. 373-379.
- *BOSCH J., David, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haro-Paris, Karthala-Genève, Labor et Fides, 1995, 774p.
- BRASSEUR, Paule, « Les religions traditionnelles et l'Islam vus par les premiers missionnaires français à la côte d'Afrique », dans *Les réveils missionnaires en France. Du Moeyn-Âge à nos jours (XIIe-XXe siècles)*. Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980 (organisé par la Société d'histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'histoire du protestantisme français), Paris, Beauchesne, (1984), pp. 353-362.
- *BÜHLMANN, Walter, « L'intégration du christianisme dans la littérature d'Afrique », *Mission et cultures non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXIXe semaine de missiologie, Col. Museum Lessianum - section missiologique n.40, Tournai, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 291-304.
- *_____, « Les dix commandements de l'évangélisation au seuil du troisième millénaire », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 87-98.
- *CHARLES, Pierre, « Les Noirs, fils de Cham le Maudit », dans *NRT*, 1 (1928), pp. 721-739.
- _____, *Missiologie. Études-Rapports-Conférences*, T.1, Louvain-Éd. de l'Aucan- Bruxelles, L'Édition universelle - Paris, Desclée de Brouwer, 1939, 303p.
- _____, « Missiologie et acculturation », dans *NRT*, 75 (1953), pp. 15-32.
- CHENU, Bruno, « Glissements progressifs d'un agir missionnaire », dans *Lumière et Vie*, 168 (1984), pp. 69-85.
- CHENU, Marie-Dominique, « Phénomènes de contestation dans l'histoire de l'Église », dans *Concilium*, 68 (1971), pp. 91-96.
- CHEZA, Maurice, « Colonisation et évangélisation. Quelques débats du seizième siècle », dans *Telema*, 3-4 (1992), pp. 79-93.
- *CIARDI, Fabio, « La communion est missionnaire et la mission est pour la communion », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 237-258.
- *COMBLIN, Joseph, « Le débat actuel sur l'universalité chrétienne », dans *Concilium*, 155 (1980), pp. 87-96.
- « Conclusion du Symposium sur la théologie de la mission », dans *DC*. 1548 (1969), pp. 888-889.
- COUTURIER, Charles, *Mission de l'Église*, Paris, Éd. de l'Orante, 1957, 142p.
- *DEFOIS, Gérard, « Structure de dialogue, participation et coresponsabilité », dans *Études*, T. 334 (1971), pp. 101-115.
- *_____, « Le pari chrétien de l'intelligence », dans *Études*, T. 447 (1976), pp. 101-118.
- DE JONGHE, Ed., « Les missions religieuses au Congo Belge », dans *Congo*, 1 (1993).
- *DAGRAS, Michel, *Théologie de l'évangélisation*, Paris, Desclée, 1976, 220p.
- *DEGRIJE, Omer, « Africanisation de la pastorale », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXIXe semaine de missiologie, Coll. Museum Lessianum - section missiologique n.40, Tournai, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 201-218.
- _____, « Les vocations missionnaires dans les Églises du Tiers-Monde », dans *Spiritus*, 108 (1987), pp. 248-258.
- *DE HAES, René, « La nouvelle évangélisation et campagnes d'évangélisation », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 171-190

- DE LUBAC, Henri, *Le fondement théologique des Missions*, Coll. L'Apostolat des Missions, Paris, Bibliothèque de l'Union missionnaire de France, 1941, 32p.
- _____, *Le fondement des missions*, Paris, Seuil, 1945, 108p.
- *DE MEDEIROS, « Une structure de domination. La mentalité sous-jacente à la traite négrière et le propos de l'évangélisation au XVe siècle », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988 (1988), pp. 29-40.
- *DE MONTCLOS, Xavier, *Le cardinal Lavignerie. La mission universelle de l'Église*, Paris, Cerf, 1968, 206p.
- *_____, « La France missionnaire », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, XIII, 22, (1976), (sous la direction de Jean Delumeau), pp. 30-38.
- DE SAINT MOULIN, Léon, « Histoire des Jésuites en Afrique », dans *Zaire-Afrique*, 258 (1991), pp. 443-458.
- _____, « Cent ans de présence jésuite en Afrique centrale », dans *Zaire-Afrique*, 279 (1993), pp. 545-575.
- *_____, « Données statistiques de la mission en Afrique : perspectives d'avenir », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 215-235.
- DE VAULX, Bernard, *Les plus beaux textes sur les missions*, Paris, La Colombe, 1953, 382p.
- *_____, *Les missions : leurs histoires des origines à Benoît XV (1914)*, Coll. Que je sais-je crois, Paris, Fayard, 1960.
- DE WHITE, Charles, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle », dans *RHE*, Vol.48, 1, (1953), pp. 683-718.
- _____, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle » (suite), dans *RHE*, Vol. 49 (1954), pp. 438-461.
- _____, « Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle » (suite), dans *RHE*, Vol. 51 (1956), pp. 413-453 et 809-836.
- _____, « Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (fin) », *RHE*, 2-3, Vol. 53 (1958), pp. 443-472.
- *DIEHL, C.G., « Le missionnaire et la culture indigène », dans *Parole et Mission*, 3 (1958), pp. 414-426.
- *DIOP, A., « Christianisme et cultures indigènes », dans *Parole et Mission*, 2 (1958), pp. 261-263.
- *ESCHLIMANN, Jean-Paul, « Un visage de l'évangélisation : la dépendance », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 159-173.
- *FERNANDO, Rose, « Spiritualité missionnaire », dans *Spiritus*, 127, (1992), pp. 229-232.
- GADILLE, Jacques, « Rome et les Missions », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, VIII, 22, (1976), (sous la direction de Charles de la Roncière), pp. 48-55.
- *_____, « Histoire scientifique des missions et formation d'une nouvelle conscience missionnaire (1900-1960) », dans *Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours (XIIIe - XXe siècles)*. Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980 (organisé par la Société d'histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'histoire du protestantisme français), Paris, Beauchesne, (1984), pp. 363-384.
- *_____, « L'"idéologie" des missions catholiques en Afrique francophone », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988, (1988), pp. 43-61.

- * _____, « Mission chrétienne et cultures », dans *RHE*, 85, Vol. 3-4 (1990), pp. 705-719.
- *GEFFRÉ, Claude, « D'Evangelii Nuntinadi à Redemptoris Missio : l'évolution de la théologie de la mission », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 95-115.
- _____, « Mission et inculturation », dans *Spiritus*, 109 (1987), pp. 406-427.
- *GÉREST, Claude, « L'existence chrétienne du théologien », dans *Concilium*, 68 (1971), pp. 87-94.
- GORRÉ, Georges et CHAUVEL, Germain, *L'Église et sa Mission*, Paris, La Colombe, 1963, 219p.
- *GOUDINOU MÉTINHOUE, Pierre, « L'importance du passé dans l'histoire de l'Eglise en Afrique », dans *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1998 (1988), pp. 373-390.
- HENRY, A.M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Coll. Foi vivante, Paris, Cerf, 1959, 247p.
- *HERARNE, Brian, « Mission Ad gentes. Un autre regard », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 188-196.
- HITZ, Paul, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Coll. Foi vivante, Paris, Cerf, 1954, 267p
- _____, *Missionnaires avec le Christ*, Chicoutimi, Éd. Science moderne, 1973, 61p.
- ILBOUDO, Jean, « De l'histoire des missions à l'histoire de l'Église », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988 Paris, Beauchesne, (1988), pp.119-140.
- *JACQUELINE, Bernard, « La Sacrée Congrégation de Propaganda Fide et le réveil de la conscience missionnaire en France au XVIIe siècle », dans *Les réveils missionnaires en France. Du Moyen-Âge à nos jours (XII-XXe siècles)*. Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980, (organisé par la Société d'histoire ecclésiastique de la France et le concours de la Société d'histoire du protestantisme français), Paris, Beauchesne, (1984), pp. 107-118.
- JAOUEN, René, « La mission : bilan et prospective », dans *Kerygma*, 27 (1993), pp. 149-161.
- JETTÉ, Fernand, *Qu'est-ce que la missiologie? De l'unité scientifique en missiologie*. Publication de l'Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa, 3, Ottawa, Éd. de l'Université - Scolasticat St Joseph, 1950, 180p.
- *KABASELE LUMBALA, François, « Liturgie africaine et restructuration du symbolisme religieux », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988 (1988), pp. 257-280.
- * _____, « Mission et Inculturation », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 133-144.
- *KALENGA, Matembelé, « Questions à la mission aujourd'hui », dans *Spiritus*, 56 (1974), pp. 258-264.
- KANGE, Ewane, *La politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1850 à 1900*, Thèse de doctorat, S« Répercussion entre le Saint-Siège et le padroado sur l'évangélisation de l'ancien royaume du Congo au XVIIe siècle », dans *Archivum Historiae pontificae* (PUG), 4 (1966), pp. 197-218.
- *KRETSCHMAR, Georg, « Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique », dans *Eglise et Histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988 (1988), pp. 88-95.
- *LADRIÈRE, J., « La culture et les cultures », dans *Mission et cultures non-chrétiennes*. Rapports et compte rendu de la XXIX^e semaine de missiologie, Col. Museum Lessianum - section missiologique n.40, Louvain-Tournai, 1959, Desclée de Brouwer, pp. 11-44.

- LAVERDIÈRE, Lucien, *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Bellarmin, 1987, 608p.
- *LECLERCQ, Joseph, « L'oeuvre ecclésiologique. Du concile du Vatican II. Une tâche inachevée », dans *Études*, 198 (1960), pp. 289-306.
- LESOURD, P., « Le réveil des missions : Grégoire XVI (1831-1846) », dans *Histoire universelle des missions. T.3. Les missions contemporaines (1800-1957)*, (sous la direction de Mgr S. Delacroix), (1957), pp. 52-71.
- L'HOURE, Jean & FÉLIX-FAURE, François, « La mission est communion », dans *Spiritus* 46 (1971), pp. 227-246.
- LOFFELD, E., *Le problème cardinal de la Missiologie et des Missions catholiques*, Rhenen (Hollande), 1956, 415p.
- LORY, Marie-Joseph, *Face à l'avenir. L'Église au Congo Belge et au Rwanda-Urundi*, Tournai, - Paris, Casterman, 1958, 211p.
- *MAGESA, Laurenti, « Approches de la mission », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 222-228.
- MANHAEGHE, « Redemptoris missio : message, réactions et perspectives », dans *Spiritus* 127, (1992), pp. 160-175.
- *MARCUS, Émile, « Les incidences de la concélébration sur la vie sacerdotale », dans *La Maison-Dieu*, 85 (1966), pp. 179-198.
- *MASSON, Joseph, « Fonction missionnaire, Fonction d'Église », dans *NRT*, 10 (1958), pp. 1042-1061.
- MAURIER, Henri, « Situation de l'Église catholique du Zaïre », dans *Lumen Vitae*, 28 (1973), pp. 235-264.
- _____, « Le missionnaire : serviteur? critères du service dans une Église locale », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 174-189.
- _____, « La relève de la mission », dans *Spiritus*, 99 (1985), pp. 115-128.
- *MELLONI, Alberto, « Facteurs involutifs et lignes de développement dans l'historiographie relative au christianisme africain. Dépassements et hérités de la chrétienté », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, (sous la direction de R. Ruggieri), Paris, Beauchesne, (1988), pp. 283-310.
- *MENOZI, Danielle, « Les histoires actuelles de l'Église entre universalité et régionalité », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, (sous la direction de R. Ruggieri), Paris, Beauchesne, (1988), pp. 311-345.
- MICHEL, Jean-Claude, « Pastorale scolaire au Zaïre », dans *Telema*, 3 (1978), pp. 26-39.
- MORISSEY, Francis, « le nouveau code améliore-t-il le droit de l'Église catholique? », dans *Concilium*, 205 (1986), pp. 53-63.
- MPIMPA FIAMBA, Nestor, « Considérations sur l'apostolat laïc (au Zaïre) », dans *Dimensions Africaines. Revue du Grand Séminaire Jean XXIII* (1983), texte inédit, 10p.
- *MUDIMBE-BOYI, Mbulamuanza, « La pratique missionnaire des capucins italiens dans l'ancien royaume du Congo (XVII^e-XVIII^e siècle) d'après leurs relations », dans *CRA*, 6 (1981), pp. 51-61.
- *MULAGO, Vincent, « Évangélisation et culture. Congrès international de Missiologie. (Rome, 5-12 octobre 1975) », dans *CRA*, 19, Vol.X (1976), pp. 107-124.
- *_____, Le langage de l'Église missionnaire, dans *BTA*, 1, Vol.1 (1979), pp. 35-55.

- MUKOSO Ng'Ekieb, *Aux origines de la mission du Kwango (1879-1914). Tractations et premiers jalons de l'oeuvre missionnaire des Jésuites belges au Zaïre*, Thèse de doctorat en Histoire Ecclésiastique, Grégorienne, Rome, 26 novembre 1981, 712p.
- MUKUNA, M., « La méthode d'évangélisation des pères capucins dans l'ancien royaume du Kongo et en Angola (1645-1835) », dans *Quelle Église pour l'Afrique du 3^e millénaire?*, (1991).
- *MÜLLER, Karl, « La mission de l'Église. De Vatican II à Redemptoris missio », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 147-159.
- *NGINDU MUSHETE, Alphonse, « Les nouvelles théologies africaines : entre l'héritage européen et les cultures africaines », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, (sous la direction de R. Ruggieri), Paris, Beauchesne, (1988), pp. 219-236.
- OHM, Thomas, *Les principaux faits de l'histoire des missions* (trad. de l'allemand), Coll. « Église vivante », Tournai, Casterman, 1961, 162p.
- PERBAL, Albert, *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris, L.E. Dillen (Nouvelle édition revue et augmentée), 1937, 128p.
- _____, « La missionologie et les Semaines missionologiques », dans *Introduction au problème des missions. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences*, Ottawa, Le Secrétariat des Semaines d'Études Missionnaires. Bulletin de l'Union Missionnaire, Pont-Viau, 1934, pp. 41-56.
- *PIETRI, Charles, « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988* (sous la direction de R. Ruggieri), (1988), pp. 1-12.
- *POWER, David, « Mission et liturgie, Liturgie comme mission », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 259-270.
- PROST, A., *Les Missions des Pères Blancs en Afrique Occidentale avant 1939*, Paris-Ouagadougou, 1939.
- QUÉNUM, Alphonse, « Résurgence d'une missiologie des "missions". Quelques réflexions sur Redemptoris missio », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 176-187.
- *RAGUIN, Yves, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament*, Paris, Seuil, 1947, 124p.
- *_____, « La "kénose" du missionnaire », dans *Spiritus*, 37 (1969), pp. 14-21.
- *RAISON, Françoise, « Le siècle des missions », dans *2000 ans de christianisme. Société d'Histoire*, VIII, 2, 1976, (sous la direction de Charles de la Roncière), pp. 8-19.
- *_____, « Missions et impérialisme », dans *2000 ans de christianisme. Société d'Histoire*, VIII, 22, Paris, Aufadi, (1976), (sous la direction de Charles de la Roncière), pp. 39-47.

- RÉTIF, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris, Seuil, 1953, 173p.
- * _____, « La période des explorations : Pie IX (1846-1878) », dans *Histoire universelle des missions. T.3. Les missions contemporaines (1800-1957)*, (1957), (sous la direction de Mgr S. Delacroix), pp. 72- 86.
- * _____, « L'avènement des jeunes Églises. Benoît XV (1914-1922), Pie XI (1922-1939) et Pie XII (1939-1958) », dans *Histoire universelle des missions. T.3. Les missions contemporaines (1800-1957)*, (1957), (sous la direction de Mgr S. Delacroix), pp. 126-139.
- * _____, *Initiation à la mission. Bible - Doctrine - Liturgie*, Col. « Omnes Gentes », Paris, Éd. Fleurus, 1960, 287p.
- _____, *Les papes contemporains et la mission*, Paris, Apostolat des éditions, 1966, 245p.
- *RIGAL, Jean, *Le courage de la mission*, Paris, Cerf, 1985, 174p.
- *ROMMERSKIRCHEN, P, « Notions élémentaires de missiologie », dans *Guide des Missions catholiques*, Rome, 1936, pp. 165-169.
- *ROPS, Daniel, *L'épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu. De Saint Paul à Grégoire XV*. Textes choisis, traduits et annotés par René - P. Millot, Paris, Arthème Fayard, 1956, 454p.
- *ROSSIGNOL, Raymond, « Missionnaires "Ad extra" ou missionnaires "Ad gentes" », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 211-221.
- *ROUTHIER, Gilles, *Évangéliser. Réflexions à l'occasion d'un synode*, Montréal, Novalis, 1993, 270p.
- *RUGGIERI, Giuseppe, « L'histoire de l'Église entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988* (sous la direction de R. Ruggieri), (1988), pp. 347-363.
- *SALVAING, Bernard, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle*, Col. Racines du présent, Paris, L'Harmattan, 1994, 344p.
- *SAOÛT, Yves, « Aspects bibliques du témoignage et de l'annonce en relation avec le contexte actuel de la mission », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 197-210.
- SCHOVER, Pierre, *L'Église et la mission*, Col. "Croire et comprendre", Paris, Centurion, 1975, 147p.
- **Sciences de la mission et formation missionnaire au XVe siècle*. Actes de la XII session du CREDIC à Verone (août 1991), Col. du CREDIC 10, Éd. Lyonnaises d'Art et d'Histoire, 1992 - Atti della XIIe sessione di CREDIC Agosto 1991 , Edizione Missioarie Italiana, Bologna, 1992, 442p (sous la direction de Marc Spindler et Jacques Cadille).
- *SEMFURI HAKIZA, Paul, « Les âges de l'évangélisation de l'Afrique », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 117-131.
- *SEMPORE, Sidbé, « Les ministères ecclésiaux en Afrique. Situation présente et perspectives d'avenir », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988*, (sous la direction de R. Ruggieri), (1988), pp. 237-255.
- *SEUMOIS, André, *Théologie missionnaire. Section I. Délimitation de la fonction missionnaire*, Rome, 1973, Bureau de Presse OMI, 181p.
- _____, *Théologie missionnaire. Section II. Théologie de l'implantation ecclésiale*, Bureau de Presse OMI, Rome, 1980, 2è dition, 217p.
- * _____, *Théologie missionnaire. Section III. Salut et Religions de la Gentilité*, Rome, Bureau de Presse OMI, 1981, 2è édition, 201p.

- _____, *Théologie missionnaire. Section IV. Église missionnaire et facteurs socio-culturels*, Rome, Bureau de Presse OMI, 1978, 186p.
- * _____, *Théologie missionnaire. Section V. Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu*, Rome, Bureau de Presse OMI, 1981, 207p.
- _____, *Introduction à la missiologie*, Fribourg-Suisse, St Paul, 1952, 491p.
- *SPINDLER, Marc, *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1967.
- * _____, « Missiologie anonyme et missiologie responsable », dans *La revue réformée*, (1983), pp. 25-36.
- * _____, « Reponsabilité des Églises d'Europe et avenir de la mission », dans *BTA*, 13-14, Vol.7 (1985), pp. 83-89.
- *TIHON, Paul, « Des missions à la mission : problématique missionnaire depuis Vatican II », dans *NRT*, 107 (1985), pp. 520-536.
- *VAUCHEZ, André, « L'évolution de l'idée de la mission et de la pratique missionnaire en Occident à l'époque médiévale », dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique. Actes du colloque de Bologne 22-25 octobre 1988* (1988), pp. 13-27.
- *WACKENHEIM, Charles, « Le sens de la mission », dans *Christus*, 22 (1975), pp. 370-381.
- *ZAGO, Marcello, « La mission aux dimensions du monde: Aspects missiographiques d'après Redemptoris Misio », dans *RASM*, 1 (1994), pp. 67-86.

2. Évangile et culture

a. Problématique générale

- *AMALORPAVADASS, P., « Évangélisation et culture », dans *Concilium*, 239 (1992), pp. 81-92.
- *ARRUPE, P., « L'Église et les cultures », dans *Église, culture et promotion humaine*, Paris, Apostolat des Éditions (1970), pp. 189-213.
- _____, *Écrits pour évangéliser*, Coll. Christus DDB, Paris, Bellarmin, 1985, pp. 169-177.
- *BAVAREL, Michel, « Le lent enfantement d'une église africaine », dans *2000 ans de christianisme. Société d'Histoire*, VIII, 22, Paris, Aufadi, (sous la direction de Charles de la Roncière), 1976, pp. 74-76.
- BOKA LONDI DI MPASI, « Libération de l'expression corporelle en liturgie africaine », dans *Concilium*, 152 (1980), pp. 71-80.
- CALVEZ, Jean-Yves, « Nécessaire inculturation », dans *Lumen Vitae*, 39 (1984), pp. 313-323.
- CARRIER, Hervé, *Évangélisation et cultures. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Libreria Vaticana, Paris, Médiaspaul, 1987, 276p.
- _____, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma, Éd. Pontificia Università Gregoriana, 1990, 380p.
- CHARLES, Pierre, « Missiologie et Acculturation », dans *NRT*, 75 (1953), pp. 15-32.
- CHEZA, Maurice et als, *Les Évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, Paris, Centurion, 1992, 443p.

- _____, « Du Concile oecuménique au Synode africain », dans *La foi et le temps. Revue des diocèses francophones de Belgique*, 3, (1993), pp. 486-499.
- DERROITTE, Henri et SOETENS, Claude, *Les chemins sinueux de l'inculturation. Récits de vie et témoignages oraux*, Louvain-la-Neuve, 1997, 133p.
- *DJUNDU, Lunge, *Analyse socio-culturelle et spirituelle de l'oeuvre missionnaire de l'Église méthodiste unie parmi les Tetela du Zaïre central. La contextualisation de l'Évangile pour une inculturation de la foi chrétienne*, Thèse de doctorat en Théologie, Université Laval, Québec, 1991, 419p.
- *FAUCHER, François, *Acculturer l'évangile; mission prophétique de l'église*. Coll. Héritage et projet, 8, Montréal, Fides, 1973, 162p.
- GIRANDO, Cesare, « Prière eucharistique et inculturation. Jalons pour le Synode d'Afrique et de Madagascar », dans *NRT*, 116 (1994), pp. 181-200.
- *GNANADICKAM, Casimir, « L'inculturation et l'Église locale », dans *Lumen Vitae*, 39 (1984), pp. 305-312.
- HURBON, Laënnec, « Le choc des cultures », dans *2000 ans de christianisme. Société d'Histoire*, VIII, 22, (sous la direction de Charles de la Roncière), Paris, Aufadi, (1976), pp. 56-63.
- JAOUEN, René, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, 168, Vol. 23 (1984), pp. 29-41.
- JOLY, Raymond, « Inculturation et vie de foi », dans *Spiritus*, 98, (1985), pp. 3-32.
- KABASELE LUMBALA, François, « Processus d'élaboration d'Église au Zaïre. Chances réciproques d'une rencontre », dans *Concilium*, 251 (1994), pp. 73-82.
- KABONGO-MBAYA, Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, 467p.
- *MARY-LOUSSELIÈRE, Guy, « L'inculturation?...d'accord, mais jusqu'où? », dans *Kerygma*, 19 (1985), pp. 185-195.
- MBUYAMBA, Lupwishi, « Promesses de la tradition musicale dans l'effort d'adaptation de l'Église du Zaïre », dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), pp. 119-128.
- MENGI KILANDAMOKO Kuntukula, *L'évangélisation missionnaire protestante face à la culture Kongo. L'enracinement de l'Évangile dans une culture*, Thèse de doctorat en Théologie, Université Laval, Québec, 1981, 268p.
- *METENA M'Ntena, « L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou rencontre des cultures », dans *Concilium*, 239 (1992), pp. 171-191.
- MPIMPA FIAMBA, Nestor, *Inculturation du mariage chrétien en Afrique*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1995, 108p.
- MPONGO MPOTO, Laurent, *La célébration liturgique. Son enracinement culturel*, Kinshasa, 1978. Texte inédit.
- _____, « La liturgie de demain au Zaïre », dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), pp. 83-96.
- _____, « Le rite zaïrois de la messe. Ses caractères spécifiques », dans *Spiritus*, 73 (1978), pp. 436-441.
- *MUGARUKA, Mugarukira, « Problème d'inculturation du message chrétien au Zaïre », dans *CRA*, 37, Vol. 19 (1985), pp. 5-37.
- *MULAGO, Vincent, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence Africaine, 2^e édition (1957), pp. 19-40.

- * _____, « Le pacte de sang et la communion alimentaire, pierre d'attente de la communion eucharistique », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, 2^e édition, Paris, Présence africaine, (1957), pp. 171-187.
- * _____, « Évangélisation et cultures ». Congrès international de missiologie (Rome, 5-12 octobre 1975), dans *CRA*, 19, Vol. 10 (1976), pp. 107-124.
- * _____, « Le langage de l'Église missionnaire », dans *BTA*, 8, Vol. 4 (1982), pp. 35-55.
- MVENG, Engelbert, « Prolégomènes pour un Concile africain », dans *Concilium*, 239 (1992), pp. 149-169.
- *NECHEBROUCK, Valère, « Inculturation et identité », dans *Culture et Développement*, 16, Louvain-la-Neuve (1984), pp. 251-279.
- *NGINDU Mushete, A., « L'Église et le dialogue des cultures », dans *BTA*, 2 (1980), pp. 5-13.
- NTABONA, Adrien, « Inculturation, ligne directrice de l'évangélisation », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 95-96.
- PEELMAN, Achiel, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Desclée-Novalis, 1988, 197p.
- PENOUKOU ÉFOÉ, Julien, « Les enjeux du Synode africain », dans *Études*, 6 (1990), pp. 831-842.
- *PIROTTE, Jean, « Évangélisation et cultures : pour un renouveau de la Missiologie historique », dans *Revue théologique de Louvain*, 17 (1986), pp. 419-443.
- *RAGUIN, Yves, « Un exemple d'inculturation. Matteo Ricci », dans *Lumen Vitae*, 39 (1984), pp. 261-277.
- *SALERNO, Luigi, « Église et culture », dans *Église, culture et promotion humaine*, Paris, Apostolat des Éditions, 1970, pp. 9-42.
- SCHEURER, Jacques, « L'inculturation. Présentation du thème », dans *Lumen Vitae*, 3, Vol. 39 (1984), pp. 251-259.
- *SIX, Jean-François, *Le courage de l'espérance. Les dix ans qui ont suivi le Concile (1965-1975)*, Paris, seuil, 1978, 330p.
- *STANDAERT, Nicolas, « L'histoire d'un néologisme. Le terme "inculturation" dans les Documents romains », dans *NRT*, 110 (1988), pp. 555-570.
- UKPONG, Justin, « Revue critique des "lineamenta" sur le Synode spécial africain », dans *Concilium*, 239 (1992), pp. 95-109.
- VEILLETTE, Denise, *Acculturation-conversion de la société nord-camerounaise*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université Laval, Québec, 1975, 1035p.
- ZARA-ZARA MFWO Mfumankie, Sabine, *Pour une "refondation" évangélique des instituts religieux autochtones féminins dans le contexte africain: le cas du Zaïre*, Thèse de doctorat en Philosophie et en Théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 1995, 438p.

b. Nouvelle évangélisation

- *BASTIDE, Roger, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, 1^{ère} édition, Paris, Payot, 1967, 236p.
- * _____, *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le nouveau monde*, 1^{ème} édition, Paris, Payot, 1973, 236p.

- BOFF, Leonardo, « La nouvelle évangélisation, irruption de la nouvelle vie », dans *Concilium*, 232 (1990), pp. 155-166.
- _____, *La nouvelle évangélisation. Perspectives des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, 176p.
- LUNEAU, René, *Paroles et silences du Synode africain 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997, 243p.
- Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne : conclusion de Saint-Domingue*. IVe Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (12-28 octobre 1992). (Trad. de L'espagnol par Maine et Michèle Sarton), Paris, Cerf, 1993, 252p.
- ROUTHIER, Gilles (dir.), *Évangéliser : réflexions à l'occasion d'un synode*, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, Ottawa, Novalis, 1993, 270p.

c. Acculturation

- *BALANDIER, Georges, « Dynamisme externe des sociétés «archaïques» », dans Georges Gurvitch (sous la dir. de), *Traité de sociologie*, T. 2, 3è éd., paris, PUF (1968), pp. 446-462.
- *_____, *Sociologie culturelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, 4è éd., Paris, PUF, 1982.
- BASTIDE, Roger, « Acculturation », dans *Encyclopedia Universalis*, Vol. 1, Paris, Encyclopedia Universalis France, (1968), pp. 102-107.
- *_____, « Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres », dans dans Georges Gurvitch (sous la dir. de), *Traité de sociologie*, T. 2, 3è éd., paris, PUF (1968), pp. 315-330.
- *_____, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.
- *BEALS, Ralph, « Urbanism, Urbanization and Acculturation », dans *American Anthropologist*, 53 (1951), pp. 1-10.
- *_____, « Acculturation », dans Sol TAX (sous la dir. de), *Anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press (1962), pp. 375-395.
- *_____, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.
- *DU BOIS, Cora, « The Use of Social Science Concepts to Interpret Historical Materials : Comments on The Two Preceding Articles », dans *Far Eastern Quarterly*, 21 (1951), pp. 31-34.
- *EATON., J.W., « Contolled Acculturation : a Survival Technique », dans *American Society Review*, 17 (1952).
- *HERSKOVITS, Melville, J., « The Significance of the Study of Acculturation for Anthropology », dans *American Anthropologist*, 39 (1937), pp. 259-264.
- *_____, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Glouster (Mass.), P. Smith, 1958.
- *_____, *Man and his Work : the Science of Cultural Anthropology*, New-York, A.A. Knopf, 1948 (trad. du Français sous le titre *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952).
- *KARDINER, Abram, LINTON, Ralph, DU BOIS, Cora et WEST, James, *The Psychological Fronters of Society*, New-York, Columbia University Press, 1945.
- *LECLERCQ, Gérard, *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*, Paris, Fayard, 1972.

- *LINTON, Ralph, (sous la dir. de), *The Science of Man in the World Crisis*, New-Yrk, Columbia University Press, 1945.
- *MALINOVSKI, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change : an Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press, 1945 (trad. en Français sous le titre *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot, 1970).
- *M'BOKOLO, Elikia, « Acculturation », dans LE GOLF, Jacques, CHARTER, Roger et REVEL, Jacques (sous la dir. de), *La nouvelle histoire*, Paris, Retx, CEPL (1978), pp. 21-24.
- *MORRISON, R. Bruce et WILSON, C. Roderick (sous la dir. de), *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1990.
- *MURPHY, Robert F. et STEWARD, Julian H, « Tappers and Trappers : parallel Procecc in Acculturation », dans *Economic Developpment and Cultural Change*, Vol.4, Chicago University Press (1956), pp. 335-355.
- *POIRIER, Jean et RAVEAU, François, *L'autre et l'ailleurs : hommage à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault, 1976.
- *REDFIEL, Robert, *The Folh Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- *_____, *Peasant Society and Culture : an Anthropological Approach to Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- *REDFIEL, Robert, LINTON, Ralph et HERSKOVITS, Melville J., « Memorandum on the Study of Acculturation », dans *American Anthropologist*, 38 (1936), pp. 146-152.
- *SPICER, Edward H., « Acculturation », dans *International Encyclopedia of the Sciences*, Vol.1, MaccMillan and Free Press (1968), pp. 21-27.
- *SPINDER, Georges D., *Sociocultural and Psychological Processes in Menomini Acculturation*, Berkeley, University of California Press, 1955.
- *SPINDER, Georges D. et GOLDSCHMIDT, Walter, « Symposium on Acculturation », dans *American Anthropologist*, 43 (1941), pp. 1-61.
- *TAX, Sol (sous la dir. de), *Acculturation in the Americas : Proveeding and Select Papers of the XXIXth International Congress of Americanist*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- *THURNWALD, Richard, « The Psychology of Acculturation », dans *American Anthropologist*, 34 (1932), pp. 557-569.
- *VOGET, fred W., *A History of Ethnology*, New-York, Holt, Rienehart and Wilson, 1975.

3. Le christianisme et la théologie en Afrique

- *BATIFFOL, Pierre, « Le primae sedis episcopus en Afrique », dans *RSR*, T. III (1923), pp. 425-429.
- BIMWENY KWESHI, Oscar, « Avènement d'une nouvelle proximité de l'improbable », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 111-167.
- _____, « L'émergence à l'aurore du christianisme africain », dans *BTA* , 2 (1979), pp. 195-203.
- _____, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, 682p.
- _____, « Quelques options de la conférence épiscopale du Zaïre », dans *BTA*, 10 (1983), pp. 317-321.

- BRION, Édouard, « Initiatives africaines dans l'évangélisation avant l'arrivée des missionnaires », dans *Actes du colloque de Stuttgart*. Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon, (1986), pp. 29-35.
- BUJO, Bénédet, « Les ordres religieux de l'époque post-coloniale au Zaïre. Espérance ou déception? », dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980), pp. 141-150.
- _____, « Qu'est-ce que l'apostolat? Lettre aux ecclésiastiques du Diocèse de Bunia (Haut-Zaïre) », dans *BTA*, 8 (1981), pp. 121-126.
- _____, « Déchristianiser en christianisant », dans *BTA*, 8, Vol.4 (1982), pp. 229-242.
- _____, « Au nom de l'Évangile : un refus du christianisme néo-colonialiste », dans *BTA*, Vol.6 (1984), pp. 117-127.
- * BÜRKLE, Horst, « La contribution des Églises africaines au dialogue œcuménique », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979, (1979), pp. 91-97.
- CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428p.
- *EBOUSSI BOULAGA, Fabien, « Métamorphoses africaines », dans *Christus*, 77 (1973), pp. 29-39.
- _____, « La démission », dans *Spiritus*, 73, (1974), pp. 276-287.
- _____, « L'africain chrétien à la recherche de son identité », dans *Concilium* 126 (1977), pp. 39-48.
- * _____, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Essai, Paris, Présence Africaine, 1981, 220p.
- ELA, Jean-Marc, « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Églises d'Afrique », dans *Concilium*, 126 (1977), pp. 61-69.
- _____, « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*, (1978), Paris, Présence Africaine, pp. 204-217.
- _____, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980, 173p.
- _____, « De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain », dans *Foi et développement*, 83-84 (1981), Paris, Centre Lebret, pp. 1-9.
- _____, « Le rôle des Églises dans la libération du continent africain », dans *BTA*, 12, Vol.7 (1984), pp. 281-302.
- _____, « La relève missionnaire en Afrique », dans *BTA*, 13-14, Vol.7 (1985), pp. 29-47.
- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, 231p.
- _____, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989, 142p.
- ELA, Jean-Marc et LUNEAU, René, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1982, 269p.
- *FALK, Peter, *La croissance de l'Église en Afrique*, Kinshasa-Limete, (Institut Supérieur Théologique de Kinshasa), Saint Paul, 1985, 574p.
- FOURNIER, Maurice, « Le transfert des responsabilités », dans *Spiritus*, 59 (1975), pp. 145-158.
- *GADILLE, Jacques, « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou de refus du christianisme. Essai de classification des interprétations historiques », dans *Actes du colloque de Stuttgart*. Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon, (1986), pp. 1-17.

- *GROHS, Gehard, « À propos de l'intégration de traditions africaines dans les idéologies africaines », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979, (1979), pp. 31-40.
- *HABERLAND, Eike, « L'Église orthodoxe éthiopienne. Une Église africaine populaire », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique au Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979 (1979), pp. 166-176.
- *HURBON, Lännec, « Portée et limites du Manifeste de Dar-es-Salaam », dans *Théologies du Tiers-Monde. Du conformisme à l'indépendance*. Le colloque de dar-es-Salaam et ses prolongements, Paris, Karthala, (1977), pp. 262-267.
- _____, « Le pouvoir culturel et politique des églises en Afrique noire », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 57-66.
- * _____, « Les missions chrétiennes comme problème physique », dans *La pertinence du christianisme en Afrique*. VI^e Semaine Théologique de Kinshasa, RCA, T.XXVII (1972).
- KABASELE-LUMBALA, François, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127p.
- *KUMBU KI KUMBU, Eleuthère, *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, Paris, Karthala, 1996, 419p.
- MATENKADI, Finifini, « L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisses (bakambi) au Zaïre: histoire et perspectives », dans *Sc*, 28 (1994), pp. 155-166.
- *MAZRUI, Ali A., « Vers un nouvel ordre religieux international : une perspective africaine », dans *La contribution du christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979 (1979), pp. 13-30.
- MBA - ABESOLE, Paul, « La dimension religieuse de la décolonisation de l'Afrique », dans *La décolonisation de l'Afrique vue par des Africains*. Actes du colloque du 14 décembre 1985, Paris, L'Harmattan, (1987), pp. 127-140.
- *MBAYA, Étienne R., « Les limites des religions universalistes et autres dans le processus de participation politique en Afrique noire », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979 (1979), pp. 177-180.
- *MESNAGE, J., *Le christianisme en Afrique : Origines, Développements, Extinctions*, Paris - Auguste Picard, Alger-Adolphe Jourdan, 1914, 352p.
- MOSANGO MPUTU, Philippe, « L'apostolat des ministres laïcs au Zaïre », dans *La foi et le temps*. Revue des diocèses francophones de Belgique, 6 (9913), pp. 551-558.
- MUDIMBE, V.Y., « Pouvoir culturel de l'Occident et christianisme », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, 1978, pp. 67-87.
- *MULAGO, Vincent, *Un visage africain du Christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965.
- _____, « Évangélisation et authenticité dans l'enseignement du Magistère », dans *CRA*, 27-28, Vol. 14 (1980).
- MVENG, Engelbert, « De la sous-mission à la succession », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, (1978), pp. 267-276.

- *NIANG CHEIKH, Ibrahima, « Sur la libération culturelle de l'Afrique », dans *La décolonisation de l'Afrique vue par les Africains*. Actes du colloque du 14 décembre 1985, Paris, L'Harmattan, (1987), pp. 141-162.
- *NGINDU MUSHETE, « Unité et pluralité de la théologie », dans *RCA*, 6 (1967), pp. 593-615.
- * _____, « La théologie africaine de la politique à l'irénisme critique », dans *BTA*, 1, Vol.1 (1979), pp. 69-98.
- NGONGO, Louis-Paul, « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Église en Afrique », dans *Civilisation noire et Église catholique*, Paris, Présence Africaine, (1978), pp. 37-56.
- *OKULLU, Henry, « La contribution des églises chrétiennes africaines à l'indépendance des États africains », dans *La contribution du Christianisme et de l'Islam à la fondation des états indépendants en Afrique du Sud du Sahara*. Colloque de Bonn-Bad Godesberg 2-4 mai 1979 (1979), pp. 150-156.
- PENOUKOU EFOÉ, Julien, « Intellectuels noirs et changements de mentalités », dans *Spiritus*, 64 (1976), pp. 307-316.
- * _____, « Avenir des églises africaines », dans *2000 ans de christianisme*. Société d'Histoire, VIII, 22, (sous la direction de Charles de la Roncière), (1976), Paris, Aufadi, pp. 83-87.
- _____, « Prêtres missionnaires et avenir des Églises africaines », dans *Concilium*, 126 (1977), pp. 71-77.
- _____, « Avenir des Églises africaines », dans *BTA*, 3, Vol. 4 (1982), pp. 189-203.
- * _____, « Avenir des Églises africaines. Questions et réflexions (suite et fin), dans *BTA*, 10 Vol.5 (1983), pp. 193-203.
- * _____, *Églises d'Afrique. Propositions d'avenir*, Paris, Karthala, 1984, 171p.
- *PIROTTE, Jean, « Convertir par le sommet du Ve siècle au XIVe siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie », dans *Actes du colloque de Stuttgart septembre 1985, Stuttgart*. Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon, (1986), pp. 18-28.
- RÉTIF, André, *Les papes contemporains*
- SEMPORÉ, Sidbe, « Théophile l'Africain. Les chrétiens d'Afrique devant leur avenir », dans *Études*, 1 T. 380 (1994), pp. 19-30.

4. Église locale

- *ACERTI, Antonio, « La réception de Vatican II dans un contexte historique changé », dans *Concilium*, 166 (1981), pp. 123-133.
- *AMALADOSS, Michel, « Vers l'émergence d'une Église locale », dans *Spiritus*, 65 (1976), pp.349-360.
- *BANKS. R.J., *Paul's Idea of Community : The Early House Churches in their Historical Setting*, Grand Rapids, MI, Erdmans, 1980.
- *BESRET, Bernard, *Clefs pour une nouvelle Église*, Paris, Seghers, 1971, 221p.
- *BOYER, J.P., « The Local Church in the Anglican-Roman Catholic Consultation : Type and Antitype », dans *Proceeding of the Catholic Thological Society of America*, 36 (1981), pp. 135-141.

- CARRASCO RONCO, Alfonso, *Le primat de l'Évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction*, Fribourg, Éd. Universitaires de Fribourg (Suisse), 1990, 284p.
- CERFAUX, L., *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, nouvelle édition, Coll. Unam Sanctam, 54, Paris, Cerf, 1965, 430p.
- CHOUINARD, P., « Les expressions "Église locale" et "Église particulière" dans Vatican II », dans *Sc*, 6 (1972), pp. 115-161.
- *COMPAGNON, Pierre, « Les organismes de représentation dans l'Église. Du Concile Vatican II au Code de droit canonique de 1983 », dans *Prêtres Diocésains*, 1271 (1989), pp. 181-184.
- * _____, « Les organismes de l'Église de vatican II. représentation et participation dans le code de 1983 », dans *Prêtres Diocésains*, 1272 (1989), pp. 229-233.
- *CONGAR, Yves, « Le développement historique de l'autorité dans l'Église », dans *Problèmes de l'autorité*, Col. Unam Sanctam, 38 (1962), pp. 146-150.
- * _____, « La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition », dans *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Col. Unam Sanctam, 39 (1962), pp. 69-79.
- * _____, *Église et papauté. Regards historiques*, Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1994, 318p.
- CROUZEL, Henri, « Les origines du célibat ecclésiastique : à propos d'un livre récent », dans *NRT*, 6 (1970), pp. 649-653.
- *CUNNANE, J., « The Local Church », dans D. FLANAGAN (éd.), *The Meaning of the Church*, Dublin, Gill (1966), pp. 72-88.
- DAGENS, Claude, « Église locale et Église universelle », dans *Prêtres Diocésains*, 1240 (1986), pp. 63-75.
- *DANIÉLOU, Jean, *Pourquoi l'Église?*, Paris, Le Signe- Fayard, 1972, 184p.
- DAVID, Bernard, « Des conseils pastoraux. Pourquoi? Pour quoi? », dans *Prêtres Diocésains*, 1250 (1987), pp. 77-80.
- *DELOOZ, Pierre, « L'autocompréhension actuelle de l'Église », dans *Concilium*, 66 (1971), pp. 105-111.
- *DENIS, Henri, LINTANF, Jean-Marie et MANDOUZE, André, *L'Église que Jésus a voulue*, Paris, Le chalet, 1971, 111p.
- *DE LUBAC, Henri, *L'Église dans la crise actuelle*, Paris, Cerf, 1969, 97p.
- _____, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 254p.
- *DENAUX, A., L'Église comme communion. Réflexions à propos du rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », dans *NRT*, 110 (1988), pp. 16-37 et 161-180.
- *« Des deux coprésidents de la commission internationale entre Anglicans et Catholiques », dans *DC*. (1971), pp. 79-80.
- *DE VAUCELLE, Louis, « Les mutations de l'environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire », dans Alberigo, G. et Josua, J.P., *La réception de Vatican II*, Col. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, (1985), pp. 65-84.
- *DULES, Avery, « L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II », dans *Concilium*, 208 (1986), pp. 13-25.
- *FAMERÉE, Joseph, *L'ecclésiologie d'Yves Congard avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1992, 497p.

- *FILSON, F.V., « The Significance of the Early House Churches », dans *Journal of Biblical Literature*, 58 (1939), pp. 105-112.
- *GRANFIELD, P., « The Local Church as a Center of Communication and Control », dans *Proceeding of the Catholic Theological Society of America*, 35 (1980), pp. 256-283.
- *_____, « The Church Local and Universal : Realization of Communion », dans *The Jurist*, 49 (1989), pp. 453-455.
- GUY, J.C., « Le célibat sacerdotal : approches historiques », dans *Études*, T. 335 (1971), pp. 93-106.
- HAMER, Jérôme, « Vivre le mystère de l'Église dans la communauté locale », dans *DC*, 1555 (1970), pp. 79-82.
- *HANDY, R.J., « Toward a Theology of the Local Church », dans *Foundations*, 15 (1972), pp. 42-52.
- *HARAKAS, S.S., « The Local Church : An Easter Orthodox Perspective », dans *The Ecumenical Review*, 29 (1977), pp. 141-153.
- *HÄRING, B., « Église - Ecclésiologie », B. Approche systématique. (Trad. par J. Hoffman) dans P. Eicher (dir.), *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, pp. 158-165.
- *HOFFMANN, J., « L'Église et son origine », dans B. Lauret-F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, T.3 : Dogmatique, Paris, Cerf, (1983), pp. 55-141.
- *HOUTART, François, *L'éclatement d'une Église*. (Trad. de l'anglais par André Rousseau), Paris, Mame, 1969, 152p.
- *HUME, Basil, « Perspectives sur l'Église locale à venir », dans *La Maison-Dieu*, 165 (1986), pp. 101-106.
- *JELLY, F.M., « The Local Church in the Anglican-Roman Catholic Consultations : Ecclesiological Presuppositions and Ecumenical Implications », dans *Proceeding of the Catholic Theological Society of America*, 35 (1981), pp. 145-154.
- *JUGUET, Eugène, « L'étranger : quel ministère dans l'Église locale? », dans *Spiritus*, 59 (1975), pp. 183-201.
- *KAAN, F.H., « The Local Church : Some Congregational Voices », dans *Ecumenical Review*, 29 (1977), pp. 154-167.
- *KEITH, Nickle, « The Collection : A Study in Paul's strategy », dans *Studies in Biblical theology*, 48 SCM Press, London (1966), 176p.
- *KERKHOF, Jan, « L'Église locale de Vatican II jusqu'à nos jours », dans *La Maison-Dieu*, 165 (1986), pp. 73-100.
- *KOMONCHAK, Joseph A., « The Church Local and Universal : Realization of Communion », dans *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 35 (1980), pp. 449-471.
- _____, « L'Église universelle « ministres non ordonnés » et « ordonnés » dans l'Église locale, dans *Concilium*, 153 (1980), pp.
- *_____, « Pluralisme moral et unité dans l'Église », dans *Concilium*, 170 (1981), pp. 149-158.
- *_____, « Ministry and the Local Church », dans *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 36 (1981), pp. 56-82.
- _____, « L'Église universelle, communion d'Églises locales », dans *Concilium*, 166 (1981), pp. 55-64.
- _____, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Alberigo, G. et Josua, J.P., *La réception de Vatican II*, Coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, (1985), pp. 107-126.

- _____, « L'articulation entre l'Église locale et Église universelle selon quelques théologiens contemporains », dans *La catholicité des Églises locales*, Actes du 2^e colloque de Salamanque 1er -7 avril 1991, 1991, 53p.
- * _____, « L'épistémologie de la réception ». Conférence en reconnaissance à Yves Congar, 1997, 27p.
- *KÜNG, Hans, *Garder espoir. Écrits sur la réforme de l'Église*, Coll." Théologies", Paris, Cerf (trad. de l'allemand par Francis Piquerez), 1991, 270p.
- *LABARRIÈRE, P.J., « Place et fonction de la « recherche » dans l'Église », dans *Études*, 352 (1980), pp. 235-248.
- LAMBERT, Bernard, *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, Paris, Mame, 1967, 591p.
- LAURENTIN, René, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Paris, Seuil, 1966, 449p.
- LEGRAND, H.M., « Inverser Babel : mission de l'Église », dans *Spiritus*, 43 (1970), pp. 323-346.
- _____, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales », dans *Concilium* 71 (1972), pp. 49-58.
- _____, « Le sens théologique des élections épiscopales d'après le déroulement dans l'Église ancienne », dans *Concilium*, 77 (1972), pp. 41-50.
- * _____, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. Alberigo (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*. Actes du colloque international de Bologne - 1980. Coll. Théologie historique, 61, Paris, Beauchesne, (1981), pp. 149-184.
- * _____, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans B. Lauret-F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, T. 3 : Dogmatique II, Paris, Cerf, (1983), pp. 143-345.
- **Le sens et la mission de la vie religieuse dans l'Église locale*. Conférence religieuse canadienne, Ottawa, Ontario, 1980, 209p.
- LOFFELD, Édouard, « Un clergé autochtone. Élément essentiel de toute Église », dans *Spiritus*, 5 (1960), pp. 417-436.
- LUDIONGO, Ndombasi, « Église particulière, pouvoir et structure de coopération selon le Code de droit Canonique de 1983 », dans *RAT*, 27-28, Vol.14 (1990), pp. 217-252.
- MATUNGULU, Marcel, « Pour une meilleure collaboration entre évêques et religieux », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 168-169.
- *METZ, René, « La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », dans *Sc.*, 2-3 (1972), pp. 155-176.
- *MOLTMANN, Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit : une contribution à l'ecclésiologie messianique*. (Trad. de l'allemand par Robert Givord), Paris, Cerf, 1980, 469p.
- *MONNERON, Jean-Louis, SAUDREAU, Michel, DEFOIS, Gérard, DESCAMPS, Albert-Louis, LEGRAND, Hervé-Marie et LIÉGÉ, Pierre-André, *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, 218p.
- NTEDIKA, Konde (Mgr), « L'Église particulière en Afrique. Statut ecclésiologique et conditions de surgissement », dans *Théologie africaine, bilan et perspectives*. Actes de la Dix-Septième semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, (1989), pp. 161-170.

- *NTERE, Jean Berchman, « Les communautés ecclésiales vivantes », dans CHEZA, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, pp. 130-131.
- *NEWBIGING, L., « What is a Local Church Truly united? », dans *Ecumenical Review*, 29 (1977), pp. 115-128.
- PELCHAT, Marc, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montréal, Éd. Paulines & Médiapaul, 1988, 394p.
- *RAHNER, Karl, *Éléments dynamiques dans l'Église*. (Trad. de l'allemand par H. Rochais). *Quaestiones disputatae*, 1, Paris, DDB, 1967, 147p.
- *RAPH, Joseph, « Libermann, promoteur et père du clergé africain. Premiers projets 1840-1844 », dans *Spiritus*, 5 (1960), pp. 437- 453.
- RAYMOND F., Collins, « Aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament », dans *La Maison-Dieu*, 165 (1986), pp.7-47.
- *RÉTIF, André, « Au service du clergé local », dans *Spiritus*, 5 (1960), pp. 403-408.
- RIELLIET, Jean, *Tu es Pierre*, Genève, Labor et Fides, 1974, 152p.
- *RIGAL, Jean, *L'Église, obstacle et chemin vers Dieu*, Coll. Théologies, 3^e éd., Paris, Cerf, 1986, 220p.
- *_____, *L'ecclésiologie de communion : son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 1997, 392p.
- ROCH, Pagé, *Les Églises particulières. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, Montréal, Éd. Paulines & Médiapaul, T.1, 1985, 205p.
- _____, *Les Églises particulières. La charge pastorale de leurs communautés de fidèles selon le code de droit canonique de 1983*, Montréal, Éd. Paulines & Médiapaul, T.2, 1989, 229p.
- ROUTHIER, Gilles, « Église locale ou Église particulière : quelle sémantique ou option théologique? », dans *Sc*, 25 (1991), pp. 277-334.
- _____, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude d'une Église locale : l'Église de Québec*, Coll. Brèches Théologiques 17, Montréal, Éd. Paulines et Médiapaul, 1993, 523p.
- _____, *La réception d'un concile*, Coll. Cogitatio Fidei, 174, Paris, Cerf, 1993, 265p.
- _____, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Coll. Brèches Théologiques, 18, Montréal, Médiapaul, 1994, 307p.
- RUYSSCHAERT, José, « Réflexions sur les fouilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique. Données archéologiques », dans *RHE*, 48 (1953), pp. 573-631.
- _____, « Réflexions sur les fouilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique. Données épigraphiques et littéraires », dans *RHE*, 49 (1954), pp. 5-58.
- _____, « La double Tradition romaine des tombes apostoliques », dans *RHE*, 52 (1957), pp. 791-831.
- SCHATZ, Klaus, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992, 288p.
- SCHOUVER, Pierre, « Relations Église locale - Église universelle », dans *Spiritus*, 94 (1984), pp.71-82.
- SEMPORÉ, Sidbe, « Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir », dans *Concilium*, 126 (1977), pp. 11-24.
- *SESBOÛÉ, Bernard, *Pour une théologie oecuménique*, Coll. Cogitatio Fidei, 160, Paris, Cerf, 1990, 424p.

- SIEGWARLT, Gérard, « L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution », dans *Sc.*, 2-3 (1972), pp. 97-154.
- _____, « L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution », dans *Sc.*, 4 (1972), pp. 241-290.
- STAWROWSKY, Alexis, « La primauté du pape et l'Orthodoxie », dans *Études*, 328 (1968), pp. 415-424.
- TILLARD, Jean-Marie R., *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, 240p.
- _____, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Coll. Cogitatio, Paris, Cerf, 1992, 168p.
- _____, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1995, 578p.
- THILS, G., *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I. Les voies d'une révision*, Coll. Recherches et synthèses, Gembloux (Belgique), Duclot, 1972, 269p.
- *_____, « Les fidèles laïcs : leur sécularité, leur ecclésialité », dans *NRT*, 109 (1987), pp. 182-207.
- *VALADIER, P., *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne*, Coll. Liberté de l'esprit, Paris, Calmann-Lévy, 1987, 241p.
- *VAN CAMPENHOUDT, André, « Autonomie et communion », dans *Église Vivante*, 1 (1969), pp. 36-45.
- **Vatican II et la Belgique* (sous la direction de Claude Soetens), Bruxelles, Coll. Sillages-Arca, (1992), pp. 185-219.
- **Vatican II commence... Approches francophones* (sous la direction de É. Fouilloux), Louvain, Faculté de Théologie, 1992, pp. 189-208.
- VÉRINAUD, Jean, « Locale? Particulière? Mais au fond : quelle Église? La question des jeunes églises à l'église universelle », dans *Spiritus*, 65 (1976), pp. 339-348.
- *VÉZINA, Jean, *La communion du presbytérium diocésain : modèle de l'unité ecclésiale dans une Église locale*, Thèse de doctorat en Théologie, Université Laval, Québec, 1993, 177p.
- ZIZIOULAS, Jean, *L'être ecclésial*, Col. Perspective orthodoxe, Genève, Labor et Fides, 1981,

5. Église catholique et les finances

- *AMALORPAVADASS, D.S., « Les pauvres sans voix et sans pouvoir », dans *Concilium*, 166 (1981), pp. 77-88.
- AMIN, Samir, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970, 448p.
- *BASSET, William, « Financement de l'Église par les offrandes volontaires », dans *Concilium*, 137 (1978), pp. 43-54.
- BAUD, Marie-France, « Endettement. À quoi sert le Club de Paris? », dans *Jeune Afrique*, 1984 (1999), pp. 76-79.
- *BAYART, J.F., « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », dans *L'argent de Dieu, Églises africaines et contraintes économiques*, Col. Politique Africaine, 35 (1989), 173p.
- BOKA LONDI DI MPASI, « L'autonomie des Églises africaines », dans *Spiritus*, 113 (1988), pp.423-435.

- *BUCAILLE, Thomas, « Métamorphoses du problème africain. L'économie africaine et la Coopération française depuis 1945 », dans *Études*, 1-2, (1990), pp. 5-16.
- BUHOUR, Chantal, *Le commerce international. Du GATT, à l'OMC*, Paris, Le Monde, 1996, 224p.
- BUETUBWELA Balemba, « L'autonomie des jeunes Églises et les Actes », dans *Actes du deuxième Congrès des Biblistes Africains*, Colloque d'Ibadan du 31 juillet au 3 août 1984, pp. 77-104.
- *CERETI, Giovanni, « Ressources et activités financières du Vatican », dans *Concilium*, 137 (1978), pp. 15-32.
- *COHEN, Daniel, « La dette des pays en voie de développement : entre le chagrin et l'oubli », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire* (1994), (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 383-387.
- *COMES, Jean-Pierre, « Faut-il laisser l'Histoire s'accomplir en Afrique? », dans *La France et L'Afrique. Vade-mecum pour un nouveau visage*, Paris, Karthala, 1999, pp.51-57.
- *CONJONCTURE-PARIBAS, « Pays en développement. Afrique : quel avenir pour la zone franc? », dans *Problèmes économiques*, 2 379 (1994), pp. 1-5.
- COSMAO, Vincent, « L'Église et l'aide aux pays en développement », dans *Concilium*, 137 (1978), pp. 81-89.
- _____, « Les ambiguïtés de la coopération », dans *Spiritus*, 83 (1981), pp. 158-164.
- COURTEMACHNE, Gil, « J'accuse les Africains ». Interview de l'économiste ghanéen Georges B.N. Ayithey, dans *L'Actualité* (Janvier 1999), pp. 16-18.
- *CROCKETT, Andrew D., « Évolution du système monétaire international », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire* (1994), (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 139-150.
- *DE BODINAT, Henri et KLEIN, Jean, *Gestion financière et internationale. T.1. Analyse des variables financières*, Paris, Bordas, 1975, 207p.
- *DE BODINAT, Henri et KLEIN, Jean, *Gestion financière et internationale. Analyse des variables et décisions de stratégie financière*, 2^e éd., Paris, Bordas, 1978, 356p.
- *DE LAROSSIÈRE, Jacques, « Évolution du FMI et du système monétaire international », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire* (1994), (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 49-52.
- *FONTAINE, André, « L'Afrique délaissée », dans *La France et L'Afrique. Vade-mecum pour un nouveau visage*, Paris, Karthala, 1992, pp.58-60.
- FÜSSEL, Kuno, « Le conditionnement de l'Église par la situation socio-économique », dans *Concilium*, 164 (1981), pp. 25-35.
- GÉLINAS, Jacques B., *Et si le Tiers Monde s'autofinçait. De l'endettement à l'épargne*, Montréal, Écosociété, 1994, 238p.
- *GIRI, Jacques, « Rompre avec un demi-siècle d'anti-développement », dans *La France et l'Afrique. Vade-mecum pour un nouveau visage*, Paris, Karthala, (1992), pp. 36-50.
- *GIRAUDON, « Un scandale géologique », dans *Afrique contemporaine*, 183. Dossier spécial. Du Zaïre au Congo (sous la direction de Michel Gaud (1997), pp. 44-56.
- GUITIAN, Manuel, « Ajustement structurel et conditionnalité », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire* (1994), (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 345-353.

- HEBGA, Meinrad, *Émancipation des Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Coll. Culture et Religion, Paris, Présence Africaine, 1976, 174p.
- _____, « Des Églises dignes et Églises indignes », dans *Concilium*, 150 (1979), pp. 127-134.
- _____, « Personnalité de l'Église particulière : critères sociologiques et ecclésiologiques de son émergence », dans *BTA*, 3 (1980), pp. 23-34.
- _____, « Des Églises mineures aux Églises majeures en Afrique », dans *BTA*, 13-14 (1985), pp. 49-59.
- HOUTARD, François, « Les aspects globaux de la dépendance et de l'oppression », dans *Concilium*, 164 (1981), pp. 13-24.
- *IKEGWONU, Benjamin, « Autonomie financière des jeunes provinces dans les pays en voie de développement », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 442-451.
- JALEE, P., *Le pillage du Tiers Monde*, Paris, Paspero, 1971, 127p.
- KANKWENDA, Mbaya, « La crise de l'économie zaïroise, une crise de modèle d'accumulation », dans *Le Zaïre. Vers quelles destinées?*, Paris, Karthala, (1992), pp. 261-281.
- KERKENI, EL, « Le F.M.I. et l'Afrique : un cas de recolonisation du continent », dans *La décolonisation de l'Afrique vue par les Africains. Actes du colloque du 14 décembre 1985*, Paris, L'Harmattan, (1987), pp. 93-95.
- KIROMBO, Gaspard, *La dépendance économique des jeunes Églises et ses conséquences au plan pastoral*, Mémoire de Licence en Sciences religieuses, Louvain-la-Neuve, 1984, 211p.
- LACOSTE, Yves, *Géographie du sous-développement. Géopolitique d'une crise*, 4^e éd., Paris, PUF, 1989, 288p.
- LAFOURCADE, Olivier et GUERARD, Michele, « Banque mondiale et ajustement structurel », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire (1994)*, (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 355-367.
- LAMBERT, Denis-Clair, *Les économies du Tiers-Monde*, Paris, Armand Colin, 1974, 411p.
- LAUTREC, Pierre, « Réflexions sur l'assistance aux pays du tiers monde », dans *Études*, T.328 (1968), pp. 307-321.
- LUDIONGO, Ndombasi, « Perspectives économiques de l'Église africaine au 3^e millénaire selon le livre V du code canonique », dans *Quelle Église pour l'Afrique du 3^e millénaire?*, Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, (1991), pp. 255-273.
- *LUKUSA DIA BONDO, « Les conditions minimales de redressement de l'économie zaïroise », dans *Zaïre-Afrique*, 270 (1992), pp. 583-590.
- LUNEAU, René, « Églises d'Afrique : de la tutelle à la majorité », dans *Spiritus*, 57 (1978), pp. 201-217.
- _____, *Laisse aller mon peuple! Églises africaines au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, 193p.
- MANHAEGHE, Eric, « Vivre la communion universelle », dans *Spiritus*, 127 (1992), pp. 379-392.
- MASSOU, Assou, « Coopération en attendant Lomé V », dans *Jeune Afrique*, 1924 (1997), pp. 70-71.
- *MICHAÏLOF, Serge, « L'Afrique est-elle condamnée à l'échec économique? », dans *La France et l'Afrique. Vade-mecum pour un nouveau visage*, Paris, Karthala, (1992), pp. 15-35.
- *_____, « Choc des cultures ou stratégies de pillage? », dans *La France et l'Afrique. Vade-mecum pour un nouveau visage*, Paris, Karthala, (1992), pp. 191-210.

- *NDELE BAMU, Albert, « Les grandes leçons de l'histoire monétaire financière et économique du Congo-Zaïre ». Communication à la Conférence Nationale Souveraine, dans *Zaïre-Afrique*, 267 (1992), pp. 395-403.
- *NGOTHÉ GATTA, Gali, « La difficile indépendance économique des États africains », dans *La décolonisation de l'Afrique vue par les Africains*. Actes du colloque du 14 décembre 1985, Paris, L'Harmattan, (1987), pp. 89-92.
- NGUEZI YA KUIZA, Hyacinthe, « Autonomie et solidarité. Questions », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 408-412.
- *NOYER, Christian, « Le Club de Paris et le Fonds Monétaire International », dans *Bretton Woods. Mélanges pour un cinquantenaire (1994)*, (sous la dir. de Thierry Wahafen), pp. 389-395.
- *POURTIER, Roland, « Du Zaïre au Congo : un territoire en quête d'État », dans *Afrique contemporaine*, 183. Dossier spécial. Du Zaïre au Congo (sous la direction de Michel Gaud (1997), pp. 7-30.
- RAZAFINTSALAMA, Adolphe, « L'aide financière aux pays de mission. Entraide ou libération? », dans *Spiritus*, 53 (1973), pp. 190-198.
- *REILLE, Nicole, « Gérer les biens d'une congrégation, une mission? », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 428-434.
- *ROOD, Wim, « Collaboration et communion entre les Églises. Notes marginales d'un observateur intéressé », dans *Concilium*, 137 (1978), pp. 91-98.
- *RWANYIDO, Ruzirabwoba, « Le redressement des finances publiques zaïroises depuis 1960 », dans KANKWENDA, Mbaya, *Le Zaïre. Vers quelles destinées?*, Paris, Kartahla, (1992), pp. 283-306.
- *_____, « Le paradoxe de la crise agricole au Zaïre », dans KANKWENDA, Mbaya, *Le Zaïre. Vers quelles destinées?*, Paris, Kartahla, (1992), pp. 307-340.
- *SEMPORÉ, Sidbe, « La famine en Afrique », dans *Concilium*, 247 (1993), pp. 13-23.
- STRAHM, Rudolf H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement*, Nouvelle édition, Boudry (Suisse), Éd. de la Braconnière, 1986, 220p.
- *TASSIN, Claude, « Finances et mission selon Saint Paul », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 452-467.
- *VALLÉE, Olivier, « Dévaluation du CFA : deux analyses économiques », dans *Problèmes économiques*, 2 379 (1994), pp. 6-10.
- *VANDAME, René, « Congrégation de religieuses et finances », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 435-440.
- VAN DER LINDEN, Fred, *Les territoires d'outre-mer et la communauté européenne*, Bruxelles, IRCB, 1953, 48p.
- VINCENT, Jean, « Communautés locales et finances », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 413-420.

IV. Méthodologie

- *BASTIDE, Roger, « Acculturation », dans *Encyclopedia Universalis*, Vol. 1 (1968), pp. 115-138.
- *DE CERTEAUX, Michel, « L'opération historique », dans *Faire l'histoire. T.1. Nouveaux problèmes* (sous la dir. de Jacques Le Golf et Pierre), Paris, Gallimard (1974), pp. 3-41.
- *LANGLOIS, Claude, « Un historien devant la théologie », dans *Histoire et Théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, (1994), Paris, Beauchesne, pp. 15-31.
- *LAPLANCHE, François, « Histoire et théologie : difficultés et chances d'un dialogue », dans *Histoire et Théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, (1994), Paris, Beauchesne, pp. 161-172.
- *LONERGAN, Bernard J.F., *Pour une méthode en théologie*, Coll. Cogitatio Fidei, Montréal, Fides Paris, Cerf, 1978, 468p.
- *POIRIER, Paul-Hubert, « De l'histoire de l'Église en faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline », dans *Laval théologique et philosophique*, 47 (1991), pp. 401-416.
- *POULAT, Émile, « Histoire de l'Église et histoire religieuse », dans *Revista di storia della Chiesa in Italia*, 25 (1971), pp. 422-440.
- * _____ , « Compréhension historique de l'Église et compréhension ecclésiale de l'Histoire », dans *Concilium*, 66 (1971), pp. 15-27.
- PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, 330p.
- RIOUX, Jean-Pierre, « Peut-on faire une histoire du temps présent? », dans *Questions à l'Histoire des Temps présents*, (sous la dir. de Agnès Chauvreau et Philippe Tétart) , Paris, Éd. Complexe, 1992, pp. 43-54.
- *RUGGIERI, Giuseppe, « l'Histoire de l'Église et théologie, sciences humaines et méthode historico-critique ». Actes du Colloque de Bologne, 1988 dans *Église et Histoire de l'Église en Afrique*, Paris, Beauchesne (1990), pp. 347-363.
- *SAMARAN, Charles, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, 171p
- TSHONDA OMASOMBO, Jean, *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate. Hommage à Benoît Verhagen*, Paris, Karthala, 1993, 310p.
- THUILIER, Guy et TULARD, Jean, *La morale de l'historien*, Coll. Economica, Paris, PUF, 1995, 87p.
- *VALLIN, Pierre , « Discours théologiques et pratiques historiennes », dans *Histoire et Théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Beauchesne, (1994), pp. 33-57.
- VERHAEGEN, Benoît, « Principes et pratiques de l'Histoire immédiate en Afrique », dans *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate* (sous la dir.) TSHONDA OMASOMBO, Jean, Paris, Karthala, (1993), pp. 277-298.
- WATCHTEL, Natan, « L'acculturation », dans *Faire l'histoire. T. 1. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard (1974), pp. 124-146.

ANNEXES

Annexe I. La bulle du pape Paul III [1537]

« L'homme a été créé pour entrer dans la vie et la béatitude éternelle, comme l'atteste la Sainte Écriture, et personne ne peut y parvenir sinon par la foi en Jésus-Christ. Il faut donc affirmer de toute nécessité que l'homme est, de par sa nature, capable de recevoir la foi du Christ et que tous ceux qui participent de la nature humaine ont l'aptitude à recevoir cette même foi [...]. Celui qui est la Vérité même et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper a dit aux Apôtres auxquels il confiait le ministère de la foi : À , a-t-il dit, sans faire aucune distinction, car toutes sont capables de recevoir la foi.

« L'Ennemi du genre humain, entendant cela et plein d'envie, lui qui s'oppose sans cesse aux hommes vertueux afin de les perdre, a imaginé un moyen jusqu'alors inconnu d'empêcher que la parole de Dieu soit prêchée aux nations pour leur salut; il a excité certains de ses satellites qui, dans le désir d'assouvir leurs appétits, ont eu l'audace d'affirmer en tous lieux qu'il faut réduire en servitude ces Indiens des régions d'Occident, du Sud et d'ailleurs, qui ont été découverts à notre époque, sous prétexte qu'ils sont comme des bêtes brutes et incapables de recevoir la foi catholique. Effectivement ils les réduisent en servitude, les écrasant de plus de travaux que les animaux sans raison qu'ils utilisent.

« Nous donc qui, sans mérite de notre part, tenons sur terre la place de Notre-Seigneur, désirant de toutes nos forces attirer les brebis encore éloignées dans son bercail; considérant que ces mêmes Indiens, qui sont de toute évidence des hommes véritables, non seulement se trouvent capables de recevoir la foi chrétienne, mais, comme nous l'avons appris, accourent vers cette foi avec promptitude; désirant apporter à cette affaire les remèdes opportuns, nous déclarons par les présentes lettres, en vertu de notre autorité apostolique, que les Indiens dont nous venons de parler, ainsi que tous les autres peuples qui, dans l'avenir, parviendront à la connaissance des chrétiens, bien qu'ils soient encore hors de la foi chrétienne, ne doivent pas être privés de leur liberté ni de la jouissance de leurs biens; que tout au contraire, ils doivent pouvoir user de cette liberté et de ces biens et en jouir licitement; et qu'ils doivent pas être réduits en servitude. Il faudra inviter ces mêmes Indiens et les autres nations à recevoir la foi chrétienne par la prédication de la parole de Dieu et par l'exemple d'une vie vertueuse [...].

Texte tiré de ANDRÉ-VINCENT, Philippe-Ignace, *Bartolomé de Las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, Jules Tallandier, 1980 pp. 255-256.

Annexe II : Le testament du roi Léopold II

« Déclarons par les présentes léguer et transmettre après notre mort, à la Belgique, tous Nos droits souverains de l'État indépendant du Congo, tels qu'ils ont été reconnus par les déclarations, conventions et traités intervenus depuis 1884 entre les puissances d'une part, l'Association internationale du Congo et l'État indépendant du Congo d'autre part, ainsi que tous biens et avantages attachés à cette souveraineté.

Fait à Bruxelles, le 2 août 1889.

LÉOPOLD II.

Source : A.J. Wauters, *Histoire politique du Congo Belge*, 1911, p. 74.

Annexe III: Création de la Mission d'Ipamu en Préfecture Apostolique

13 aprilis 1937

Pius Episcopus

Servus servorum Dei

Ad perpetuam rei memoriam

Quo uberiores percipiantur fructus ex Evangelii praeconum laboribus valde prodest Missiones nimio patentes territorio dividere et novas exinde Missiones condere. Cum autem ad Evangelizationis operi in Congo Belgico facilius consulendum maxime prodesse visum sit novam ibidem Praefecturam Apostolicam erigere, territorii parte e Vicariatus Apostolicis de Koango et de Kasai superiore distracta Nos ad hoc deveniendum per opportunum censuimus. De venerabilium igitur Fratrum Nostrorum S.R. Cardinalium S. Congregationi de Propaganda Fide praepositorum consilio, re mature perpensa, suppleto, quatenus opus sit, quorum intersit, vel eorum qui sua interesse praesumant consensu, deque suprae Nostrae potestatis plenitudine, a Apostolico de Koango districtus de Niadi et de Kamtscha-Loange, a Vicariatu vero de Kasai Superiore districtum de Basongo-Brabanta seiungimus, atque ex territorio ita districto novam Praefectura Apostolicam erigimus et constituimus sub nomine "de Ipamu", ipsamque Congregationis Oblatorum Beatae Mariae Virginis Immaculatae curis, ad Nostrum tamen et S. Sedis beneplacitum per praesentes Litteras committimus. Huic autem Praefecturae de Ipamu, eiusque pro tempore Praefectis omnia tribuimus iura, privilegia, honores et potestates quibus ceterae per orbem Praefecturae earumque Praefecti iure communi fruuntur et gaudent, eosque iisdem adstringimus oneribus et obligationibus quibus ceteri adstringuntur. Quae omnia, ut supra disposita et constituta, rata ac valida esse volumus et iubemus, contrariis quibuscumque minime obstantibus. Harum vero Litterarum transumptis aut excerptis, manu tamen alicuius notarii publici subscriptis et sigillo alicuius viri in ecclesiastica dignitate vel officio constituti munitis eadem prorsus volumus heberi fidem quae hisce Litteris haberetur, si ipsaemet exhibitae vel ostensae forent. Nemini autem hanc paginam dismembrationis, erectionis, constitutionis, concessionis, commissionis, statuti, mandati et voluntatis Nostrae infringere, vel ei contraire liceat. Si quis vero ausu temerario hoc attentare praesumpserit,

indignationem omnipotentis Dei et beatorum Apostolorum Petri et Pauli se noverit incursurum.

Datum Romae apud S. Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo trigesimo septimo, die teritiadecima mensis aprilis, Pontificatus Nostri anno sextodecimo.

Fr. TH. PIUS, O.P., Card. BOGGIANI

Cancellarius S.R.E.

P. Card. FUMASONI-BIONDI

S.C. de Propaganda Fide Praefectus.

Cf. Acta Romana Societatis Iesu, vol. VIII, 1937, pp. 662-663.

**Annexe IV : Décret de nomination de Mgr Bossart comme Préfet
Apostolique d'Ipamu**

Decretum.

S.C. de Propaganda Fide, vigore facultatum a Ssmo D.N. PIO div. Prov. PP. XI tributarum spirituali regimini providere cupiens Praefecturae Ap. de Ipamu per praesens Decretum ad suum beneplacitum renunciavit R.P.D. Alfonsum BOSSART, e Congregatione Oblatorum B.M.V. Immaculatae, cum auctoritate ea exercendi quae ad eiusdem Praefecturae gubernium pertinent, iuxta praescripta SS. Canonum, necnon peculiarium Instructionum huius S. Congregationis et intra limites facultatum, quae in folio huic Decreto adnexo exhibentur.

Datum Romae ex aed. S.C. de Propaganda Fide, die 11 junii A.D. 1937

P. Card. FUMASONI-BIONDI, Praef.

+ Celsus Constantini, Secr.

Cfr. A.P.R. *Farde Congo*

SACRA CONGREGAZIONE

"DE PROPAGANDE FIDE"

N° 2287- 37

14 giugno 1937

Il sottoscritto Segretario della S.C. di P.F. si reca a premura di rimettere alla P.V. Rev. ma il qui accluso DECRETO di nomina del Rev. mo P. ALFONSO BOSSART a Prefetto Apostolico di Ipamu, con le relative facoltà (formula III minor; supplementum).

Lo scrivente, mentre prega la stessa P.V. di voler inviare a destinazione i suddetti documenti, fa altresì presente quanto segue :

Questa S. Congregazione, in considerazione delle ragioni esposte dalla P.V. ha ritenuto di non far cadere la scelta del primo Prefetto Apostolico d'Ipamu sul Rev. mo P. Hubert, il quale è stato sino al presente Superiore religioso di quella Missione. Ora il medesimo S. Dicastero rimette alla prudenza della P.V. il giudicare se convenga, o no, trasferire altrove il preladato P. Hubert, ad evitar che gli si formi, nel posto ove si trova, una situazione penosa e che possano nascerne in conseguenze eventuali inconvenienti.

Lo scrivente segretario si vale dell'occasione per rinnovare alla P.V. i sensi del suo distinto ossequio

D. mo

+ Celso CONSTANTINI, Segretario.

Rev. mo P. TEODORO LABOURÉ

Superiore Generale degli Oblati

di Maria Immacolata.

Lettre du Secrétaire de la Propagande au père Labouré, général des Oblats, dans
A.P.R. Farde Congo.

Annexe V: Pétition pour l'érection du terroir Kamtsha-Loange en zone administrative.

CONFÉRENCE NATIONALE SOUVERAINE

CONFÉRENCIERS ORIGINAIRES DE LA KAMTSHA-LOANGE
PALAIS DU PEUPLE

KINSHASA LINGWALA.

Kinshasa, le 01 septembre 1992.

PÉTITION POUR L'ÉRECTION DU TERROIR KAMTSHA-LOANGE EN ZONE ADMINISTRATIVE AUTONOME.

I. PRÉSENTATION DE LA KAMTSHA-LOANGE

- *SITUATION*: Kamtsha-Loange est la partie-nord de la zone d'Idiofa, comprenant quatre collectivités-secteurs : Kapia, Bulwem, Sedzo et Mateko; trois cités : Dibaya-Lubué, Mangaï et Panu; cinq agglomérations rurales : Kalo, Piopio, Eolo, Mpanu et Panu -Sumbu. La population totale s'élève à plus de 300 000 habitants pour une superficie de 9 à 10 000 Km².

- *HYDROGRAPHIE*: Kamtsha-Loange est baignée, en ordre d'importance, par les rivières Kasai, Kamtsha, Lubué, Piopio, Loange, Lukwa et de nombreuses autres rivières non moins importantes.

- *ÉCONOMIE* : l'économie est principalement constituée de la production agricole, de l'exploitation forestière, de l'élevage du gros et du petit bétail et de bien d'autres ressources non encore exploitées telles que le gisement de pétrole du bassin de la Piopio. Il y a lieu de signaler aussi l'existence de cinq ports sur la rivière Kasai : Dibaya-Lubué, Mangaï, Panu,

Eolo et Piopio. De nombreuses routes de desserte agricole. Et l'éventualité de la traversée du tracé le plus court et le plus économique de la voie ferrée *ILEBO-KINSHASA* en projet.

II. *MOTIVATION DE LA PÉTITION*

1. *ACTES JURIDICO-ADMINISTRATIFS ANTÉRIEURS*

1° La zone administrative de la Kamtsha-Loange, prévue depuis 1924 et dont le fonctionnement effectif fut décidé immédiatement après l'indépendance en 1960, avait été réduite, malheureusement et au grand étonnement de la population de la Kamtsha-Loange, à un simple poste d'encadrement administratif.

2° En 1927, par ordonnance n° 77 du 28.09.1927, le Secrétaire Général des Colonies avait transféré le chef-lieu du Territoire de la Kamtsha-Lubuë de Mulasa à Idiofa.

3° L'ordonnance n° 30-AIMO du 21.03.1935 du Gouverneur remplace la dénomination Kamtsha-Lubuë par Kamtsha-Loange.

4° Suivant l'ordonnance n° 21-60 du 25.02. 1954 portant organisation de la province de Léopoldville, le Territoire de Kamtsha-Loange devient alors Territoire d'Idiofa.

5° À l'indépendance, l'Édit provincial de 1962 scinde le Territoire d'Idiofa en deux, à savoir: le Territoire d'Idiofa, chef-lieu Idiofa et le Territoire de la Kamtsha-Loange avec chef-lieu Kalo. Ces deux entités administratives ont fonctionné indépendamment l'une de l'autre jusqu'au 3 mai 1967.

6° Suite à certaines injonctions et manipulations politiciennes, le territoire de la Kamtsha-Loange sera, sans raison, rattaché à celui d'Idiofa et KALO réduit au rang de simple poste d'encadrement administratif, dirigé par un commissaire de zone assistant.

Voilà où éclate et s'étale toute orchestration, manipulation politicienne ourdie par Idiofa pour empêcher la kamtsha-loange d'évoluer de façon autonome pour son vrai développement!

2. *CIRCONSTANCES AGGRAVANTES, HUMILIANTES ET DISCRIMINATOIRES*

Cette discrimination décriée dans le chef de l'autorité territoriale locale n'a pas épargné l'Église diocésaine catholique. Quelques faits de triste mémoire méritent d'être évoqués:

- 1° Déplacement du petit séminaire d'Ipamu, situé dans la Kamtsha-Loange, pour Laba à proximité d'Idiofa.
- 2° Déplacement du Vicariat d'Ipamu, situé dans la Kamtsha-Loange, pour Idiofa (en 1958 par Mgr René Toussaint).
- 3° Déplacement de la Direction centrale du "Développement Progrès Populaire" (DPP), mouvement coopératif, initié à Mokala dans la Kamtsha-Loange, pour Idiofa.
- 4° L'unité agro-industrielle, initialement prévue pour être installée à Mbeo, dans la Kamtsha-Loange, fut transplantée à Idiofa et cela contrairement aux résultats des études de faisabilité(s).
- 5° Il est curieux de constater que des postes-clé dans le Clergé diocésain sont réservés à une seule catégorie de prêtres.
- 6° Tentatives persistantes pour déplacer l'Institut supérieur de Développement Rural de Mbeo (ISDR-MBEO), implanté dans la Kamtsha-Loange, pour Idiofa.

Signalons en passant que tout ce qui vient d'être décrit a déjà été dénoncé em son temps à Ipamu par les Abbés du nord (de la kamtsha-Loange) dans le Mémoire adressé au Nonce Apostolique lors de sa dernière visite pastorale dans le Diocèse d'Idiofa.

Dans tout cela, il est déplorable de relever qu'il y a là une complicité réelle et nuisible dans "la politique" pratiquée par les autorités administratives locales et celles du clergé diocésain : *c'est l'assujétion de la Kamtsha-Loange par le groupe d'Idiofa.*

Il faut encore regretter que sur 7 délégués d'Idiofa à la Conférence Nationale Souveraine, initialement prévus pour représenter les Institutions Publiques et la Société Civile de la zone administrative d'Idiofa, aucun ressortissant de la Kamtsha-Loange n'avait été désigné!

3. IDIOFA SURPEUPLÉ (750 000 habitants) est sous-administré :

- il est sous-administré au regard de zones de 50 000 , ... habitants. Pourquoi deux poids, deux mesures?

III. **RÉCLAMATION** : Au nom de la Démocratie et par principe de continuité de l'action administrative, nous demandons à l'autorité compétente :

- la réhabilitation et la reconduction des décisions juridico-administratives dont l'Édit provincial de 1962, relatives à l'érection de KALO en une zone administrative autonome.
- le fonctionnement effectif à KALO, le chef-lieu, de tous les administratifs de cette entité administrative.

CONCLUSION

Pour l'érection et le fonctionnement de la Zone Administrative de Kamtsha-Loange, tous les critères de viabilité sont réunis. À l'ère de la *démocratie*, le peuple de la KAMTSHA-LOANGE, entend jouir pleinement de ses droits et libertés fondamentales dans l'auto-déterminatiomn, l'auto-gestion et l'auto-développement.

Vive la Démocratie, vive la Paix, vive le Développement à la base et pour la base.

ADIEU, DISCRIMINATION ET HUMILIATIONS.

Fait à Kinshasa, le 28 août 1992.

Les Conférenciers de la Kamtsha-Loange.

01. NTOTO NZAME
02. NIMA NGAMPEY Fernand Edgard
04. MAZONO ANSUR-ANKUS Donatien
05. KAKI KHANG Joseph
06. KIBALA BEY-a-SIE
07. NZADIO Georges
08. MUSWANZA Omer
09. OTSHA TCHAKEM Cléophas
10. TUTA Moke
11. MUMBALA NZAKU Charles
12. KHANG LEVI Rufin
13. TABALA Bernardin

14. MUKIAPO Michel

15. KAMBIDI TABALA

16. EVANDEY EVARI

17. NDAYWEL E-NZIEM Isidore

18. MUDIMUSI Raymond

19. MAWA NASANGANG

Cette pétition a été signée par tous les Conférenciers susmentionnés.

Annexe VI : Le questionnaire des seize entrevues

1. Combien d'années avez-vous passées au Congo-Zaïre?
2. Pouvez-vous me donner l'évolution du diocèse d'Idiofa en partant de Mgr Bossart et de Mgr Toussaint?
3. Quel souvenir gardez-vous de votre ministère au diocèse d'Idiofa?
4. Que pensez-vous de la situation actuelle au diocèse d'Idiofa?
5. Comment appréciez-vous la contribution des missionnaires au diocèse d'Idiofa?
6. Que dites-vous du clergé séculier à Idiofa?
7. À quoi attribuez-vous la floraison des vocations actuelles?
8. Croyez-vous que le diocèse d'Idiofa puisse fonctionner sans vous?
9. Comment expliquez-vous les difficultés financières actuelles?
10. Quel fut le type des relations aviez-vous avec le clergé congolais?
11. Comment expliquez-vous la rébellion muléliste et que vous-a-t-elle inspiré?

Note : il y a eu seize personnes interviewées dont 11 Belges et 5 Congolais. Tandis que les questions semi-directes ont complété notre questionnaire.

Annexe VII : Nakomitunaka (Je me demande souvent)

Texte lingala

Texte français

Ref. Ah! ee nakomitunaka (bis).

**Je ne cesse de me
demander (bis).**

1. Nzambe oo nakomitunaka oo
Nzambe oo nakomitunaka oo
Mposo mwindo ewuta nde wapi oo ?
Nkoko na biso ya kala ye nani ee?
Yezu Mwana Nzambe ye nde mondele!
Adamo na Eva bango nde mindele
Basantu nyonso bango mpe mindele
Mpo na nino oo?

Mon Dieu, je ne cesse de m'interroger
Mon Dieu, je ne cesse de m'interroger
D'où est sortie la peau noire?
D'où est sortie la peau noire?
Qui est notre premier ancêtre?
Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est un blanc
Adam et Ève sont des blancs
Tous les saints sont des blancs
Pourquoi?

Ref.

2. Ah eh! nakomitunaka oo (bis).

Je ne cesse de m'interroger (bis)

Nzambe oo nakomitunaka o o (bis).
Na buku Nzambe tomonaka boye ee
Basantu nyonso foto se mindele ee
Banzelo nyonso bango se mindele ee!
Soki Zabulu foto moto mwindo
Injustice ewuta wapi oo?

Mon Dieu, je ne cesse de m'interroger (bis)
À l'Église, nous remarquons ceci
Les photos de tous les Saints montrent des Blancs
Tous les anges sont des Blancs
Si c'est le diable, la photo représente un Noir
D'où vient l'injustice?

Ref.

3. Nzambe ee nakomitunaka oo (bis). Je ne cesse de m'interroger (bis)
 Mposo mwindo ewuta nde wapi oo? D'où est sortie la peau noire?
 Moto mwindo ewuta nde wapi oo? D'où vient l'homme noir?
 Banoko bakangaka biso mayele boye! Les colonialistes nous ont ainsi trompés
 Bikeko ya bankoko bango baboyaka Les statuettes de nos ancêtres, ils les rejettent
 Kisi ya bankoko bango bandimaka te ee Les médicaments indigènes, ils les rejettent
 Kasi na ndako Nzambe biso tomonaka Mais à l'Église nous remarquons
 Tokosambela sapelé na maboko Nous prions, le chapelet à la main
 Tokosambela bikeko bitondi ndako Nous prions, à l'église pleine de statuettes
 Kasi bikeko yango se mindele! Mais ces statuettes ne représentent que des Blancs
 Po na nini Nzambe? Pourquoi, mon Dieu?
Ref.

4. Nzambe na komitunaka oo (bis). Mon Dieu, je ne cesse de m'interroger (bis)
 Baprofeta mindele biso tondimaka Nous, nous croyons aux prophètes blancs
 Kasi ya bato mwindo bango bandimaka te ee Mais eux ne croient pas aux prophètes noirs
 Po na nini Nzambe osala biso boye? Pourquoi nous as-tu créés ainsi, mon Dieu?
 Afrika miso efungwani ii L'Afrique voit clair
 Afrika tozonga sima te ee Afrique, il ne faut plus reculer
 Ah! mama aa! Ah! maman aa!
Ref.

Cette chanson est une composition du musicien zaïrois Kiamwangana Mateta Verckys et date de l'année 1971 en rapport avec la politique du *Recours à l'authenticité* prônée par l'État zaïrois. Elle est chantée par Saak Sakul et ses compagnons Djeskin et Sinatra avant la dislocation de l'orchestre Vévé.

Annexe VIII : Décret sur la Messe au rite zaïrois.

CONGRÉGATION PRO CULTU DIVINO

Prot. 1520-85

DÉCRET ZAÏRENSIUM DIOCESIUM

Confirmant le Missel Romain pour les Diocèses

du Zaïre.

Depuis de longues années les Évêques du Zaïre, en application des normes du concile vatican II (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 30) et en vue de promouvoir une meilleure participation à la célébration de l'Eucharistie, nourrissent le désir d'adapter l'*Ordo Missae* aux moeurs et au génie du peuple qui leur est confié.

Une minutieuse étude des données de la tradition a conduit à discerner, toutes choses bien considérées, des éléments susceptibles d'être intégrés dans la Sainte Liturgie. Cette étude a permis aux Évêques de proposer au Siège apostolique une nouvelle structure des rites afin de l'introduire, avec son consentement, dans la Liturgie de la Messe, restant sauve l'unité fondamentale du rite romain.

À la demande instante de Son Excellence Monseigneur MONSENGWO PASINYA, Évêque titulaire de *Aquae novae in Proconsulari*, Président de la Conférence des Évêques du Zaïre, formulée dans sa lettre du 24 septembre 1987, la Congrégation pour le Culte Divin, en vertu des facultés lui accordées par le Souverain pontife JEAN-PAUL II, approuve volontiers et confirme le texte de l'Ordinaire de la Messe dans sa rédaction en langue française avec en annexe les Préliminaires, le Calendrier et les Messes propres, lequel texte est joint à ce Décret.

L'édition fera mention de la confirmation accordée par le Siège Apostolique. En outre, deux exemplaires de cette édition seront transmis à cette Congrégation.

Nonobstant toutes choses contraires.

Au siège de la Congrégation pour le Culte Divin, en cette Année Mariale, le 30 avril
1988.

Paul Augustin Card. MAYER

Préfet.

+ Virgilius NOE

Archevêque tit. de Voncaria

Secrétaire.

**Annexe IX : Statuts du Combilim et ses nombreuses déclarations
d'intention.**

Association Sans But Lucratif

Combinat agro-pastoral d'Ilim

en abrégé "Combinat d'Ilim ASBL"

ou "Combinat ASBL".

S T A T U T S

Dénomination - Siège - Objet - Rayon d'activité

A. 1. Il est constitué, en date du trente avril 1976, une association sans but lucratif, dénommée "combinat agro-pastoral d'Ilim", en abrégé "Combinat d'Ilim asbl" ou "Combilim asbl".

A.2. Le siège de l'association est fixé à Idiofa, Région de Bandundu; l'adresse postale est B.P. 1 Idiofa.

A.3. L'association est constituée dans une optique humanitaire et scientifique: elle entend promouvoir les intérêts économiques et sociaux de ses membres, par la mise en oeuvre des principes de la coopération et par la valorisation des produits et sous-produits de l'agriculture, de l'élevage et de l'artisanat.

Pour atteindre ces objectifs, l'association mettra en oeuvre

- le développement de l'élevage communautaire, en y appliquant les techniques pastorales et culturelles rationnelles;
- la mise en valeur collective des terrains de pacage;
- l'aide aux entreprises à caractère social et économique, établies ou à établir au profit de ses membres.

L'association réalisera son objet social en associant à ses objectifs et à ses activités les différentes filiales du Développement Progrès populaire; elle élaborera ainsi périodiquement en fonction des besoins et de ses possibilités, un programme pour

1° des animateurs ruraux

2° le développement économique par l'extension et l'intensification des productions agricoles et d'élevage, grâce à

- des cultures expérimentales et à un élevage sur base scientifique en vue d'introduire des cultures alimentaires nouvelles de grande valeur nutritive
- la diffusion de ces cultures et leur commercialisation

3° le développement de l'artisanat

4° l'amélioration de l'habitat, de la condition sanitaire et de l'alimentation en eau

5° toute démarche éducationnelle, notamment l'éducation des adultes, en vue de l'amélioration de la vie familiale et sociale.

A.4. L'association exerce ses activités dans toute la contrée où travaille le Développement Progrès Populaire, c'est-à-dire la totalité ou une partie des Zones d'Idiofa, Gungu, Bulungu et Ilebo, en Régions Bandundu et Kasai Occidental. Mais, elle peut étendre ses activités dans toute autre Région de la République.

Les membres

A.5. L'association comprend des membres effectifs, des membres d'honneur et des membres affiliés. Toute personne physique ou morale peut devenir membre à condition d'être agréée par la majorité des membres effectifs.

A.6. Les membres effectifs sont seuls à posséder le droit de décision selon la majorité déterminée par les statuts ou la législation en vigueur. Leur nombre n'est pas limité, mais il ne peut être inférieur. La qualité de membre effectif se perd

- par démission notifiée à l'administration de l'association
- par exclusion décidée à la majorité des membres effectifs.

A.7. Les membres d'honneur sont choisis par les membres effectifs parmi les personnes apportant à l'association soit leur compétence dans le domaine de l'action de l'association soit une aide quelconque.

A.8. Les membres affiliés sont tenus de verser une cotisation maximum de trente zaires par affiliation individuelle; pour l'affiliation collective de personnes non affiliées individuellement, trois cents zaires pour dix membres, et mille zaires par tranche de cent membres; la référence du zaire est à prendre à la date du premier janvier 1976.

A.9. Les membres s'engagent à livrer exclusivement au combinat leurs produits d'agriculture et d'élevage selon les capacités de traitement de celui-ci.

A.10. Au cas où un membre quitte l'association, il ne peut faire valoir aucun droit sur celle-ci, ni revendiquer aucun bien, ni aucune rétribution de la part de celle-ci.

Représentation légale et pouvoir

A.11. L'association est gérée par quatre représentants légaux, choisis parmi les membres effectifs et élus à la majorité de ceux-ci. Les représentants légaux représentent et engagent valablement l'association envers les tiers; chaque représentant légal possède les pouvoirs les plus étendus d'administration; deux représentants légaux devront agir conjointement dans les actes de disposition.

A.12. La durée du mandat des représentants légaux n'est pas limitée. Le mandat prend fin soit par démission, soit par révocation décidée par la majorité des membres effectifs.

A.13. L'organisation interne de l'association est consignée dans un règlement d'ordre intérieur que les représentants légaux et tous les autres membres s'engagent à respecter.

Comptes

A.14. L'association établit en chaque fin d'exercice une situation des comptes. Ce compte annuel sera établi par la personne désignée par les représentants légaux et soumis à l'approbation de ces derniers.

Modification des statuts

A.15. Les statuts sociaux ne peuvent être modifiés que par décision de la majorité des membres effectifs.

Dissolution - Liquidation de l'association

A.16. La dissolution volontaire de l'association ne pourra être prononcée qu'à la majorité des deux tiers des membres effectifs. La même majorité est exigée pour la nomination des liquidateurs.

A.17. En cas de dissolution, le patrimoine de l'association sera affecté à une association poursuivant des buts similaires à ceux visés par la présente association et qui sera désignée à la majorité des membres effectifs.

A.18. Pour tout ce qui n'est pas prévu aux présents statuts, l'association est régie par les dispositions de la législation en vigueur concernant les associations sans but lucratif.

Ainsi fait à Idiofa, le trente avril mille neuf cent soixante seize.

<i>Noms</i>	<i>post-pré-noms</i>	<i>Signatures</i>
Biletsi	Onim	
Munkoko	Ngambum	
Ribaucourt	Jean-Marie	
Lenzen	Michel	

DÉCLARATION QUANT AUX RESSOURCES

Nous soussignés, membres effectifs chargés de l'administration de l'Association Sans But Lucratif "Combinat agro-pastoral d'Ilim", déclarons par la présente, conformément au littéra e) du second alinéa de l'article 3 du décret-loi du 18 septembre 1965 sur les associations sans but lucratif, que les ressources nécessaires permettant à notre association de réaliser les objectifs qu'elle s'assigne, proviendront :

1° des terrains à lui cédés à titre gratuit par l'asbl "diocèse d'Idiofa";

2° de l'aide de la Zentralstelle, organisme officiel de la République Fédérale d'Allemagne;

3° des cotisations de ses membres;

4° des dons ou subsides d'autres bienfaiteurs de l'association.

Ainsi fait à Idiofa, le 30 avril 1976.

Les Représentants Légaux

1. Biletsi Onim

2. Munkoko Ngambum

3. Ribaucourt Jean-Marie

4. Lenzen Michel

Leurs signatures complètent cette déclaration.

Association sans but lucratif

"combiant agro-pastoral d'Ilim" - Liste complète des membres effectifs

<i>Noms</i>	<i>post ou pré-noms</i>	<i>Résidence</i>
1. Biletsi	Onim	Idiofa
2. Lenzen	Michel	Idiofa
3. Lepina	Bizanda	Idiofa
4. Munkoko	Ngambum	Idiofa
5. Ndoy	Awenekol	Idiofa
6. Ribaucourt	Jean-Marie	Idiofa

7. Shinginieka	Elamenji	Idiofa
8. Yakime	Tangang	Idiofa

Idiofa, le 30 avril 1976 - Signatures des Représentants LÉgaux

1er Représentant légal : Biletsi Onim

2me Représentant légal : Munkoko Ngambum

3me Représentant légal : Ribaucourt Jean-Marie

4me Représentant légal : Lenzen Michel

Associations sans but lucratif

"combinat agro-pastoral d'Ilim" - *D É C L A R A T I O N*

Nous soussignés, formant la majorité des membres effectifs de l'association sans but lucratif "combinat agro-pastoral d'Ilim", déclarons par la présente avoir désigné en date du 30 avril 1976, aux fonctions indiquées en regard de leur nom, les personnes plus amplement qualifiées ci-dessous:

Nom	Post--prénom	Profession	Fonction dans l'asbl
Biletsi	Onim	Évêque d'Idiofa	1er Représentant
Munkoko	Ngambum	Coordinateur DPP	2me Représentant
Ribaucourt	Jean-Marie	Conseiller DPP	3me Représentant
Lenzen	Michel	Technicien gradué	4me Représentant

Agriculture-élevage.

A.S.B.L. "Combinat agro-pastoral d'Ilim"

Signature de la majorité des membres effectifs :

Nom	Post-pré-nom	Signatures
1. Biletsi	Onim	
2. Lenzen	Michel	
3. Lepina	Bizanda	
4. Munkoko	Ngamburn	
5. Ndoy	Awenekol	
6. Ribaucourt	Jean-Marie	
7. Shinginieka	Elamenji	
8. Yakime	Tangang	

Notons qu'une lettre adressée au Commissaire d'État, Chargé du Département de la Justice accompagne toutes ces déclarations et statuts. Ce fut une requête pour solliciter la personnalité civile pour le Combinat agro-pastoral d'Ilim (Combilim). Elle fut signée par les 4 représentants légaux susmentionnés.

**Annexe X : Convention entre le Diocèse d'Idiofa et les Oblats de
Marie Immaculée**

DIOCÈSE D'IDIOFA - MISSIONNAIRES DE MARIE IMMACULÉE

I. PRÉLIMINAIRES

Convention

1. Objet
2. But
3. Interprétation
4. Révision
5. Renouveau

II. PRINCIPES GÉNÉRAUX

1. Autorité de l'Ordinaire du lieu: l'Évêque
2. Autorité religieuse : le Provincial
3. Statut particulier
4. Pastorale d'ensemble
5. Fondation de(s) maisons - communautés religieuses - vocations

III. PERSONNEL (en activité) : gestion

1. Présentation : prêtres, frères
2. Affectation - nomination ou assignation aux diverses fonctions
et charges pastorales
3. Transfert - relèvement de charge
4. Déplacement - mutation - permutation - nouvelle obédience
5. Remplacement

IV. OEUVRES (diocésaines - OMI)

1. Érection
2. Gestion : animation, encadrement

V. BIENS : FINANCES ET RESSOURCES

Principe général

1. Biens immobiliers
2. Biens mobiliers
3. Administration des biens
4. Charges à supporter : - frais d'apostolat
- frais d'entretien: logement, nourriture, habillement,
santé, allocation (pécule) - transport.
- frais divers : voyages, retraite ou récollection,
sessions, études décès, fête ou jubilé.
5. Fonds spéciaux : subsides, dons ou legs, honoraires de messes ou droits
d'étole, salaire ou traitement, industria propria.

CONCLUSION

CONVENTION

entre le Diocèse d'Idiofa et la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie IMMACULÉE, concernant la charge pastorale et autres oeuvres.

I. PRÉLIMINAIRES

Art. 1. S.E. MGR. BILETSI..., évêque d'Idiofa, représentant le DIOCÈSE D'IDIOFA, avec le consentement de son Conseil, *d'une part* et le Père KABONG Benoît, Supérieur Provincial dûment mandaté par le Supérieur Général conformément aux constitutions, représentant la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, *d'autre part*, afin de favoriser une fructueuse collaboration et pour le plus (grand) bien du peuple de Dieu de ce territoire ecclésiastique, se sont mis d'accord pour établir la présente Convention selon l'esprit et dans le respect des directives des autorités ecclésiastiques.

Art. 2. *Objet*

L'objet de cette Convention est de préciser les droits et les devoirs réciproques afin d'arriver à une collaboration toujours fructueuse. Elle remplace toute autre convention générale antérieure; les conventions particulières conclues antérieurement, seront mises en concordance avec les prescriptions du présent contrat. Les prescriptions de cette Convention régissent les rapports entre deux personnes morales.

Art. 3. *But*

Le but de cette Convention est de créer et de favoriser entre l'Évêque et l'Institut religieux la collaboration qui doit promouvoir le bien de l'Église particulière d'Idiofa en la conduisant à sa pleine maturité.

Art. 4. *Interprétation*

Dans l'interprétation de cette Convention, il faut considérer, outre les principes généraux du droit commun, les principes donnés par la S.C.E.P., les accords passés en 1967 entre la C.E.Z. et l'ASUMA, et la situation particulière qui prévaut dans le diocèse.

II. PRINCIPES GÉNÉRAUX

Art. 5. *Autorité de l'Ordinaire du lieu : L'Évêque*

L'Évêque est le chef et le centre d'unité de l'apostolat diocésain; il lui revient de diriger et de coordonner l'activité apostolique de telle manière que soient sauvegardées et encouragées les bonnes initiatives de ceux qui y participent.

Art.6. L'Institut prend en considération qu'ayant reçu autrefois la charge de l'évangélisation de ce territoire, il continue d'y travailler sous l'autorité de l'évêque et en pleine collaboration avec le clergé séculier. Il s'engage à aider dans la mesure de ses possibilités et selon les normes de ses Constitutions au développement de l'Église locale d'Idiofa.

Art.7. Autorité religieuse : Le Provincial

Les religieux ont à leur tête un Supérieur Majeur - le Provincial - dont la nomination et l'office sont déterminés par les Constitutions de l'Institut. Le Provincial est muni des pouvoirs nécessaires de manière à éviter les recours trop fréquents aux autorités supérieures de l'Institut.

Art.8. Le Provincial n'intervient ni dans le gouvernement ni dans la direction pastorale du diocèse; il a le pouvoir exclusif sur les membres de l'Institut en ce qui concerne la discipline régulière. Il lui appartient de veiller à ce que les membres de l'Institut s'acquittent fidèlement de la charge qui leur a été confiée par l'évêque. Il doit animer l'effort apostolique de ses religieux et encourager à la collaboration sincère et étroite avec l'Évêque, les prêtres séculiers et les autres membres de la famille - communauté diocésaine.

Art.9. Le Provincial a le droit de prendre les moyens appropriés pour assurer l'animation spirituelle de ses religieux selon l'esprit de l'Institut. Il peut les convoquer à la retraite annuelle et à des sessions de recyclage, faire la visite cannnique et traiter avec eux de toutes les questions relatives à leur vie personnelle et régler les congés selon les usages de l'Institut. Toutefois, dans l'exercice de ces (ses) droits, il prend en considération les exigences concrètes de la pastorale et de la situation propre du diocèse.

Art.10. Si le Provincial estime que l'Évêque impose des fonctions incompatibles avec la discipline régulière, il doit en référer à l'Évêque lui-même. De son côté, si l'Évêque estime qu'une règle de la discipline propre à l'Institut n'est pas suffisamment adaptée, il peut sur base du *Motu Proprio* ("Ecclesiae Stae" III, 12) en référer au Supérieur compétent.

Art.11. *Statut particulier*

L'Institut conserve son caractère propre et sa légitime autonomie. Sauf dans les cas prévus par les normes du Droit canonique, l'évêque n'intervient pas dans la discipline régulière concernant les membres de l'Institut. L'évêque n'impose pas aux religieux des travaux

difficilement compatibles avec les Constitutions sans avoir, au préalable, l'accord du Provincial.

Art.12. Pastorale d'ensemble

Pour favoriser l'union dans la collaboration et la corresponsabilité, l'Institut sera représenté au sein des Conseils presbytéral et pastoral.

rt.13. Fondation de maisons ou communautés religieuses et Vocations

L'Évêque admet le principe de l'érection de maisons ou communautés religieuses et d'oeuvres propres à l'Institut, dans le diocèse. Toutefois, le Provincial, avant l'érection d'une maison, se conforme au droit Canon. L'Évêque reconnaît le droit de la Congrégation d'accepter les vocations qui se présenteraient; il lui reconnaît aussi le droit de recherche de(s) candidats, sans préjudice des droits de recrutement du clergé séculier (diocésain) ou d'autres Instituts.

III. *PERSONNEL*

Art.14. Présentation

La Congrégation des Oblats, pour autant que le permettent ses ressources en personnel, s'efforcera de pourvoir le diocèse d'Idiofa d'un nombre de prêtres et des frères nationaux et expatriés - suffisant à ses besoins, missionnaires qui soient physiquement et mentalement aptes à l'apostolat et dûment qualifiés.

Art.15. Affectation

&1. l'affectation du personnel oblat mis à la disposition des oeuvres purement oblates se fait exclusivement par le Provincial; tandis que celles des personnes liées à l'apostolat se fait par l'Ordinaire du lieu avec le consentement du Provincial.

&2. Pour l'affectation de nouveaux religieux au service du diocèse, le Provincial communique un "curriculum vitae" de ces religieux et tous les renseignements qu'il jugera opportuns de communiquer.

&3. Le départ d'un religieux en congé ne met pas fin automatiquement à la mise à la disposition du diocèse. Si au cours du congé, une nouvelle affectation est envisagée, le Provincial veillera à en aviser l'Évêque dans les meilleurs délais, au plus tard vers le milieu du congé normal.

Art.16. Nomination

&1. "S'il s'agit d'un office ecclésiastique à conférer à un Diocèse, c'est l'Évêque diocésain qui nomme le religieux sur présentation du supérieur compétent ou du moins avec son consentement"(Can. 682, &1).

&2. "Le diocèse pourra faire appel aux services des frères pour des travaux déterminés en accord avec leurs supérieurs".

&3. Tout en reconnaissant qu'une nomination ne peut se faire sans un dialogue avec l'intéressé et sans consultation de conseillers prudents et compétents, les deux parties souhaitent vivement que la plus grande discrétion soit observée en ces matières par tous ceux qui seront mis au courant des intentions de l'autorité.

&4. La notification de la nomination aux religieux est du ressort du Provincial, tandis que sa publication est du ressort de l'Évêque.

&5. De même l'affectation du personnel séculier et régulier dans les communautés non-homogènes ou "mixtes".

Art.17. Transfert - relèvement de charge

Pour motif grave, tout religieux peut être démis de la charge qui lui a été confiée, tant au gré de l'autorité qui la lui a confiée - le Provincial en étant averti - qu'au gré du Provincial - l'Évêque qui lui a confié l'oeuvre en étant averti - avec un droit égal, sans avoir à demander le consentement de l'autre, sans avoir à indiquer à l'autre ni à lui prouver les motifs de sa décision, le recours dévolutif au Saint-Siège restant sauf. Toutefois, dans la mesure du possible, l'Évêque et le Provincial procéderont de commun accord.

Art.18. Déplacement - mutation

&1. Si le Provincial désire envoyer un religieux oeuvrant au diocèse hors de celui-ci, pour affaires, études, motif de santé, etc., il en avise l'Évêque en temps utile.

&2. si, dans les mêmes circonstances, l'Évêque désire envoyer un religieux hors du diocèse pour des missions ou des travaux qui ne font pas partie de sa fonction, il le fait avec le consentement du Provincial.

&3. Le religieux, affecté au travail apostolique du diocèse, doit de même avertir l'Évêque si, avec l'autorisation de son Provincial, il va séjourner pour un temps notable en dehors du diocèse.

&4. Le passage de sujets assignés au diocèse à un endroit en dehors du diocèse devra être discuté préalablement par le Supérieur religieux et l'Évêque, sauf pour les cas urgents qui ne peuvent souffrir de délai. Ces transferts devraient, autant que possible, être discutés assez longtemps à l'avance (v.g. six mois avant la date effective du transfert). En tout cela, on procédera avec équité, et avec égard pour le sujet concerné.

Art.19. Remplacement - renvoi

Pour des raisons très graves qu'il exposera au Provincial, l'Évêque peut exiger le renvoi d'un religieux de son diocèse, étant sauves les stipulations du Droit Canon en la matière.

IV. OEUVRES

Art.20. Érection

L'Évêque peut librement ériger de nouvelles oeuvres qu'il confiera au clergé séculier ou régulier. Toutefois, si ces oeuvres nouvelles doivent avoir pour conséquences d'imposer à l'Institut des charges nouvelles, l'Évêque doit agir de commun accord avec le Provincial.

Art. 21. Gestion

&1. Si l'Évêque désire confier (selon "Ecclesiae Sanctae" 1, n.29, 2; n.30 et 33) une oeuvre diocésaine déterminée (paroisse, école diocésaine, etc), à l'Institut, il doit spécifier clairement les conditions et les modalités de cette commission. Dans chaque cas, une convention spéciale est établie entre les contractants.

&2. Cette convention devra aussi préciser les modalités de cette oeuvre et cela à l'initiative de l'Évêque ou à sa propre demande.

V. BIENS

Principe général : en matière des biens (meubles et immeubles), les principes d'acquisition et de propriété du droit civil sont d'application. Les situations de fait, reconnues par la présente *Convention*, seront dans les meilleurs délais en concordance avec la législation en vigueur.

Art.22. Biens immobiliers

&1. Les biens meubles et immeubles des postes cédés aux Oblats appartenant à la Congrégation. Sont cédées à la Congrégation les Paroisses d'Ifwanzondo et St Charles Lwanga, et l'une ou l'autre paroisse *possible* moyennant un protocole d'accord.

&2. Appartiennent également au diocèse les bâtiments construits sur les terrains cédés ou acquis par "jus missionis" (régime de commission) ou par convention avec la hiérarchie locale (régime de mandat).

&3. En ce qui concerne les plantations et les troupeaux ou d'autres installations de rapport existant sur ces terrains, des conventions particulières devront spécifier à qui ils appartiennent et à qui reviennent en totalité ou en partie les revenus.

Art.23. Biens mobiliers

Appartiennent au diocèse tous les biens mobiliers se trouvant dans les bâtiments diocésains et les biens acquis *intuitu missionis*, à l'exception des biens propres, des biens personnels des Oblats et de ce qui a été concédé pour l'usage personnel des religieux. Un inventaire établira la liste de tous ces différents biens.

Art.24. Administration des biens

&1. Les biens du diocèse sont administrés par l'Évêque assisté d'un conseil d'administration des biens conformément aux prescriptions du Droit Canon. Si la gestion est confiée à un religieux, l'évêque déchargera le supérieur religieux de son devoir de "veiller à ce que le religieux s'acquitte consciemment de sa charge" (Cfr. Art. 10, &1). L'Institut religieux ne pourra donc pas être tenu responsable d'une mauvaise gestion des finances du diocèse.

&2. Les biens appartenant à une personne morale du diocèse érigée canoniquement (paroisse, séminaire) sont administrés par le responsable de l'institution conformément aux prescriptions canoniques.

&3. Les biens de l'Institut sont administrés conformément au droit commun et aux Constitutions de l'Institut.

&4. L'Évêque a le droit de vigilance sur les biens appartenant à des oeuvres du diocèse érigées canoniquement en personne morale et sur les dons faits *intuiti personae* pour des oeuvres du diocèse.

Art. 25. Charges à porter :

A. par le Diocèse :

&1. frais d'apostolat (frais de fonctionnement). Les frais de culte et de liturgie dans l'apostolat du Diocèse, les moyens de transport et les frais de transport nécessités par

l'apostolat, les frais occasionnés par les constructions, les bâtiments du Diocèse et leur entretien, sont portés par le Diocèse. Les conséquences pécuniaires de la responsabilité civile, imputables aux religieux pendant l'exercice de leur fonction, les frais des accidents causés par eux pendant le même exercice et les primes d'assurance contre les risques, sont à porter par le Diocèse.

&2. Les émoluments, nécessaires pour couvrir l'entretien complet des religieux full-time au service du Diocèse de quelque manière que ce soit.

&3. Par entretien, on comprend: logement, nourriture, frais du personnel domestique, blanchissage, allocation (pécule). Si les difficultés particulières se présentent à ce sujet, le Diocèse pourra discuter avec le Supérieur religieux.

&4. Les soins médicaux, les frais de pharmacie, les frais funéraires et les frais médicaux des missionnaires âgés résidant dans le Diocèse.

B. Par la Congrégation :

&1. Les voyages de congé des religieux affectés à l'apostolat du Diocèse sont payés à moitié par la Congrégation et intégralement les voyages faits pour la Congrégation.

&2. L'entretien complet des religieux qui ne sont pas au service du Diocèse et des religieux pendant leurs congés,

&3. Les frais d'entretien et les frais médicaux des missionnaires âgés résidant hors du Diocèse sont à la charge de l'Institut.

Art. 26. Frais divers

Retraite annuelle, sessions...: les dépenses sont supportées par le Diocèse et la Province, de telle sorte que le Diocèse procurera une allocation équivalente à celle allouée aux religieux affectés à l'apostolat pour l'entretien ordinaire, la Province supportant les frais supplémentaires.

Études : si un religieux au service du Diocèse est envoyé aux études ou à un stage de perfectionnement, les frais sont supportés par le Diocèse ou la Province selon que cette initiative relève de l'Évêque ou du Provincial.

Art.27. Fonds "spéciaux" Dons : compte tenu de la volonté explicite ou implicite du donateur, la règle suprême est :

1. tout don reçu doit être administré et employé selon les intentions des donateurs. Tout don reçu pour une oeuvre diocésaine sera communiqué et soumis au contrôle de l'Évêque, versé dans un compte spécial du Diocèse et géré conjointement par une *commission mixte*.

2. Toutes donations faites à un membre de la Congrégation soit *intuiti Congregationis* soit *intuiti personae* vont au patrimoine de la Congrégation et doivent être administrés en accord avec les normes du droit commun et des Constitutions et Règles de l'Institut.

Art. 28. Honoraires de messes et droits d'étole

Les honoraires de messes ou les droits d'étole perçus par les religieux appartiennent à l'Institut ou au religieux lui-même selon les Constitutions.

Art. 29. Salaires - traitements

Les traitements et salaires perçus par des religieux dans l'exercice d'une fonction rémunérée (enseignement, santé, projet), même au service du Diocèse, appartiennent à l'Institut ou au religieux selon les Constitutions. Ils doivent servir en premier lieu à assurer la subsistance de celui qui est le bénéficiaire et à combler les charges afférentes à sa fonction.

Art. 30.10. *Industria propria*

Les ressources acquises par un membre au titre d'une activité personnelle (travaux scientifiques, publications, droits d'auteur, etc.) reviennent à la Congrégation ou à lui-même : de même toute pension que le religieux reçoit à titre personnel.

CONCLUSION

Art. 31. La présente Convention est conclue pour une durée de 3 ans. Elle est reconduite tacitement pour une nouvelle durée de 3 ans, sauf renonciation par l'une ou l'autre des deux parties signifiées un an avant l'échéance du terme.

Fait àle.....

L'Évêque d'Idiofa

Mgr E. Biletsi Onim

Le Provincial des Oblats

B. Kabongo ben Awis.

Note : Étant donné que le père Benoît Kabongo est le premier Provincial autochtone au Congo-Zaïre, nous pensons que ce texte découle de sa prise de conscience du vide canonique constaté dès son entrée en fonction en 1992. Ce qui, du reste, réveilla le Diocèse d'Idiofa. Cependant ladite Convention n'a pas été ratifiée par Mgr Biletsi et le Provincial des Oblats. Toutefois, nous la publions ici pour sensibiliser davantage le clergé diocésain à Idiofa en vue de déplacements urgents dans l'avenir.

Annexe XI : Audit diocésain

ÉVÊCHÉ D'IDIOfa

Idiofa, le 30 janvier 1995.

IDIOFA

N- Réf.: 95-980

Chers Collaborateurs et

Collaboratrices:

- Révérends Abbés,
- Révérends Pères,
- Révérends Frères,
- Révérendes Soeurs,
- Mesdemoiselles,

Objet : NOMINATION AUDIT
pour les Services diocésains (Tous).

- Mesdames et Messieurs,

Notre Protocole N-Réf. 94-980 du 10 décembre 1994 annonçait pour début janvier 95 la constitution d'un Audit pour nos services diocésains. Il n'a pas été possible de le mettre en oeuvre au début de ce mois pour raison d'opportunité.

Par le présent acte, nous constituons cet Audit composé de Révérends Abbés :

1. Florent MUFER
2. Égide BULAMILUNGU
3. François BUSHAKE

L'Audit ainsi constitué reçoit la mission de *contrôler* l'administration des Biens ecclésiastiques confiés à votre gestion et d'en *faire le rapport* à l'Évêché. Pour cela,

l'Audit aura un regard sur la gestion: des finances, des biens meubles et immeubles, les initiatives de développement, l'élevage, l'entretien des bâtiments et l'environnement, etc.

Ce travail d'évaluation devra se faire dans un esprit d'équité, de justice et de charité fraternelle, sans oublier la discrétion et l'efficacité. Nous restons avec vous dans un esprit de franche collaboration.

Vous avez part aux souffrances du christ, réjouissez-vous: lorsque se manifestera sa gloire, cette joie ne connaîtra plus de limites (I Pierre 4, 13).

Avec mon entier dévouement en Notre Seigneur.

Mgr S. TSHIDIMA KABITA

C.C.: - Collèges des Consultants

Administrateur Diocésain

- Conseil- Affaires Économiques

- Économat Diocésain

- Curés-Doyens

Notes biographiques

L'auteur de cette thèse est né à Yuki Otraco au diocèse d'Inongo, le vendredi 16 août 1957. Fils aîné de Mpimpa Nzinzingu Nestor et de Tshiluma Mukansong Gertrude, il a deux frères et trois soeurs. Sa famille réside actuellement à Kinshasa depuis 1969.

Il a fréquenté successivement les écoles primaires de Mashwi, Plateau, St-Michel et Nse-Kimputu avant d'entrer au Collège St Pierre d'Ipamu en septembre 1970. Il choisit les humanités littéraires au Petit Séminaire Laba en vue du sacerdoce : 1973-1977.

Admis dans les rangs des grands séminaristes du diocèse d'Idiofa, il fit son cycle de philosophie au Grand Séminaire de Mayidi : 1977-1980. Après un an de régence à Ipamu, il amorça sa formation théologique au Grand Séminaire Jean-XXIII : 1982-1984. De 1984 en 1985, il dispensa des cours au Petit Séminaire Laba avant d'aller comme diacre en stage pastoral à Banga-Banneux en octobre 1985.

Ordonné prêtre, le 10 août 1986, il a été tour à tour Vicaire de paroisse à Ipamu : 1986-1988; à la fois Aumônier de l'hôpital et des Écoles la paroisse. De 1988 en 1990, il a été désigné Vicaire de la Cathédrale St Kizito à Idiofa et en août 1990, il devint Curé de la paroisse Bienheureuse Anuarite de Manding à Idiofa.

Arrivé au Canada, le 7 novembre 1992, il a été d'abord Vicaire de la paroisse Cathédrale de St-Jérôme et Vicaire dominical à Esther Blondin [Terrebonne] au diocèse de St-Jérôme de 1992 en 1995 avant de descendre à Québec en août 1995. De 1995 en 2000, il a été collaborateur de l'Aumônier universitaire, puis Chapelain des Soeurs du Bon-Pasteur de Québec : 1997-2000 et Vicaire dominical aux paroisses Ste Gertrude et la Nativité de Notre-Dame de Beauport durant la même période.

Il détient deux baccalauréats en Philosophie : juillet 1980 et en Théologie en juillet 1984. Il a étudié à l'Université de Montréal : 1993-1994 avant de décrocher sa Maîtrise en Théologie à l'Université de Sherbrooke en 1995. Il a aussi une formation en Sociologie de Développement de l'Université de Montréal.

Il est actuellement Docteur en Théologie avec option *Ecclésiologie* de l'Université Laval de Québec [Canada].