

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Jean-Marie V. MUGANGU LWABOSHI

ÉTUDE DU MAGISTÈRE SUR L'INCULTURATION
DE L'ÉVANGILE ET SON APPLICATION DANS
L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉPISCOPAT
DU CONGO-KINSHASHA

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2002

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis octobris anni 2001

Dr. Ioseph MORALES

Dr. Ramirus PELLITERO

Coram tribunali, die 19 mensis iunii anni 2001, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XLI, n. 2

INTRODUCTION

Dès l'Antiquité chrétienne, l'Église eut la préoccupation d'harmoniser l'Évangile avec les cultures ambiantes. Il s'agit d'un souci constant dans l'histoire de l'Église. À vrai dire, dans son ardent désir de se faire «tout à tous», l'Apôtre des gentils trace déjà cet impératif omniprésent à toutes les étapes de l'évangélisation¹. En soi le phénomène consiste en une compénétration progressive de l'Évangile et d'une culture donnée, normalement sans heurts, suivant les rythmes normaux des êtres vivants. Et l'Église en est un.

Toutefois le problème moderne d'inculturation est plutôt relativement récent. Son origine se situe au XX siècle après la deuxième Guerre Mondiale. Son apparition au plan théologique s'inscrit dans le courant général des idées dominantes en la seconde moitié du siècle passé. La nouvelle prise de conscience de cette question est singulièrement liée notamment à la grande sensibilité aux notions de liberté individuelle et d'égalité entre les cultures. L'autodétermination de la grande majorité des pays colonisés et l'affirmation conséquente de leurs spécificités culturelles en constituent l'une des conséquences. L'apparition de cette nouvelle autonomie chez les nations de récente constitution aura une influence directe dans l'atmosphère ecclésiale. Cette situation vaut en particulier pour l'Église congolaise.

Toutefois le déclenchement actuel du débat sur l'inculturation est à situer dans une conviction qui s'est dégagée peu à peu et a fini par s'imposer lors du dernier Concile: il s'agit de l'affirmation de la transcendance de l'Évangile face à toute culture. Autrement dit l'on s'est

1. «Je me suis fait Juif avec les juifs, afin de gagner les Juifs; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi – moi, qui ne suis pas sujet de la Loi – moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ – afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns» (1 Cor 9, 20-22).

persuadé que l'Évangile n'était pas lié nécessairement et indissolublement à la culture occidentale qui avait tant servi à son expansion. Ce faisant l'on a soutenu indirectement que l'essentiel du christianisme avait la capacité d'entrer en symbiose avec toutes les cultures humaines nobles. Sur cette base, une évidence se fit jour dans l'Église: l'Évangile de Jésus-Christ pouvait s'enraciner et s'exprimer dans une diversité des cultures.

Dans l'application de cette doctrine dont la pertinence était admise bien avant Vatican II, néanmoins des divergences apparaîtront sur le terrain pratique. Dans les premières tentatives, au plan missiologique, l'on proposera *l'adaptation*, *l'adéquation*, *l'accommodation* ou *l'acculturation*. En effet dans la littérature pastorale et missiologique parue dans la première moitié du siècle dernier, ces termes reprenaient une idée similaire. Il fallait adapter le christianisme missionnaire aux circonstances des peuples à évangéliser. Dans la pensée de ceux qui soutenaient ce point de vue, ces mises à jour ne devaient concerner que certains aspects accidentels de la manière occidentale de comprendre et de vivre l'Évangile.

Cependant une telle conception souffrira d'acribes critiques de la part des tenants d'une vision plus théologique du problème. En somme aux yeux des tenants de la théologie d'*inculturation*, l'accommodation proposée restait en surface des choses et se réduisait à une évangélisation sans profondeur. Aussi la superficialité des résultats atteints au cours de la période missionnaire semblait confirmer le bien-fondé des raisons invoquées par cette dernière position. Le reproche le plus incisif fait à la doctrine de l'adaptation consistait en ce qu'elle ne semblait pas tirer toutes les conséquences d'un fait fondamental pour le christianisme à savoir, l'incarnation du Verbe.

Selon ce dernier courant, qui finalement s'est imposé, l'inculturation serait une recherche d'harmonie entre l'Évangile et la culture s'appuyant sur une analogie d'avec le mystère de l'incarnation. Le fait que le Verbe ait pris sur Lui la nature humaine en tous ses aspects —hormis le péché—, semblait éclairer la vraie nature des rapports entre l'Évangile et les cultures. Si le Verbe n'a méprisé aucune réalité humaine noble en venant dans le monde, son Évangile ne le pouvait pas non plus.

Face à une question d'une telle ampleur, le magistère universel de l'Église est intervenu à plusieurs reprises pour préciser la notion d'inculturation et déterminer les conditions de sa mise en oeuvre. En ce qui concerne l'Église congolaise en particulier, l'Épiscopat notait l'existence du problème dans les Actes de sa VI^e Assemblée Plénière en 1961. Après analyse de la situation et des résultats de la période

missionnaire, les évêques congolais reconnaissaient explicitement que l'Évangile n'était pas enraciné suffisamment dans la culture au Congo. Une certaine juxtaposition existentielle des conceptions chrétiennes et africaines traditionnelles ne permettait pas de parler d'une évangélisation réalisée en profondeur.

Il fallait donc désormais essayer de trouver dans la culture locale des éléments de jonction d'avec le christianisme pour bâtir sur un fondement solide selon l'Épiscopat. Dans la mémorable Assemblée de 1961, les évêques s'attelèrent à identifier les éléments susceptibles de contribuer à une *indigénisation* ou *africanisation* du christianisme. Le problème leur est apparu depuis lors dans toute sa vivacité et son urgence. Tout un programme d'action fut élaboré: il touchait la formation des laïcs, l'adaptation liturgique et la redynamisation de la vie des paroisses par la constitution des petites Communautés Ecclésiales Vivantes. Dès cette époque jusqu'à ce jour l'on peut dire, sans risque de se tromper, que la préoccupation majeure de l'Épiscopat congolais consiste en la promotion d'un christianisme authentiquement africain.

Dans le présent extrait nous voulons présenter justement cet effort de l'Épiscopat à travers une approche plus pastorale de ce phénomène. Il s'agit avant tout d'une tentative d'inculturation en liturgie de la messe menée avec succès par l'Épiscopat. Sans risque de se tromper, l'on peut dire que ce domaine constitue le principal champ ecclésial où se sont concentrées essentiellement les énergies des évêques du Congo.(Section 1). Nous montrerons ensuite au cours de ce bref extrait les problèmes pastoraux posés par la nécessité de l'inculturation de l'Évangile au Congo. La solution de ces difficultés apparaît comme la voie obligée pour l'éclosion d'un christianisme africain en harmonie avec l'Évangile (Section 2).

TABLE DES MATIÈRES DE LA THÈSE

ABRÉVIATIONS	1
INTRODUCTION	3

I PARTIE

L'INCULTURATION DE L'ÉVANGILE DANS LE MAGISTÈRE UNIVERSEL AU XX^e SIÈCLE

CHAPITRE I

L'INCULTURATION DANS LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE: DE BENOÎT XV À PAUL VI

I. RAPPORTS ENTRE FOI ET CULTURES DANS LE MAGISTÈRE ANTÉRIEUR À VATICAN II	13
1. L'Église est catholique	14
2. L'Église est garante des valeurs culturelles authentiques	16
II. L'INCULTURATION DANS LE MAGISTÈRE DE VATICAN II	17
1. L'inculturation comme processus d'évangélisation des cultures selon Vatican II	18
2. L'enrichissement réciproque entre foi et cultures dans le pro- cessus d'inculturation selon Vatican II	23
3. Expression de l'inculturation dans l'adaptation liturgique	25
III. L'UNITÉ DE LA FOI CATHOLIQUE ET PLURALITÉ DES CULTURES CHEZ PAUL VI	27
1. La foi transcende les cultures	27
2. Les cultures comme instrument de la foi chrétienne	31
3. A propos des critères à observer dans l'inculturation	34

CHAPITRE II

L'INCULTURATION DANS LE MAGISTÈRE SOUS LE PONTIFICAT DE JEAN PAUL II

I. FONDEMENTS THÉOLOGIQUES	42
----------------------------------	----

1. L'incarnation du Verbe est le modèle d'inculturation	42
2. L'Esprit Saint est l'agent de l'inculturation	48
3. Autres prémisses doctrinales indispensables	51
II. L'INCULTURATION EST UNE TRANSFORMATION PROFONDE DES VALEURS CULTURELLES	53
1. Le christianisme purifie les cultures	54
2. Le christianisme élève les cultures	61
3. Le christianisme assume les cultures	68
III. L'INCULTURATION EST UN ENRACINEMENT DE L'ÉGLISE DANS LES CULTURES DIVERSES	74
1. L'affermissement du christianisme au travers d'une fidélité indéfectible à la Révélation	74
2. Affermissement du christianisme au travers d'un attachement aux valeurs spécifiquement chrétiennes	78
3. Affermissement du christianisme au travers de valeurs des cultures	81
IV. PRINCIPES DE RÉFÉRENCE ET DOMAINES D'INCULTURATION	84
1. Nécessité de veiller à l'unité catholique	85
2. Nécessité de veiller à la fidélité à l'Évangile	90
3. Pour une inculturation dans la Théologie et la Catéchèse	95
4. Pour une inculturation dans la liturgie et la vie chrétienne	99
V. LES AGENTS DE L'INCULTURATION	103
1. Le rôle des évêques	103
2. Le rôle de tous les baptisés	106
3. Le rôle primordial des laïcs	108

II PARTIE

L'INCULTURATION DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉPISCOPAT CONGOLAIS

CHAPITRE III

PRÉSENTATION SOMMAIRE DES DOCUMENTS DU MAGISTÈRE DES ÉVÊQUES DU CONGO-KINSHASA

CONTEXTE GÉNÉRAL	115
I. LES DOCUMENTS PUBLIES AVANT L'ÉRECTION DE LA HIÉRARCHIE LOCALE (1932-1958)	122
1. La Conférence Plénière de 1932	124
2. La deuxième Conférence Plénière de 1936	127
3. Les troisièmes et quatrièmes Conférences Plénières (1945-1951)	130
4. La Conférence Plénière de 1956	135

II. LES DOCUMENTS PUBLIÉS APRÈS L'ÉRECTION DE LA HIÉRARCHIE LOCALE (1958-2000)	138
1. Les Assemblées Plénières de la décade 1960-1970	141
A. L'Assemblée Plénière de 1961	141
B. L'Assemblée Plénière de 1967	144
C. Les Assemblées Plénières de 1968 et 1969	146
D. Autres écrits et déclarations des années 1960	147
2. Les documents de la décade 1970-1980	149
A. L'Assemblée Plénière de 1970	149
B. L'Assemblée Plénière de 1972	151
C. L'Assemblée Plénière de 1975	152
D. Les Assemblées Plénières de 1977	154
E. L'Assemblée Plénière de 1978	155
3. Les interventions épiscopales des années 1980-1990	157
A. La Contribution de l'Épiscopat du Zaïre au Synode des évêques de 1980 et le voyage du pape Jean Paul II	157
B. L'exhortation de l'épiscopat sur le mariage et la famille (1985)	160
C. Le missel romain pour les diocèses du Zaïre (1988)	161
D. L'appel au redressement de la nation (1988)	163
E. Les rapports des visites <i>ad limina</i> des évêques zaïrois à Rome dans les années 1980	165
4. La décade 1990-2000	166
A. Une grande émission de textes à caractère socio-politique ..	166
B. Autres documents de la seconde moitié des années 1990 ..	168
C. En guise de conclusion de cette présentation sommaire ...	170

CHAPITRE IV

ANALYSE DU MAGISTÈRE DE L'ÉPISCOPAT CONGOLAIS SUR L'INCULTURATION

I. L'UNITÉ DU CREDO CATHOLIQUE COMME CADRE DE COMPRÉHENSION DE L'INCULTURATION	175
1. Situation du problème de l'inculturation dans la profession de foi catholique	176
2. Unité dans le fonds et diversité dans les formes	184
3. Les implications de la confession de foi	189
II. RÉPONSE AU PROBLÈME D'INCULTURATION DANS LE MAGISTÈRE DES ÉVÊQUES CONGOLAIS	196
1. Origine du problème au Congo	197
2. Réponse théologique tirée de l'incarnation et de la transcendance du Christ	200
3. Les enjeux de l'incarnation culturelle de l'Évangile	204

III PARTIE
 ESPACES D'INCULTURATION SELON LES ÉVÊQUES
 DU CONGO-KINSHASA

CHAPITRE V
 UNE CATÉCHÈSE ET UNE ECCLÉSIOLOGIE
 D'INCULTURATION

I.	L'INCULTURATION DE LA CATÉCHÈSE	213
	1. Les origines de la catéchèse au Congo	214
	2. La catéchèse selon les évêques congolais	220
	3. Les défis culturels posés à la catéchèse	228
	4. Nécessaire rencontre entre l'africanité et la catéchèse	234
II.	L'ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU: UNE APPLICATION DE L'INCULTURATION .	241
	1. Origine actuelle de la notion	242
	2. Bases anthropologiques de la notion d'Église-Famille de Dieu ..	244
	3. Analyse critique de cette anthropologie	251
	4. L'Église-famille de Dieu concrétisée dans les Communautés Ecclésiales Vivantes	258

CHAPITRE VI
 UNE LITURGIE INCULTURÉE ET UNE ACTION
 PASTORALE CONSÉQUENTE

I.	LA LITURGIE: <i>LE MISSEL ROMAIN POUR LES DIOCÈSES DU ZAÏRE</i>	267
	1. Origine et chronologie du «rite zaïrois» de la messe	268
	2. Principes d'élaboration du «Missel romain pour les diocèses du Zaïre»	272
	3. Éléments culturels pris en compte dans le «rite zaïrois» de la messe .	279
	4. Les innovations du Missel romain pour les diocèses du Zaïre	286
	5. Appréciation critique des efforts déployés en liturgie	291
II.	PROBLÈMES PASTORAUX D'INCULTURATION: THÈMES PRINCIPAUX	296
	1. Position du problème	296
	2. Le sens de la vie	299
	3. Le sens moral	303
	4. Le problème de l'anxiété et l'attitude face au monde des esprits ..	307
	5. Les réalités quotidiennes	311
	CONCLUSION	315
	BIBLIOGRAPHIE	329
	1. Textes du Concile Vatican II	329
	2. Documents du magistère papal	329
	3. Autres documents du Magistère	333
	4. Documents du magistère épiscopal congolais	334
	5. Documents émanant d'autres épiscopats	338
	6. Monographies et thèses	338
	7. Articles et travaux assimilés	340

BIBLIOGRAPHIE DE LA THÈSE

1. TEXTES DU CONCILE VATICAN II

- *Constitution dogmatique «Sacrosanctum Concilium»*, en AAS 56 (1964) 97-138.
- *Constitution dogmatique «Lumen Gentium»*, en AAS 57 (1965) 5-75.
- *Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, en AAS 57 (1965) 76-89.
- *Décret «Ad Gentes»*, en AAS 58 (1966) 947-990
- *Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, en AAS 58 (1966) 1025-1120.

2. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE PAPAL

- BENOÎT XV, lettre encyclique *Maximum Illud*, en DC 2 (1919) 802-807.
PIE XI, Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae*, en DC 15 (1926) 1411-1426.
PIE XII, lettre encyclique *Evangelii Praecones*, en DC 48 (1951) 769-790.
PAUL VI, Allocution lors de la session publique du 7 décembre 1965, en DC 63 (1966) 59-66.
— Allocution au Symposium des évêques d'Afrique, en DC 66 (1969) 764-765.
— Radiomessage aux peuples de l'Asie, en «Insegnamenti» 8 (1970) 1245-1251.
— Allocution au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, en DC 72 (1975) 853-854.
— Lettre au Cardinal Zoungrana, en DC 72 (1975) 153-154.
— Allocution au Congrès International de Missiologie, en DC 72 (1975) 909-910.
— Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, en DC 73 (1976) 1-21.
— Discours aux évêques d'Afrique, en DC 74 (1977) 951.
JEAN PAUL II, Allocution à la Commission Biblique Pontificale, en DC 76 (1979) 456.
— Exhortation apostolique *Catechesi Tradendae*, en DC 76 (1979) 901-922.
— Discours aux évêques du Kenya, en DC 77 (1980) 532-535.

- Rencontre avec les évêques du Zaïre, en DC 77 (1980) 504-507.
- Discours à la communauté chinoise des Philippines, en DC 78 (1981) 268-270.
- Discours aux évêques de Madagascar, en DC 79 (1982) 611-613.
- Discours aux évêques du Mozambique en visite *ad limina*, en DC 79 (1982) 916-918.
- Discours aux évêques du Nigeria, en DC 79 (1982) 247-250.
- Discours au Congrès International à l'occasion du 4^o centenaire de l'arrivée en Chine de Matteo Ricci, en DC 80 (1983) 17-19.
- Homélie pour la béatification de Mgr Luigi Versiglia et du P. Caravario, en DC 80 (1983) 701-702.
- Allocution à la Conférence pastorale nationale du laïcat (Corée du Sud), en DC 81 (1984) 620-621.
- Discours aux Indiens au Sanctuaire des martyrs de Huronie, en DC 82 (1984) 968-970.
- Discours pour l'inauguration de l'Institut Catholique d'Afrique Orientale à Nairobi, en DC 82 (1985) 933-936.
- Lettre encyclique *Slavorum Apostoli*, en DC 82 (1985) 717-728.
- Rencontre avec le monde de la culture à Yaoundé, en DC 82 (1985) 912-916.
- Discours à la Conférence épiscopale de l'Inde, en DC 83 (1986) 285-288.
- Discours aux aborigènes à Alice Springs, en DC 84 (1987) 61-63.
- Discours aux prêtres, religieux et séminaristes du Séminaire de Cochabamba (Bolivie), en DC 85 (1988) 557-561.
- Message aux évêques et à la communauté ecclésiale de Taiwan, en DC 85 (1988) 333-334.
- Aux membres du Conseil du Secrétariat Général pour l'Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques, en «Insegnamenti» 12/1 (1989) 1717-1721.
- Discours à l'assemblée plénière du Conseil pontifical de la Culture, en DC 86 (1989) 273-275.
- Discours à la Société des Missions Africaines, en DC 86 (1989) 623-624.
- Discours à un groupe de fonctionnaires du Rwanda, en DC 87 (1990) 905.
- Lettre encyclique *Redemptoris missio*, en DC 88 (1991) 153-191.
- Allocution au Conseil International pour la Catéchèse, en DC 89 (1992) 920-921.
- Message aux Indiens d'Amérique, en DC 89 (1992) 1034-1036.
- Message aux Peuples afro-américains, en DC 89 (1992) 1036-1038.
- Lettre au Cardinal José Sanchez à l'occasion de la IX^o session du Conseil International pour la Catéchèse, en DC 91 (1994) 920-921.
- Discours à Yaoundé pour la première célébration du Synode Africain, en DC 92 (1995) 929-931.
- Exhortation apostolique *Ecclesia, en Africa*, en DC 92 (1995) 817-855.
- Lettre apostolique *Orientalis lumen*, en DC 92 (1995) 517-531.

- Allocution aux évêques du Mali, en DC 93 (1996) 309-311.
- Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*, en DC 93 (1996) 351-399.
- Lette encyclique *Fides et ratio* (version française), Pierre Tequi, Paris (1998).
- Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*, en DC 96 (1999) 978-1009.

3. AUTRES DOCUMENTS DU MAGISTÈRE

- Catéchisme de l'Église Catholique* (1992).
- CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, Instruction sur l'étude des Pères dans la formation sacerdotale, en DC 87 (1990) 262-273.
- CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, IV^o Instruction *pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, en DC 91 (1994) 435-446.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA CULTURE, Lettre sur la *Pastorale de la Culture*, en DC 96 (1999) 606-626.
- SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, Lettre sur la *Pastorale et la religion traditionnelle africaine*, en DC 85 (1988) 566-567.
- SYNODE DES ÉVÊQUES D'AFRIQUE, *Instrumentum laboris*, en DC 90 (1993) 284-289.
- *Message final*, en DC 91 (1994) 526-534.
- SYNODE DES ÉVÊQUES D'OCÉANIE, *Lineamenta*, en DC 94 (1997) 683-691.
- SYNODE SUR LA VIE CONSAGRÉE, *Instrumentum laboris*, en DC 91 (1994) 706-726.

4. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE ÉPISCOPAL CONGOLAIS

- LES ORDINAIRES DU CONGO-BELGE ET DU RUANDA-BURUNDI, *Première et Deuxième Conférence Plénière 1932-1936*, Léopoldville 1932-1936.
- *Troisième Conférence Plénière 1945*, Léopoldville 1945.
- *V^o Conférence Plénière*, Léopoldville 1956.
- *Actes de la VI^o Assemblée de l'Épiscopat du Congo*, Secrétariat Général de l'Épiscopat, Léopoldville 1961.
- *Lettre pastorale des vicaires et préfets apostoliques du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi*, en DC 56 (1959) 1250-1260.
- *Lettre collective de l'Épiscopat du Congo-Léopoldville*, en DC 61 (1964) 518-531.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPAL NATIONALE, *Les problèmes du clergé*, Actes de la X Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Édition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kalina 1970.
- *Message aux Agents de l'évangélisation*, Actes de la XII Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 1975.

- *Notre foi en Jésus-Christ, Déclaration des évêques du Zaïre*, Édition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1975.
- *Tous solidaires et responsables devant l'immoralité Publique, Lettre Pastorale*, en DC 74 (1977) 820-825.
- *Appel au redressement de la Nation, Déclaration des évêques du Zaïre*, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 1978.
- *Dynamique de la diversité dans l'unité*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1984.
- *Églises locales en dialogue*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1984.
- *Fonctions et tâches de la famille chrétienne dans le monde contemporain, Contribution de l'Épiscopat du Zaïre au Synode des Évêques 1980*, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 1984.
- *Exhortation des évêques du Zaïre aux familles*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1985.
- *Le chrétien et le développement de la Nation, Exhortation pastorale des Évêques du Zaïre*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1988.
- *Les évêques du Zaïre en visite «ad limina» 18-30 avril 1988*, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 1988.
- *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre, Instructions et directives de l'Épiscopat*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1988.
- *Le mal est à la racine et pas en surface*, mémorandum des évêques Zaïrois au chef de l'État, en DC 87 (1990) 511-515.
- *Pour un nouveau projet de société*, Lettre pastorale de évêques du Zaïre, en DC 89 (1992) 389-3992.
- *Sauvons la Nation*, Message du Conseil Permanent de évêques du Zaïre, en DC 90 (1993) 386-389.
- *Un effort supplémentaire pour sauver la nation*, Message des évêques du Zaïre, en DC (1993) 532-535.
- *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles, Directives et Orientations pastorales des évêques du Zaïre*, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 1995.
- *Des dirigeants nouveaux pour les salut du peuples*, Message des évêques du Zaïre, en DC 92 (1995) 278-282.
- *Respectons la vie humaine*, Message du Conseil permanent des évêques du Zaïre, en DC 93 (1996) 242-244.
- *L'espérance ne déçoit point*, la visite *ad limina* des évêques du Zaïre à l'aube du troisième millénaire, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1997.
- *«Remets ton épée au fourreau»* pour instaurer la paix au Kivu, Message des évêques catholiques du Kivu..., en DC 95 (1998) 1044-1046.
- *Église et Société: le discours socio-politique de l'Église Catholique du Congo (1956-1998)*, textes de la Conférence Épiscopale, textes rassemblés et présentés par DE SAINT MOULIN, L. y GAISE, N., Facultés Catholiques de Kinshasa 1998.

- «*Message de Nazareth*» pour les fidèles du Congo-Kinshasa, Message des évêques de la République démocratique du Congo pour le 39 anniversaire de l'indépendance du pays, en DC 96 (1999) 911-913.
 - *Les événements actuels et l'avenir du Zaïre*, Message des évêques du Zaïre, en DC 94 (1999) 270-272.
 - «*Sois sans crainte*», la situation dramatique actuelle et l'avenir de la République Démocratique du Congo, Déclaration des évêques de la République Démocratique du Congo aux catholiques et à tous les hommes de bonne volonté, en DC 97 (2000) 241-244.
 - *Courage! «Le Seigneur ton Dieu est au milieu de toi»*, Message des Évêques de la CENC aux catholiques et à tous les hommes de bonne volonté, Édition du Secrétariat Général, Kinshasa 2000.
 - *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu en Afrique*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 2000.
 - *En retrouvant la terre du Zaïre, Allocutions et discours à l'occasion de la seconde visite du Pape Jean Paul II au Zaïre du 14 au 16 Août 1985*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1986.
- LES ÉVÊQUES DU KASAI, *Lettre pastorale des évêques du Kasai Sur le respect de la vie*, Kananga 1984.

5. DOCUMENTS ÉMANANT D'AUTRES ÉPISCOPATS

- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU TCHAD, *Document*, en DC 87 (1990) 1067-1072.
- ÉVÊQUES DU ZAMBIE, *Lettre pastorale pour le centenaire de l'évangélisation*, en DC 88 (1991) 854-860.
- ÉVÊQUES DES ANTILLES, *Lettre pastorale de la Conférence épiscopale*, en DC 89 (1992) 805-810.
- ÉVÊQUES NOIRS DES ÉTATS-UNIS, *Lettre pastorale*, en DC 82 (1985) 583-597.

6. MONOGRAPHIES ET THÈSES

- ANEKWE, O., *Trends in african theology since Vatican II*, Dissertatio ad Doctoratum, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1998.
- BAKOLE WA ILUNGA, *Chemins de libération*, Éditions de l'Archidiocèse, Kananga 1978.
- BIMWENYI-KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements*, Présence Africaine, Paris 1981.
- CARRIER, H., *Évangile et Cultures: de Léon XIII à Jean-Paul II*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 1987.
- CHINKANDA, H., *An Inculturizing Evangelization in the Malawian Context*, Dissertazione Dottorale, Università Pontificia Salesiana, Roma 1998.
- CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1969 (2. édition).

- DHAVAMONY, M., *The Christian Theology of Inculturation*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.
- GIGLIONI, P., *Inculturazione. Teoria e prassi*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
- KABASELE, L., *Celebrating Jesus Christ in Africa, Liturgy & Inculturation*, Orbis Books, New York 1998.
- MALULA, J., *Oeuvres complètes, III*, Facultés Catholiques, Kinshasa 1997.
- MUKENA, K., *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine à la lumière du Synode Africain et de l'Exhortation post-synodale «Ecclesia in Africa»*, Dissertatio ad Doctorandum, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1999.
- MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano*, B.A.C., Madrid 1979.
- NZIR NYANGA, J-M., *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo à la lumière des documents de la Conférence épiscopale (1975-1995)*, Dissertazione Dottorale, Università Pontificia Salesiana, Roma 1998.
- SHORTER, A., *Théologie chrétienne africaine* (traduction française de Messi, E.), Cerf, Paris 1980.
- *Toward a theology of inculturation*, Geoffrey Chapman, London 1988.
- TSHIBANGU, T., *La théologie africaine, Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1987.

7. ARTICLES ET TRAVAUX ASSIMILÉS

- ADOUKONOU, B., *Inculturazione della fede in Africa*, en FISICHELLA, R. (dir.), *Il Concilio Vaticano II, recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Milano 2000, pp. 598-611.
- ALBERICH, E., *L'inculturazione nella catechesi*, en «Studia Missionalia» 44 (1995) 169-182.
- BOLESŁAW, K., *Evangelizzazione e cultura della nazione polacca*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture, II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 235-246.
- BUJO, B., *Normes et agir particulier des cultures, l'éthique négro-africaine face au christianisme*, en VON HOLZEN, W.-FAGAN, S. (ed.), *Africa, the Kairos of a Synod*, Sedos, Rome 1994, pp. 86-104.
- CHENU, B., *Glissements progressifs d'un agir missionnaire*, en «Lumière et Vie» 33 (1984/3) 69-85.
- COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DU CONGO, *Rapport de la session tenue à Kinshasa du 8 au 15 juillet 1977*, Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1977.
- COMMISSION ÉPISCOPALE DE L'ÉVANGÉLISATION, *Textes du rite zairois de la messe en expérimentation*, Kinshasa 1977.
- *Vers une catéchèse libératrice, Actes du Congrès National de Catéchèse et de Liturgie*, Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1978.

- CROLLIUS, R., *Inculturation and Incarnation. On speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity*, en «Bulletin» 38 (1978) 134-140
- DORADO, A., *La inculturación y la endoculturación de la Iglesia en América latina*, en «Estudios Eclesiásticos» 67 (1990) 403-442.
- DUFONTENY, P., *Évolution des méthodes d'apostolat en Afrique*, en «Le Bulletin des Missions» 26 (1952) 143-166.
- ERNY, P., *Rencontre des cultures et personnalité en Afrique Noire*, en «Lumen Vitae» 29 (1974) 541-588.
- EVENOU, J., *Le rite zaïrois de la messe*, en AA.VV., *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli, Atti del Congresso internazionale di liturgia*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, pp. 223-234.
- FILESI, T., *L'evangelizzazione del regno del Congo: il contributo religioso e storico della «missio antiqua» dei Capuccini: 1645-1835*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture, II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, 297-344.
- GADILLE, J., *L'idéologie» des missions catholiques en Afrique francophone*, en RUGGIERRI, G. (éd.), *Église et Histoire de l'Église en Afrique, Actes du colloque de Bologne*, Beauchesne, Paris 1988, pp. 43-62.
- GEFFRÉ, C., *La rencontre du christianisme et des cultures. Les fondements théologiques de l'inculturation*, en «La Revue d'Éthique et de Théologie Morale Le Supplément» 192 (1995) 69-91.
- HUERGA, A., *Las culturas de los indios en el idearium del P. Las Casas*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture, II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 345-363.
- JACQUELINE, B., *Origine et influence du décret Inter Sollicitudines du Concile de Vienne sur l'enseignement des langues orientales*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture, II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 206-214.
- KALAMBA, S., *Une théologie de «l'Église-famille» en Afrique sub-saharienne*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 75 (1999) 157-174.
- KALONJI, N., *Théologie africaine et expérience chrétienne à la base*, en AA.VV., *Théologie africaine: bilan et perspectives, Actes de la XVII Semaine Théologique de Kinshasa*, Facultés Catholiques, Kinshasa 1989, pp. 95-108.
- MALULA, J., *Allocution au Pape Jean Paul II lors de la visite «ad limina» des évêques du Zaïre*, en DC 85 (1988) 649-651.
- MARGIOTTI, F., O.F.M., *La questione dei riti cinesi, tentativi di adattamento*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture II Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, 269-296.
- METZLER, *Il nuovo corso missionario iniziato con la creazione de la Sacra Congregazione «De propaganda fide» nei confronti delle culture locali*, en AA.VV., *Evangelizzazione e Culture II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 374-400.

- MONDIN, B., *Fede cristiana e pensiero greco secondo Clemente Alessandrino*, en *Evangelizzazione e Culture II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 132-142.
- MONSENGWO, L., *Intervention au Synode des évêques d'Afrique*, en DC 91 (1994) 490.
- MPONGO, L., *Le «rite zaïrois», quelques unes de ses caractéristiques*, en «Cahier des Religions Africaines» 39-42 (1986-1987) 507-514.
- MULAGO, V., *Africanité et évangélisation*, en AA.VV., *Evangelizzazione e culture, III, Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 7-20.
- *L'union vitale bantu ou le Principe de cohésion de la communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*, en «Annali Lateranensi» 20 (1956) 61-263.
- MVENG, E., *Essai d'anthropologie négro-africaine: la personne humaine*, en «Bulletin» 39 (1978) 221-232.
- NOTHOMB, D., *L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique*, en «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995) 44-64.
- *Culture Rwandaise et Christianisme*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 655-671.
- POUPARD, P., *Évangile et Cultures*, en DC 83 (1986) 1043-1052.
- RATZINGER, J., *Exposé à la rencontre des conférences épiscopales d'Asie*, en DC 92 (1995) 698-708.
- ROCHA, P., *Liturgia e inculturazione*, en «Studia Missionalia» 44 (1995) 149-168.
- ROEST CROLLIUS, *What is so new about inculturation?*, en «Gregorianum» 59 (1958) 721-738.
- RUTAYISIRE, P., *L'africanisation du Christianisme et la pratique missionnaire en référence à la christianisation du Burundi (1897-1937)*, en RUGGIERRI, G. (éd.), *Église et Histoire de l'Église en Afrique, Actes du colloque de Bologne*, Beauchesne, Paris 1988, pp. 97-118.
- SALGUERO, J., *Evangelizzazione paolina e cultura greca*, en AA.VV., *Evangelizzazione e culture, II, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 75-97.
- SASTRE, R., *Célébration chrétienne et culture africaine*, en AA.VV., *Evangelizzazione e culture, III, Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 36-50.
- SEUMOIS, X., *Adaptation de la Catéchèse moderne à l'Afrique d'aujourd'hui*, en «Revue du Clergé Africain» 19 (1964) 532-548.
- *L'éducation au sens de Dieu en chrétienté africaine*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 655-671.
- SIGMOND, R., *Cultura e pluralismo culturale*, en *Evangelizzazione e culture, I, Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, pp. 70-82.

-
- THIANDOUM, *Premier rapport du Cardinal Thiandoum au Synode des évêques d'Afrique*, en DC 91 (1994) 475-484.
- *Deuxième rapport au Synode des évêques d'Afrique*, en DC 91 (1994) 523-525.
- TOMKO, J., *Message au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar*, en DC 94 (1997) 579-580.
- TSHIBANGU, T., *L'évolution des thèmes des Assemblées des Supérieurs et Évêques des missions Catholiques du Zaïre (De 1905 à 1979)*, en *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Éditions du Secrétariat Général de l'épiscopat, Kinshasa 1981.
- *Le rite et la condition humaine*, en «Cahier des Religions Africaines» 39-42 (1986-1987) 21-28.

ABRÉVIATIONS DE LA THÈSE

AAS	«Acta Apostolicae sedis»
C.E.C.	<i>Catéchisme de l'Église Catholique</i>
CRA	«Cahier des religions africaines»
DC	«La Documentation Catholique»
EThL	«Ephemerides theologicae lovanienses»
NRTh	«Nouvelle revue théologique»
RCA	«Revue du clergé africain»

UNE LITURGIE INCULTURÉE ET UNE ACTION PASTORALE CONSÉQUENTE

I. LA LITURGIE: LE MISSEL ROMAIN POUR LES DIOCÈSES DU ZAÏRE

Cette première section nous donnera l'occasion de voir la provenance du «rite zaïrois» de la messe (§ 1). Après, nous passerons à l'étude des principes qui ont présidé à l'élaboration du *missel romain pour les diocèses du Zaïre* (§ 2). Par la suite nous verrons les éléments de la culture locale qui y ont été assumés (§ 3). Puis nous étudierons les innovations de cette liturgie adaptée (§ 4), pour terminer par une appréciation critique des efforts déployés (§ 5).

1. Origine et chronologie du «rite zaïrois» de la messe

La liturgie joue un rôle primordial dans l'existence chrétienne. La hiérarchie de l'Église du Congo en a une telle conscience que l'on peut affirmer, qu'ici plus qu'ailleurs, l'on touche du doigt sa volonté d'atteindre l'âme du peuple à travers l'action liturgique. Cependant il faut dire que de bonne heure, les évêques déclaraient se rendre compte du «manque d'adaptation de notre liturgie romaine à la culture des peuples que nous évangélisons»¹. Il va sans dire que cette situation empêchait une participation active des fidèles à la liturgie.

Il fallait donc tenter de remédier à cette situation. «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, nourrissaient le désir d'adapter l'*Ordo Missae* aux moeurs et au génie du peuple qui leur est confié»². C'était là une tentative de rompre le dualisme qui séparait, dans la vie des fidèles, la dimension culturelle africaine et la dimension chrétienne.

L'épiscopat congolais était tellement convaincu de la nécessité de l'adaptation du culte chrétien à la manière d'être africaine qu'il arriva

à déclarer: «Nous n'aurons pas réellement christianisé la vie africaine aussi longtemps que nous n'aurons pas intégré ses valeurs culturelles dans un culte chrétien adapté, où nos fidèles africains pourront exprimer leurs richesses spirituelles et sentiront vibrer leur âme religieuse. Seul un culte vivant et adapté peut provoquer l'approfondissement nécessaire que l'instruction seule est incapable de donner»³. Celle-ci demeura comme une résolution dont les évêques congolais eurent à cœur de voir la réalisation.

C'est à partir de l'année 1961 que la Conférence épiscopale entreprit des travaux en vue de l'élaboration d'une liturgie eucharistique en accord avec la sensibilité culturelle des congolais. Cette adaptation était regardée comme une nécessité pastorale urgente. Conscients de leur grave devoir de promouvoir la participation des fidèles au culte, les évêques déclaraient vouloir «d'abord établir les orientations fondamentales qui doivent guider l'adaptation du culte, spécialement pour la Messe et en général pour le Rituel»⁴. Concrètement l'on procéda à une traduction des textes liturgiques dans plusieurs langues vernaculaires, l'on encouragea la traduction des chants liturgiques, l'usage des instruments de musique pour favoriser la piété⁵. Aux yeux des évêques en effet, une Église locale doit ressentir le Mystère du Christ —rendu présent par la liturgie— comme une réalité propre qui reflète sa vie⁶. En conformité avec cette conception, une adaptation liturgique de grande envergure fut promue.

Animés par de telles considérations, l'épiscopat favorisa les études qui devaient mener à l'élaboration d'une liturgie de la messe proprement africaine sans cesser d'être universelle. «Aussi, depuis décembre 1969, le Comité Permanent des Évêques du Zaïre chargea la Commission Épiscopale de l'Évangélisation de faire une étude en vue d'élaborer un projet de rite de la messe adapté au génie religieux du peuple du Zaïre. Une demande fut introduite en ce sens à la Sacrée Congrégation pour le Culte Divin»⁷. Celle-ci répondit le 22 juin 1970 en accordant l'indult qui ouvrait la voie à la recherche d'un «*cadre africain et zaïrois*» pour l'*Ordo Missae* romain⁸.

Des expérimentations furent autorisées par le Saint-Siège durant les années successives. C'est sur base des résultats acquis, et après dix sept ans d'échange de vues, que la Congrégation pour le culte divin approuvera le *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*. C'était le 30 avril 1988. Dans ce document liturgique obtenu «en dialogue avec les instances romaines compétentes, l'Épiscopat et les communautés chrétiennes du Zaïre ont cherché à trouver, grâce à une meilleure étude du génie de leur propre civilisation, les formes, les symboles, voire

les rites qui répondent davantage au besoin religieux et à l'âme de leurs contemporains»⁹. Comme on peut le comprendre les modifications ne furent point recherchées pour elles-mêmes. La christianisation en profondeur visée aurait été trahie si l'on se fut limité à des adaptations de pure forme.

Cette liturgie adaptée de la messe pour les diocèses du Zaïre est communément appelée *rite zaïrois*. L'Épiscopat interprète cette expression, non comme une famille rituelle nouvelle mais plutôt comme «une façon propre à l'église particulière du Zaïre de célébrer l'Eucharistie chrétienne»¹⁰.

Ce rituel, selon les mots des évêques «constitue de la part de l'Église particulière du Zaïre, une tentative d'*inculturation* du message chrétien, dans le cadre d'une *évangélisation en profondeur*. En effet la liturgie eucharistique se veut une instance de conversion, d'engagement, de libération créatrice. L'instance eucharistique c'est ce qu'il y a de plus sérieux dans l'existence évangélique»¹¹.

C'est en toute conscience de leurs responsabilités que les évêques congolais ont promu cette réforme dans un domaine aussi difficile. Ce fut «une occasion "exemplaire" de dialogue entre le Saint-Siège et une Église particulière dans un domaine délicat et difficile parce qu'il touche à ce qu'il y a de plus fondamental dans la vie de l'Église: l'Eucharistie»¹². L'enracinement du christianisme recherché était motivé par le désir de rendre «la célébration eucharistique apte à atteindre l'esprit, le cœur et l'engagement des zaïrois»¹³. L'on dénote ici encore cette préoccupation permanente de l'épiscopat congolais en faveur du «surgissement d'une liturgie authentiquement africaine»¹⁴. Il importe à présent d'examiner quels principes ont présidé à l'élaboration de cette liturgie d'inculturation.

2. Principes d'élaboration du «Missel romain pour les diocèses du Zaïre»

Dans le préambule de ce livre liturgique, les évêques du Congo affirment s'être laissés guidés par un triple principe de fidélité. Cette fidélité portait sur la foi et la tradition apostolique, sur la nature intime de la liturgie catholique et enfin sur le génie religieux et le patrimoine culturel africain¹⁵. Cela ne saurait étonner puisque les efforts de l'Épiscopat du Congo tendent, comme nous l'avons vu, à édifier une Église pleinement chrétienne et pleinement africaine. Mais quel est le contenu de chacun de ces trois aspects de fidélité aux principes qui ont éclairés l'élaboration du *Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*?

1. Fidélité à la foi et à la tradition apostolique. Dans ce principe, Monseigneur Tshibangu, Président de la Commission Doctrinale de la Conférence Épiscopale, distinguait un critère externe à la liturgie et un autre qui lui est plus interne. Il déclarait nécessaire de se référer avant tout aux «conditions de la ritualité chrétienne en général»¹⁶. Parmi ces conditions il faut rappeler que toute liturgie chrétienne doit être le reflet de la Révélation que Dieu a faite de Lui-même dans l'histoire du salut et qui a atteint son sommet en Jésus-Christ. Descendant ensuite dans les aspects internes de la liturgie, cet auteur soutient que «chaque rite dans ses éléments doit pouvoir exprimer exactement et correctement la foi chrétienne»¹⁷. Au fond, nous avons ici une affirmation, sans détours, de ce que la théologie appelle traditionnellement l'identité entre la *lex orandi* et la *lex credendi*.

Or, dans ce souci de fidélité à la foi et la tradition des Apôtres, l'Épiscopat désirait aussi mettre en évidence la corrélation entre le culte et la conversion parce que «le rite, quelle que soit la modalité d'expression, doit toujours promouvoir chez le chrétien en action rituelle et culturelle, une attitude et des comportements conformes authentiquement aux règles de l'éthique et de l'agir chrétiens»¹⁸. Voici par exemple comment cela est exprimé dans l'une des formules de l'*Acte pénitentiel*:

Seigneur, notre Dieu, par le baptême, tu nous a appelés à vivre la vie des enfants de Dieu. Nous ne pouvons plus suivre les passions de notre corps. Aide-nous à mener la vie des enfants de Dieu et prends pitié de nous¹⁹.

2. La fidélité à la nature intime de la liturgie. Comme on le sait, l'action liturgique est divino-humaine. Dans le cas qui nous occupe, logiquement, les efforts d'adaptation ont porté essentiellement sur son aspect humain. Pour ce qui touche aux sacrements, le Concile Vatican II avait déclaré que «à titre de signes, ils ont aussi un rôle d'enseignement»²⁰. Dans cette ligne, l'Épiscopat congolais voulait promouvoir la compréhension des signes sacramentels en les adaptant pour l'instruction des fidèles.

L'une des préoccupations des évêques congolais en matière liturgique résidait en ce que la liturgie devait être avant tout comprise par les fidèles pour une participation active et fructueuse. «Dans l'élaboration et l'adaptation des rites et la traduction des textes liturgiques on aura toujours devant les yeux que le critère fondamental, c'est qu'ils doivent être compris»²¹. Ce souci est d'autant plus justifié qu'il

cherche à éviter toute confusion entre la liturgie chrétienne et les rites magiques ou superstitieux présents sur le continent.

En ce sens il était indispensable de veiller à extraire de cérémonies liturgiques les éléments qui présentaient une contrariété manifeste d'avec les coutumes locales. C'est ainsi que l'épiscopat exprimait le vœu «*servatis servandis* d'adapter les rites des sacrements et sacramentaux aux coutumes locales: en premier lieu de supprimer les rites et les textes qui sont complètement en désaccord avec la mentalité locale»²². Il étendait aussi ce désir aux cérémonies du mariage et aux rites funéraires.

En effet les signes liturgiques ne doivent pas demeurer opaques et sans signification pour les fidèles. Coupés de toute signification, les sacrements chrétiens courraient le risque de tomber dans le monde de la magie si présent dans la mentalité africaine. Pour ce motif, les pasteurs de l'Église du Congo ont travaillé afin que la liturgie eucharistique, pour le moins, soit comprise de fidèles à travers une adaptation modérée.

L'on ne doit jamais perdre de vue que nous parlons ici de l'Eucharistie de toujours, telle que l'a célébrée la communauté chrétienne dès le début du christianisme. Par conséquent si un devoir de fidélité à l'égard de la culture africaine était nécessaire, comme nous le verrons, une tout aussi grande fidélité était requise à l'égard de la tradition de l'Église. S'exprimant à ce propos l'épiscopat déclarait avoir été guidé par un souci constant de loyauté dans l'élaboration de ce missel. «Ce principe apparaît à travers les différents documents d'études préparatoires où l'on découvre: le respect pour les structures fondamentales de la liturgie chrétienne, l'*Ordo Missae cum populo* de 1969 comme point de départ, l'inspiration cherchée dans les liturgies orientales, les valeurs culturelles zaïroises»²³. Ce missel fut accueilli par un enthousiasme compréhensible. A la fin de cette section nous ne manquerons pas de faire une appréciation critique des efforts d'inculturation en matière liturgique.

De toute façon les instances romaines consultées reconnaissaient que le *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre* avait été précédé d'un examen attentif des données culturelles locales en même temps que celles de la liturgie. «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»²⁴. Cette réalité ressort de la structure que revêt la nouvelle célébration.

Dans le même sens, la fidélité à la constitution propre de la liturgie catholique a été observée dans ce Missel spécialement conçu pour les diocèses du Zaïre. «En ce qui concerne les structures fondamentales de la liturgie chrétienne, le “rite zaïrois” respecte le caractère kérygmaticque de la liturgie de la parole et la structure de la prière eucharistique, que nous tenons de l’héritage juif»²⁵.

Il ne pouvait en être autrement puisque «les éléments structurels de base du rite chrétien relèvent pour une part de la structure de l’homme en tant que tel, ce qui explique, au delà et au-dessus de la structure fondamentale qui doit demeurer universelle dans l’Église, dans sa signification et dans sa finalité, que les expressions complémentaires plus circonstanciées et des restructurations en soient liées aux particularités des peuples qui constituent l’Église»²⁶.

Tel que nous le verrons dans le paragraphe suivant de cette section, la structure de la liturgie eucharistique du Missel Romain pour les diocèses du Zaïre est fondamentalement identique à celle de l’Église universelle tout en ayant les particularités qui justifient sa raison d’être. Si l’on peut parler de réforme dans notre cas, il faut dire en l’occurrence que la liturgie romaine a été plutôt enrichie de l’africanité.

3. La fidélité maintenue vis à vis du génie religieux et du patrimoine culturel africain. Une incorporation à la liturgie de certaines coutumes locales était envisagée. En cela l’épiscopat congolais s’inspirait de la pratique séculaire de l’Église qui, au cours de son histoire, avait su assumer les cultures des peuples particulièrement dans sa liturgie. «C’est par son rituel que l’Église nous sanctifie dans tous ces événements, et ce sera par son rituel bien adapté qu’elle sanctifiera les coutumes, tout en gardant ce qu’elles ont de valable, en corrigeant ce qu’elles ont d’erroné et en les élevant au niveau de l’Évangile. L’Église au cours des siècles a incorporé dans son rituel plusieurs coutumes qu’elle a assumées pour exprimer son message. Si l’Église accueille maintenant dans son sein des peuples nouveaux, il est évident qu’elle devra continuer ce travail d’adaptation, sinon, elle risque de rester pour eux étrangère»²⁷. Ce constat des évêques était pertinent, il fallait donc en tenir compte dans le culte de l’Église au Congo.

La liturgie, expression de la foi et de la prière ecclésiale, était l’un des domaines où l’inculturation apparaissait peut-être plus urgente. En effet à l’instar du rôle du sujet individuel dans la prière personnelle qui exprime sa vie et son être, les évêques du Congo désiraient que la liturgie fut à même d’exprimer la prière des fidèles du Congo considérés dans leur individualité. Ainsi, une fois bien intériorisée, cette

spécificité liturgique allait être un élément certain et efficace d'africanisation du christianisme.

Il va sans dire que les rédacteurs du Missel Romain pour les diocèses du Zaïre avaient dû «tenir compte de ce que nous savons de la nature, du rôle et de la fonction du rite par rapport à la condition humaine en général»²⁸. Mais en ce qui concerne les éléments typiquement africains, ils avaient avant tout «devant les yeux le fait des réalisations accomplies parmi les Églises Africaines qui enrichissent déjà, par des éléments particuliers de la culture africaine, le rituel romain et spécialement le système liturgique»²⁹. Il faut penser ici aux langues vernaculaires qui étaient déjà alors d'usage en liturgie, aux instruments de musique et aux chants africains.

Pour comprendre à fond le degré de fidélité au génie religieux et culturel local recherchée dans le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre, il faut concrètement passer à l'analyse des éléments culturels pris en compte dans son élaboration. Ce sera l'objet du paragraphe suivant.

3. Éléments culturels pris en compte dans le «rite zaïrois» de la messe

Pour mener à bien l'adaptation projetée il fallait au préalable une connaissance adéquate du substrat culturel du peuple. C'est à bon droit que l'épiscopat estima qu'une «étude approfondie et critique des coutumes religieuses révélera les besoins culturels fondamentaux et fournira les éléments nécessaires pour l'élaboration d'une liturgie africaine vivante répondant aux aspirations religieuses des populations»³⁰. Avant de procéder aux adaptations nécessaires, il fallait être investi d'une connaissance suffisante de l'expérience religieuse et culturelle du peuple. Celle-ci concernait en pratique l'expression verbale, musicale, gestuelle et culturelle en général³¹.

Il fallait ainsi procéder à l'étude des éléments culturels fondamentaux, analyser les coutumes religieuses influentes pour déterminer les besoins culturels réels qui devaient être intégrés à la liturgie. Il était essentiel de ne pas perdre de vue la considération qu'un auteur africain faisait à propos de la liturgie et la culture africaine. «Une culture est un tout vivant. Il ne s'agit pas d'en saisir quelques éléments et de les mettre au service de la célébration. Il faut en étudier les lignes de force qui font d'elle un langage éloquent, un moyen de communication entre les hommes, un moyen d'humaniser le temps et l'espace. C'est cela qu'il faut retenir et mettre au service de la célébration»³².

En effet parmi les *lignes de force culturelles* qu'on a pu incorporer à la liturgie eucharistique figure entre autres:

1. Certains traits saillants de l'expression culturelle africaine. «C'est avant tout une certaine vision spirituelle de la vie. Telle que la présente la tradition africaine, cette vision implique la communion du monde visible avec le monde invisible, une communion qui s'exprime par des rites d'intégration ou d'alliance, dont le modèle parfait est le sacrifice»³³. Au fond il s'agit ici du sens aigu de la solidarité africaine exprimée dans la célébration eucharistique. Ceci est conforme à une mentalité locale typique, qui consiste à associer tous les membres de la famille élargie, de même que les amis et connaissances, aux grands moments de la vie. Cette caractéristique se reflète fondamentalement dans l'invocation des saints et des ancêtres au coeur droit au début de la célébration³⁴.

Un autre élément culturel retenu consista en «l'adoption du style oral et de la structure de la palabre africaine, qui favorise l'union et la communion des partenaires. Ce style et cette structure de la palabre sous-tendent le déroulement de la célébration. La parole de Dieu, que l'on écoute assis, y compris l'Évangile (c'est une marque de respect), provoque, après son actualisation dans l'homélie, une réponse du peuple, son adhésion par des acclamations de foi après la proclamation, et par la profession de foi, le *credo*»³⁵. L'oralité du style utilisé est caractérisée par le recours à un langage concret dans les rubriques.

Mais évidemment les apports culturels africains ont été reçus dans le rite zaïrois dans la fidélité à la tradition, car «tout nouveau liturgique digne de ce nom supposera toujours la fidélité à l'héritage chaldéo-judéo-chrétien»³⁶. Ainsi, à côté de ces aspects typiques à l'Afrique, on rencontre dans le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre des éléments tirés de la culture juive et de la culture occidentale. Personne ne s'en étonnerait car, en liturgie «plus qu'ailleurs toute culture est métisse. En guise d'exemple, il y a des régions d'Afrique où aujourd'hui le maïs ou le manioc constituent des aliments de base mais ces plantes ne sont pas d'origine africaine et elles ont été introduites dans ces régions il n'y a pas si longtemps!»³⁷.

C'est dire que sans s'arrêter sur des détails sans importance, il faut plutôt viser l'humain dans les innovations liturgiques. C'est la seule manière de rencontrer la catholicité du culte chrétien. En effet «il ne faut pas oublier enfin que nous appartenons à l'Église universelle qui est organisme de communion et lieu de rassemblement de toute tribu, langue, peuple et nation. Si nous devons apporter notre voix afri-

caine au concert de la célébration catholique, il faut que cette voix ne soit pas trop discordante. Au fond il faut viser l'humain. Aucune culture n'a le monopole de l'humain mais toute culture peut le recevoir d'où qu'il vienne»³⁸. Justement au sujet des apports anthropologiques dans la liturgie, les évêques soulignaient ci-dessus la nécessité d'adopter l'expression verbale, gestuelle et musicale africaine. Voyons de plus près comment cela a été reçu.

Pour ce qui touche *l'expression verbale*, l'Épiscopat édictait en 1961 l'orientation générale suivante: «on adoptera de préférence la langue du peuple évangélisé. Les traditions littéraires de la langue doivent être respectées dans les traductions»³⁹. Il faut noter en particulier que dans l'élaboration du Missel Romain pour les diocèses du Zaïre, les rédacteurs ont largement puisé l'inspiration dans le style oral, concret et descriptif de la tradition africaine.

Les raisons du style oral adopté par le «rite zaïrois» nous sont expliquées ainsi par l'un des acteurs principaux de sa confection. «En Afrique noire, la parole a son art, sa force de frappe. Poétique, la parole africaine emploiera des procédés stylistique parmi lesquels nous citons: les répétitions voulues pour des fins rythmiques ou pour insister; des images formulées sous forme de métaphore ou de comparaison; les expressions énigmatiques; les allusions; les énumérations. L'homme qui écoute une telle parole éprouve son charme et garde son attention éveillée»⁴⁰. Comme exemple, on peut apprécier dans ce morceau de la préface, l'adaptation faite par le rite zaïrois de la préface du Canon II du Missel Romain.

Vraiment, Seigneur, il est bon que nous te rendions grâce, que nous te glorifions, toi, notre Dieu, toi, notre Père, toi le tout puissant, toi soleil qu'on ne peut regarder fixement, toi la vue même, toi le maître des hommes, toi le maître de la vie, toi le maître de toute chose, nous te louons, nous te rendons grâces, par ton fils, Jésus Christ, notre médiateur⁴¹.

Dans le canon de la messe, les formules narratives sont préférées aux formules dogmatiques. En effet dans les sociétés dominées par la tradition orale, l'expression narrative de la vie l'emporte le plus souvent sur les concepts abstraits. Cette spécificité africano-zaïroise se remarque dans la mise en présence de Dieu, à l'ouverture de la célébration, mais en particulier dans toute la liturgie eucharistique⁴².

En ce qui concerne *l'expression gestuelle et musicale*, il faut dire que c'est là une des caractéristiques culturelles de l'Afrique noire qui sautent aux yeux du visiteur étranger. Le symbole du geste et la musique ne pouvaient donc manquer parmi les traits culturels pris en compte

par le rite zaïrois. A ce propos un prélat congolais note que «chaque dimanche, les églises se remplissent pour l'eucharistie. Aux grandes fêtes, les liturgies entraînent les masses et c'est souvent dans l'exubérance que les cérémonies se passent. De par notre culture, nous sommes portés à la fête, à la musique, à la danse»⁴³.

Mais nous devons préciser que le rythme corporel liturgique, et la musique qui l'accompagne, revêtent une signification bien différente de la danse profane. Les évêques insistent à cet égard qu'il fallait «exclure des célébrations liturgiques toutes danses proches du genre *bar* (...), faire régulièrement le point pour évaluer l'expérience et éliminer les abus et les exagérations»⁴⁴. Mais quelle est donc sa juste signification? L'Épiscopat répond que ces «mouvements rythmiques, ... expriment la participation de tout le corps à la prière [et] se font dans l'assemblée, en restant sur place»⁴⁵. Ces expressions corporelles rythmiques de la prière sont prévues pendant la procession d'entrée, le chant d'acclamation après la mise en présence de Dieu, durant l'offertoire des dons et au cours du chant de sortie.

4. Les innovations du Missel romain pour les diocèses du Zaïre

Il s'agit à présent de rechercher non les aspects culturels considérés dans leur généralité tel que nous venons de l'examiner au paragraphe précédent, mais de voir en concret les nouveautés introduites dans la structure de la célébration. Selon le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre, la nouvelle structure de la célébration apparaît comme suit:

- I. *Ouverture de la célébration*
 - Entrée du prêtre et des ministres,
 - Vénération de l'autel,
 - Salutation de l'Assemblée,
 - Mise en présence de Dieu,
 - Invocation des saints et des ancêtres au coeur droit,
 - Chant d'acclamation,
 - Prière d'ouverture,
- II. *Liturgie de la Parole*
 - Proclamation de la parole,
 - Acclamation du Peuple,
 - Psaume responsorial,
 - Intronisation et proclamation de l'Évangile,
 - Homélie,
 - Profession de foi,
 - Acte pénitentiel,
 - Souhait de paix.

III. *Liturgie eucharistique*

- Préparation des offrandes,
- Présentation des dons par les fidèles,
- Présentation du pain et du vin par le prêtre,
- Prière eucharistique,
- Communion.

IV. *Rite de conclusion*

Dans cette structure, comme on peut le voir, l'Épiscopat avait introduit certains changements. Mais pour l'approbation de ces innovations, la Congrégation romaine pour le Culte Divin avait demandé «des raisons spécifiques, et non des motifs d'ordre général»⁴⁶. Les nouveautés principales sont les suivantes:

1. L'invocation des saints, au début de la célébration, ainsi que des ancêtres au coeur droit,
2. L'acte pénitentiel est placé après la liturgie de la parole et non au début de la célébration,
3. Le baiser de paix vient après le rite pénitentiel (non à la conclusion de la liturgie eucharistique),
4. Le rite de l'offertoire des dons est accompagné par une parole des fidèles qui les présentent,
5. Une charge nouvelle apparaît dans la célébration: l'annonciateur.

Telles sont donc les changements ou innovations introduites par le Missel Romain pour les diocèses du Zaïre, à la différence de l'*Ordo missae cum populo* de 1969. Mais de quelle façon les évêques justifient ces nouveautés?

S'agissant notamment de l'invocation des ancêtres au début de la célébration. «Dès le début de l'action sacrée, les vivants invoquent les saints, amis de Dieu, comme intercesseurs. La communion entre les chrétiens de la terre débouche sur la communion avec les saints du Ciel. Par là se réalise l'union au Christ, de qui découle toute grâce et la vie du peuple de Dieu. Dans la même perspective se justifie l'invocation des ancêtres au coeur droit, qui sont, en vertu des mérites du Christ, en communion avec Dieu, de même que la liturgie romaine évoque depuis l'antiquité Abel le juste, Abraham, Melquisédec»⁴⁷.

Par ailleurs l'acte pénitentiel se réalise à l'issue de la proclamation de la Parole de Dieu. Cette modification a été motivée par le fait que la Parole «interpelle la communauté, suscite l'adhésion du peuple de Dieu et purifie les coeurs. Cette purification s'exprime dans l'acte pénitentiel, dont la structure s'inspire de la palabre africaine»⁴⁸. Suivant la coutume africaine de la «palabre» où les torts ne se reconnaissent

qu'après échange de la parole; les évêques avaient voulu mettre en évidence que c'est au contact de la Parole de Dieu que l'homme reconnaît sa condition pécheresse. La pénitence a, dès lors, tout son sens.

Le rite de l'échange du signe de paix est situé après l'acte pénitentiel et avant la prière eucharistique. Le baiser de paix est également placé juste après le rite pénitentiel puisque ce geste représenterait la ratification de la paix retrouvée avec Dieu. «Le rite de la paix manifeste alors la paix retrouvée ou son renforcement entre les hommes, en même temps que l'entente entre Dieu et les hommes»⁴⁹.

Aussi l'offertoire des dons est accompagné d'une parole des fidèles qui les apporte en ce sens que dans la tradition africaine toute offrande est toujours suivie d'un mot qui en explique non seulement la signification mais aussi l'origine⁵⁰.

Enfin, la structure du Missel Romain pour les diocèses du Zaïre prévoit un office nouveau dans le déroulement de la célébration: le rôle de l'annonciateur. «L'annonciateur, ou commentateur, assure la liaison entre le prêtre et l'assemblée, dirige de façon discrète la participation active des fidèles et guide leur prière»⁵¹.

Le rituel de la messe adapté pour les diocèses du Congo représente une vraie pédagogie du catholicisme pour les fidèles. De ce fait «on peut dire que le "rite zaïrois" de la messe constitue une véritable pédagogie de la vie de foi, de l'édification de la communauté ecclésiale selon l'adage "lex orandi, lex credendi", sans pour autant vouloir réduire la célébration liturgique à une pédagogie ou une catéchèse»⁵². Il y a donc une multiplicité d'objectifs que se proposait l'épiscopat dans ce projet. La perspective du temps offrira l'occasion d'évaluer si les résultats sont parvenus à la mesure des attentes.

Mais déjà des fruits se manifestent. Quelques temps seulement après sa promulgation, les évêques notaient que nombre de chrétiens congolais se rendait dorénavant «à la messe, non pas parce qu'on y est tenu, mais parce qu'on a découvert que l'assemblée liturgique satisfait le sentiment religieux de l'homme au niveau de l'affectivité, de l'esthétique et de la solidarité avec les autres»⁵³. Si cette prise de conscience se confirme, nous sommes indubitablement face à un domaine où le christianisme est en voie de s'harmoniser avec la mentalité congolaise.

L'inculturation du reste des sacrements n'a guère progressé pour divers motifs malgré l'intérêt de l'épiscopat à ce propos. Cependant le dialogue se poursuit avec les instances romaines compétentes. «Forts de l'expérience acquise et sûrs de l'appui de Saint-Siège, les Évêques du Zaïre entendent, dans la communion avec l'Église universelle,

poursuivre la tâche d'inculturation commencée sous de si bons augures. Il s'agit d'élaborer dans les années à venir un *rituel inculturé* des autres sacrements et des sacramentaux, notamment ceux qui sont déjà en cours d'étude ou d'expérimentation»⁵⁴. Mais il convient de jeter un regard critique pour voir dans quelle mesure les efforts déployés dans l'inculturation liturgique sont susceptibles non seulement de réaliser l'africanisation du christianisme mais aussi de christianiser en profondeur l'Église du Congo.

5. APPRÉCIATION CRITIQUE DES EFFORTS DÉPLOYÉS EN LITURGIE

Il ne s'agira pas ici de passer au crible, l'une après l'autre, les modifications introduites dans le «rite zaïrois» de la célébration eucharistique. Il n'y a nul doute sur les mérites des innovations. Nous désirons plutôt mettre en évidence les périls susceptibles de miner les efforts louables de rénovation poursuivis par l'Épiscopat congolais dans la mise en oeuvre de l'inculturation en liturgie. Dans leur ensemble, ces dangers guettent tous les domaines d'inculturation abordés dans ce travail.

En tout premier lieu il faut souligner le besoin d'un équilibre indispensable entre l'exubérance africaine dans l'expression des sentiments en liturgie et la nécessaire intériorité. En ce sens c'est à juste titre qu'un prélat congolais fait noter que «plus généralement, nous devons d'ailleurs nous demander si nous n'accentuons pas trop, dans nos assemblées, tout ce qui est extériorisation et expression de notre part, au détriment des attitudes d'écoute et de réceptivité»⁵⁵.

En effet la splendeur des chants et des mouvements corporels rythmiques —bons en soi pour les raisons évoquées ci-dessus— peuvent vite tourner en une espèce de défoulement collectif étranger à tout esprit liturgique⁵⁶. «Sans doute, un grand effort est-il encore nécessaire pour rendre la participation plus intense, mais ce but ne sera pas atteint en se contentant de rendre la célébration plus populaire ou d'en faire davantage l'expression des sentiments spontanés de l'assemblée. Et ce n'est pas non plus le succès auprès du "public" qui lui donne sa valeur. Ce qui est important, c'est que chacun ait pu s'y nourrir, en vérité, à la vie du Christ»⁵⁷.

En outre l'inculturation liturgique ne saurait demeurer une chasse gardée des spécialistes, comme parfois l'on a eu l'impression, en oubliant que la liturgie exprime fondamentalement la foi des fidèles. Or ce sont ces derniers qui sont les détenteurs du *sens surnaturel de la foi*.

«C'est ici qu'il importe de souligner, comme l'affirmaient les évêques en 1961, que la liturgie n'est pas une technique d'accrochage, mais un aboutissement, le fruit d'une vie profonde de la communauté. Plutôt que d'imposer sans préparation, il faut former la communauté, suivre l'évolution de ses sentiments, cueillir l'expression spontanée de sa vie religieuse. Un autoritarisme abusif est le plus sûr moyen de ruiner les efforts pour un renouveau liturgique»⁵⁸.

Il n'est pas certain que l'on puisse dire que les évêques se furent conformés à ces étapes qu'eux-mêmes s'étaient marquées. Si l'expression religieuse africaine a été reçue dans la liturgie, peut-on affirmer toutefois que le peuple fidèle a été soigneusement préparé dans son ensemble pour percevoir le sens nouveau de cette expression dans la liturgie? C'est pourtant là une exigence pour ne pas adultérer la nature de la liturgie chrétienne.

Aussi faudra-t-il davantage «donner le temps au temps», temporiser pour percevoir le sens précis des sentiments religieux des fidèles dans un domaine aussi important que la liturgie. Parfois l'empressement montré dans certaines expérimentations liturgiques, et l'exigence de leur reconnaissance, ont manifesté un manque de patience qui cachait mal —peut-être— une certaine carence du sens de responsabilité.

Par ailleurs il reste à vérifier s'il n'y a pas eu ce que les prélats congolais nomment, ci-dessus, «autoritarisme abusif» à l'égard du peuple, dans les réformes qui aurait ignoré à tort de recueillir l'expression spontanée de sa spiritualité. A ce sujet, un auteur africain signale qu'il faudra reconnaître que «le "lieu privilégié", la source de la culture c'est le peuple. C'est le peuple chrétien que nous devons de plus en plus équiper, dont nous devons libérer l'initiative et la créativité. Jusqu'ici, il a été habitué à recevoir dans tous les domaines. (...) Gestes, paroles, chants, danse, art, architecture tous ces domaines le concernent et c'est en lui que nous pouvons trouver les meilleurs artisans de la transformation de la culture en théophanie»⁵⁹. Du reste les réticences ressenties dans certains secteurs à l'égard du «rite zaïrois» s'expliqueraient peut-être par le fait de n'avoir pas suffisamment pris compte de toutes les exigences intimes de la sensibilité chrétienne populaire.

De toute façon la réussite de l'inculturation liturgique, mais aussi de toutes les autres formes d'inculturation, dépend non des apparences externes assumées mais plutôt de l'engagement chrétien réel qui en résulte. «Pour juger de la réussite de nos célébrations chrétiennes, il ne suffit pas de voir leur qualité d'expression africaine, leur

authenticité africaine, il ne suffit pas non plus de mesurer "l'ambiance" qui est créée qui peut être tout simplement une forme religieuse de défoulement collectif. Il faudrait voir dans quelle mesure elles attisent la foi, sensibilisent les chrétiens davantage à l'espérance eschatologique d'une terre nouvelle à bâtir où la justice et l'amour doivent triompher»⁶⁰.

En dernière analyse la question fondamentale du succès ou de l'échec des efforts d'inculturation se réduit à celle-ci: y'a-t-il une véritable conversion de la personne et de la société dans le sens d'un changement radical qui ouvre au Christ et porte à la transformation de la culture et du monde selon le projet de Dieu? C'est seulement dans l'affirmative que l'on est en face d'une incarnation concrète de l'Évangile dans une culture. C'est pour cette importante raison que nous voulons étudier de plus près la question de l'inculturation dans son aspect pastoral qui concerne la vie humaine tout court dans ses divers aspects. Ce sera aussi un moyen d'évaluer, en général, les résultats de ce qui a été fait et de ce qui reste à faire.

II. PROBLÈMES PASTORAUX D'INCULTURATION: THÈMES PRINCIPAUX

Au long de cette deuxième section nous allons tout d'abord voir dans quels termes se posent les problèmes pastoraux relatifs au besoin d'inculturation (§ 1). Nous verrons fondamentalement que cette nécessité doit affecter le sens même de la vie en général (§ 2) et le sens moral (§ 3). Ensuite nous allons examiner de plus près certaines questions pastorales concrètes comme celui de l'anxiété et l'attitude face au monde des esprits (§ 3) et l'inculturation dans les réalités quotidiennes (§ 4).

1. Position du problème

Tout comme nous l'avons signalé pour la liturgie, l'inculturation, dans son aspect existentiel et vital, constitue une exigence de fidélité à l'évangile et à l'africanité. «Le défi de l'inculturation en Afrique consiste à faire en sorte que les disciples du Christ puissent assimiler toujours mieux le message évangélique, restant cependant fidèles à toutes les valeurs africaines authentiques. Inculturer la foi dans tous les domaines de la vie chrétienne et humaine constitue donc une tâche difficile, qu'on ne peut accomplir qu'avec l'assistance de l'Esprit

du Seigneur qui conduit l'Église dans la vérité tout entière»⁶¹. Au fond il est ici question d'une exigence interne de la foi catholique tel que l'ont reconnu les pères synodaux lors de l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique.

En nous appuyant sur les suggestions des pasteurs congolais eux-mêmes, nous allons tenter de montrer, dans les réflexions suivantes, les pistes d'une action pastorale désireuse de retrouver l'harmonie entre l'Évangile et les lignes de force de la culture locale dont l'influence demeure sur les mentalités. A cet effet les évêques congolais reconnaissaient l'existence d'un immense secteur «non encore suffisamment exploré, celui de la vie socioculturelle. (...) Ce vaste secteur reste encore en friche»⁶². En ce sens les prélats de l'Église congolaise s'interrogeaient sur la façon de parvenir à une «inculturation réussie»⁶³.

La présente section se veut donc comme une contribution à ce besoin ecclésial. Nous essayerons d'y ébaucher les aspects sur lesquels doivent se focaliser les efforts pastoraux en vue de l'enracinement de l'Évangile dans la vie sociale congolaise. Ceci exige de porter le regard sur la culture locale comme un tout cohérent afin de déterminer les lignes de force dont l'évangélisation est nécessaire pour parvenir à une culture chrétienne authentique.

En dernière analyse il s'agira fondamentalement de tirer toutes les conséquences de l'urgence de sanctifier, de diviniser, la manière d'être spécifique de la mentalité africano-congolaise. Il est intéressant de noter à ce propos que lors de l'Assemblée Spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique «l'inculturation n'a pu réunir l'unanimité si non lorsqu'elle a été présentée comme un défi de sainteté, c'est-à-dire comme un lieu privilégié de témoignage pour la personne divine du Christ. L'annonce du Christ dans le mystère de sa mort et résurrection est le pôle divin de l'évangélisation. Celle-ci ne peut se réduire au pôle humain»⁶⁴.

En ce sens une action pastorale résolue devrait affronter les exigences socioculturelles d'inculturation. Déjà en 1967, les évêques du Congo prévenaient contre une «attitude pastorale qui consisterait à se résigner devant ces phénomènes qui révèlent le peu d'enracinement de la foi, par des considérations sur les difficultés de la conversion en profondeur, sur la nécessité d'attendre de nombreuses années, si pas des siècles, pour obtenir un changement radical des structures mentales et religieuses traditionnelles, pour réduire la tension inévitable entre les traditions religieuses et la nouveauté du christianisme»⁶⁵.

En effet la religion traditionnelle a façonné, durant des siècles, la structure mentale des individus de manière à leur imprimer un caractère bien précis. Celui-ci se manifeste dans les attitudes vitales sur le sens

de la vie; sur la position vis-à-vis des êtres invisibles et finalement sur le sens moral lui-même. Chacun de ces points constitue un thème crucial pour l'inculturation comprise comme évangélisation en profondeur.

2. Le sens de la vie

Une action pastorale est indispensable en ce domaine. En effet l'on remarque encore la persistance d'une conception traditionnelle, non chrétienne, de la vie qui a son influence auprès de bon nombre de fidèles. Parfois même il y a une juxtaposition entre le christianisme et les croyances religieuses locales de sorte que l'individu recourt tantôt à l'un tantôt à l'autre selon les circonstances⁶⁶. Un dépassement et une rupture sont nécessaires pour parvenir à l'enracinement de la conception chrétienne de la vie.

Un retournement d'optique existentielle est capitale. En Afrique noire en réalité, la vision traditionnelle de l'univers et du monde est éminemment anthropocentrique. Tout ce qui existe, l'est en fonction de l'homme. L'homme apparaît comme le centre autour duquel tout tourne: la notion de Dieu même est conçue en tant que liée à celle de l'homme. «Dieu est perçu premièrement et avant tout comme celui qui donne la vie aux hommes, vie physique et vie sociale»⁶⁷.

Pour se rendre compte du degré d'imprégnation de la culture par l'anthropocentrisme, il suffit de se pencher sur certaines de ses conséquences au plan vital. Effectivement le sens de la vie semble «limité aux horizons terrestres. C'est la prospérité temporelle ici-bas, avoir la santé, une longue vie heureuse, des enfants, des richesses, du bétail. C'est pour ce bonheur temporel que Dieu aurait créé l'homme. Cette mentalité ancienne persiste dans une certaine mesure, drainée par des proverbes et des expressions employées à tout propos»⁶⁸. Dans cette perspective, il ne semble pas que l'homme doive attendre quelque chose d'autre de l'autre monde.

Par ailleurs le sens même du salut est placé dans cette vision. Nous avons déjà averti que la religiosité africaine ne présente pas clairement une alternative de bonheur dans l'au-delà après une vie malheureuse ici-bas. C'est pourquoi le salut doit être également situé dans la réussite sociale et le mieux être sur terre. Du reste le bonheur terrestre est considéré comme la preuve par excellence de la bénédiction des ancêtres.

La fécondité biologique est considérée généralement comme le moyen par excellence de surmonter la mort. La plupart de coutumes africaines considèrent que l'homme «ne vit et ne se réalise qu'en se

prolongeant; il ne survit surtout et ne triomphe de la mort que par la fécondité⁶⁹. Il n'est pas exagéré d'affirmer que la malédiction par excellence, en Afrique noire, consiste en ne point disposer de descendance. Une femme stérile ou un homme impuissant souffre de ce fait la honte et l'opprobre publique⁷⁰.

Nous avons fait allusion aussi au fait que dans cette culture religieuse, Dieu est regardé presque exclusivement comme un pourvoyeur de nécessités de l'homme. Du reste celui-ci ne recourt à Celui-là qu'en cas de besoin, la plupart du temps matériel.

Tel que nous le verrons dans le troisième point de cette section, la morale résultant de la religiosité traditionnelle, et dont l'influence perdure actuellement, est éminemment anthropocentrique⁷¹.

Tel qu'on le voit donc, il faut réussir le passage d'un univers religieux anthropocentrique à un univers théocentrique pour rejoindre le sens authentiquement chrétien de la vie. Cette prémisse est nécessaire pour parvenir à cette *évangélisation en profondeur* de l'homme, synonyme du type d'inculturation que désire l'Épiscopat congolais. Pour ce faire il faudra essayer de dépasser l'idée de Dieu issue de la religion cosmique par l'enracinement de l'autorévélation de Dieu au long de l'histoire de salut.

Ce théocentrisme doit opérer petit à petit la révolution des mentalités en montrant notamment que, de par la création, tout est subordonné à Dieu. De ce fait l'homme n'est pas le centre de l'univers, comme semble le suggérer la mentalité de la religiosité cosmique, mais plutôt serviteur de Dieu. Sa grandeur consiste à se conformer à la vocation reçue de Dieu dans sa création. Ce changement de perspective existentielle comporte par voie de conséquence l'exigence de sainteté. Sous ce point de vue, le Synode africain affirmait que «l'inculturation par laquelle la foi pénètre la vie des personnes et de leurs communautés d'origine est aussi une voie vers la sainteté»⁷².

Cette vision théocentrique de l'homme replace aussi toute l'existence humaine dans sa perspective eschatologique. Le christianisme libère l'homme et l'ouvre à l'espérance en lui apprenant que le bonheur auquel il aspire ne consiste pas uniquement dans le succès mondain et la jouissance des biens matériels finis. «Cet horizon terrestre, fondamental dans la conception africaine de la vie, doit être dépassé: l'homme est créé, non pas pour les richesses d'ici-bas, mais pour le bonheur infini et éternel de l'au-delà»⁷³. Dans cet ordre d'idée, toute l'eschatologie chrétienne, porteuse d'espérance et génératrice d'énergie vitale, est un puissant moyen d'inculturation dans la mesure où elle imprime des attitudes vitales spécifiquement chrétiennes.

3. Le sens moral

Il y a quelques années les évêques congolais déclaraient que «nos traditions ont certes des points communs avec la révélation divine sur le Dieu unique et la Providence; mais à mains égards, elles évoluent contrairement à l'éthique chrétienne»⁷⁴. Ce constat est particulièrement vrai sur le sens moral provenant de la tradition ancestrale. L'anthropocentrisme culturel marque une fois encore la notion même de bien et de mal dans les consciences.

L'homme est placé au centre de la moralité. «C'est dire que la vie morale se vit davantage à l'horizontale qu'à la verticale. L'agir moral concerne surtout les relations interpersonnelles entre les hommes»⁷⁵. Le bien et le mal sont fonction de l'accroissement ou la diminution de la force vitale de la communauté clanique. «Tout acte mauvais d'un des membres du clan diminue la vie, alors que tout acte bon la renforce»⁷⁶.

Il s'agit d'une conception réductive du péché limitée à ce qui nuit au prochain, enfreint les coutumes ou diminue la cohésion sociale. Il faut ajouter à ce propos que «plusieurs groupes éthiques en Afrique noire sont convaincus qu'il n'est pas possible d'offenser directement Dieu»⁷⁷. Cette conception coïncide avec la notion de Dieu, éloigné et distant, propre à la religiosité cosmique. Cependant il ne faudrait pas s'étonner outre mesure de cette insuffisance. En effet «l'essence du péché est corrélatif au sens de la sainteté de Dieu; aussi il ne peut être suscité dans son authenticité que grâce à la catéchèse sur Dieu»⁷⁸.

Dépourvue de toute révélation, la vie morale parfaite du point de vue traditionnel consiste à imiter l'agir des ancêtres considérés comme les modèles par excellence. «L'acte moral, dans la tradition africaine, est en fait un acte narrativo-commémoratif du testament des aïeux. Ce testament est une sorte de cristallisation de toutes les expériences de la vie des ancêtres, laissées en héritage aux descendants afin qu'ils puissent avoir une orientation sûre pour la vie, la leur propre et celle de la génération à venir»⁷⁹. Les ancêtres sont donc les inspireurs de la moralité des vivants. Leur conduite est normative.

Lorsqu'on sait que l'individu vit, dans, par et pour la communauté dont les ancêtres font partie, l'on peut imaginer les difficultés des membres pour prendre une distance critique à l'égard de certains aspects de la vie des aïeux. «L'éthique traditionnelle est une éthique close, pour qui l'homme et l'univers sont tout donnés, pour qui les modèles à suivre et les instigateurs se trouvent là, dans le présent et dans le passé. L'avenir ne se conçoit que comme une conformation, un retour, une répétition, et non comme un progrès ou un dépassement»⁸⁰.

Sur ce point précis, le système moral traditionnel s'écarte de la morale chrétienne, laquelle tend à la formation et au développement dans le fidèle des vertus chrétiennes dans une tension constante pour imiter le Christ, le modèle divin. En un mot l'on peut dire que la morale africaine traditionnelle se caractérise par la focalisation du regard sur le passé tandis que la morale chrétienne, fondée sur l'inhabitation de l'Esprit-Saint, est orientée en avant vers un dépassement toujours croissant selon le modèle divin par le moyen de la grâce. Un seul exemple tiré de la réalité du travail suffirait pour étayer cette assertion.

En effet dans le monde traditionnel, le travail est certes regardé comme un moyen pour assurer la subsistance et celle des autres membres du clan. Au fond, il ne s'agit là que de faire ce qu'on toujours fait les aïeux. Cependant une telle activité est dépourvue de toute signification stimulante, de réalisation personnelle et de création. Or à la base de l'agir du chrétien se trouve la conviction d'être investi d'une mission dans le monde. Qui dit mission, dit projet. Dès lors «le destin, la vocation prennent les dimensions d'un drame personnel. Homme et monde ne sont ni figés, ni tout faits»⁸¹, comme tendrait à les considérer la conception éthique ancestrale. Il faut les «accomplir», les mettre en acte à travers le travail, contrairement à la vision ancestrale pour laquelle le monde meilleur se trouve dans le passé. En s'adonnant au travail, le chrétien est convaincu que «c'est en avant, dans le projet, dans la vision d'un monde meilleur, mais incertain, et non plus en arrière, dans la stabilité d'un monde fermé, mais sûr, que se trouve le centre de gravité de la vie morale et sociale»⁸².

Au demeurant c'est au sujet de la moralité des actes intérieurs que le système moral ancestral manifeste une lacune considérable. C'est une éthique qui ignore la moralité de l'intention ou de l'intériorité en général. «Il en résulte une sclérose du sentiment de la responsabilité morale, une déontologie aux finalités purement terrestres et accordant la primauté de l'attitude extérieure ou du rite sur les dispositions cachées de l'âme»⁸³. Comme nous l'avons plusieurs fois souligné au cours de ce travail, le christianisme est libérateur de la conscience individuelle en ce sens qu'il garantit non seulement la droiture extérieure mais aussi et surtout la rectitude foncière de la personne. N'est-il pas vrai que l'extériorité de l'homme n'est que le reflet de son intériorité? «Car c'est du dedans, du coeur des hommes, que sortent les desseins pervers: débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie, diffamation, orgueil, déraisons» (Mc. 7, 21-22). Nous sommes là devant un panorama insoupçonné, enrichissant et émancipateur du sens moral traditionnel africain.

Pour compléter et dépasser le sens traditionnel et communautaire du péché, il est indispensable à nouveau de substituer l'anthropocentrisme religieux traditionnel par un théocentrisme basé sur l'histoire du salut. Car en définitive, seul un Dieu, Créateur, Sauveur de l'homme et proche de lui dans les vicissitudes de sa vie, apparaît capable de l'instruire sur le sens de son vrai bien.

4. Le problème de l'anxiété et l'attitude face au monde des esprits

Il y a trois décennies que l'Épiscopat congolais pointait du doigt une disposition intérieure de l'âme africaine, provenant des croyances ancestrales, et qui ruinait du dedans les meilleures énergies des fidèles. «Le climat religieux de nos populations, disaient les évêques, crée facilement le sentiment de l'anxiété: l'homme reste soumis, dans ses entreprises, à des forces incontrôlables dont le caractère favorable ou non est imprévisible. Il en résulte un sentiment de menace, une résignation naturelle, une méfiance et une paralysie de l'initiative qui est dommageable, tant sur le plan spirituel que sur le plan humain»⁸⁴. Au fond il s'agit d'un sentiment de peur, d'une appréhension inhibante dont l'origine est à chercher dans la conception du gouvernement divin dont nous avons parlé en traitant de l'inculturation de la catéchèse.

Tel que nous l'avons vu, pour la mentalité traditionnelle africaine, Dieu est considéré également comme bon et tout puissant. Mais Il aurait laissé le gouvernement quotidien au soin des esprits intermédiaires de sorte que Dieu Lui-même respecte cet état de choses. Tout l'art de l'homme religieux traditionnel consiste à disposer ces êtres puissants en sa faveur, sans jamais en être totalement certain. De là l'angoisse et l'incertitude existentielle qui affecte bon nombre de personnes, certains fidèles catholiques inclus.

Ici encore le christianisme apparaît comme une chance pour l'africanité en ce sens qu'il contribue à l'affranchir de ses faiblesses tout en donnant vigueur à son génie. C'est pourquoi «il est plus que temps de fournir un effort de réflexion pour aider les élites intellectuelles africaines à comprendre que les véritables valeurs de leur culture traditionnelle trouvent dans la Révélation chrétienne leur *épanouissement* inespéré mais parfaitement adapté ainsi que la *libération* de leurs lacunes ou des blessures qui les empêchaient de sortir les richesses humaines et religieuses dont elles étaient, sans le savoir, mystérieusement prégnantes»⁸⁵.

L'angoisse vitale, nous le voyions, découle des conceptions inadéquates du monde spirituel et du gouvernement divin et entraîne des conséquences désastreuses au plan humain: un climat fait «de peur, de méfiance, d'inquiétude et d'anxiété»⁸⁶ qui paralyse l'initiative et obscurcit l'horizon humain.

Or le sens de l'initiative, source de progrès, se trouve sérieusement miné non seulement par une conception éthique traditionnelle dont les modèles sont ancrés dans le passé, mais aussi par ce triste climat dans la mesure où il fait dépendre le succès de toute chose du vouloir capricieux et incertain des esprits.

Comme on le voit, une action pastorale urgente est nécessaire pour affronter cette atmosphère corrosive du point de vue humain et chrétien. Cette action doit viser à mettre en lumière la révélation libératrice sur le gouvernement divin, comme nous l'avions montré à propos de la catéchèse sur Dieu. «La catéchèse doit montrer que les esprits intermédiaires et les esprits des défunts sont soumis à Dieu et collaborent à son oeuvre de salut»⁸⁷.

Il faut ajouter à cela la croyance répandue dans la sorcellerie, sorte de maléfice qui provoque désastres, maladie et mort et dont l'on peut souffrir de la part de certains individus par envie ou mauvaise foi. Spécialement ici «l'ignorance et l'obscurantisme en cette matière font oublier ce que la science et la foi nous apprennent: que la maladie et la mort sont inscrites en notre nature. Par jalousie qui est l'une des causes et l'expression de cette croyance, l'adhésion à la sorcellerie engendre et prône le règlement des comptes, le nivellement par le bas, la régression; elle casse toute tentative d'effort d'émergence. L'accusation de sorcellerie provoque aussi des injustices incommensurables et navrantes. Elle incite à la violence contre les personnes et leurs biens: destruction des biens d'autrui, exploitation des naïfs»⁸⁸.

Il s'agit d'un effort nécessaire pour enraciner dans les coeurs et intelligences que rien n'échappe à la providence divine qui gouverne tout selon ses desseins. Dans ce même ordre il faut montrer la nature des esprits, à la lumière de la révélation, en insistant en particulier sur le fait qu'ils sont sous le pouvoir divin. De même, tout en reconnaissant la possibilité de rencontrer parmi les hommes des suppôts du démon, il faut montrer, Écritures à l'appui, la portée limitée de son action. Un tel effort pastoral doit être constant lorsqu'on sait que généralement «l'univers invisible occupe une place prépondérante dans les conceptions africaines; les hommes en sont beaucoup plus préoccupés que par les réalités du monde visible»⁸⁹.

Cette préoccupation des questions relatives au monde des esprits cache au fond un désir inconscient de se ménager une sécurité vitale vis-à-vis d'une réalité dont on ne maîtrise pas toutes les coordonnées. C'est pourquoi l'action pastorale, secondée par la catéchèse, doit s'efforcer de cultiver chez les fidèles fondamentalement la filiation divine dans le Christ, l'aspect le plus sécurisant et le plus rassurant du christianisme face aux aléas de l'existence.

5. Les réalités quotidiennes

En dernière analyse l'inculturation de l'Évangile est un vain mot s'il n'aboutit pas d'abord à la transformation de l'existence de l'individu selon l'idéal évangélique. Cette transformation est l'incarnation individuel de l'Évangile, préalable, pour ainsi dire, à l'incarnation sociale. Cet enracinement du christianisme dans la vie quotidienne constitue la matérialisation concrète de l'incarnation du Verbe dans le vécu des chrétiens. Dans cette optique, aucun aspect de la vie du chrétien ne doit rester en marge des efforts d'inculturation. En somme «la compréhension du Message ne sera jamais pleine que lorsque la Parole efficace de Dieu aura fécondé toutes les situations existentielles dans lesquelles les aléas de l'histoire l'auront fait tomber»⁹⁰. De ce fait l'on est en droit de se demander, qui serait en mesure —mieux que le chrétien africain— de faire en sorte que, la famille, les relations sociales, la politique, l'économie, bref la conception même de l'existence soit imprégnée de l'Évangile?

Par conséquent c'est à juste titre que les évêques estiment «l'authenticité évangélique, [comme] élément premier et essentiel à l'épanouissement de communautés chrétiennes vivantes (...)»⁹¹. La capacité transformatrice du christianisme doit atteindre toutes les circonstances de l'existence des fidèles du Congo. Car, à côté des aspects positifs, l'épiscopat congolais a bien conscience que certains aspects des conceptions vitales et coutumières congolaises ne sont pas irréprochables. Une purification nécessaire doit donc être réalisée par souci de fidélité à l'Évangile. C'est le cas en l'occurrence de certaines coutumes sociales, qui ont besoin de conversion. Celle-ci est une tâche exclusive du fidèle africain. Il ne saurait s'en dérober.

Tel que nous l'avons noté sans cesse, dans ce travail, les évêques insistent sur la responsabilité spéciale qui incombe aux laïcs dans l'inculturation du christianisme dans la vie courante. C'est à eux, une fois bien formés, qu'il revient de réaliser cette synthèse harmonieuse

de l'Évangile et de la culture africaine dans les situations les plus variées de l'existence. Cela exigera certainement aussi une pensée chrétienne africaine —tout court— où une telle synthèse serait théoriquement exposée. Il faut reconnaître qu'une telle entreprise n'est pas encore réalisée.

D'autre part l'épiscopat congolais a aussi un regard sur l'inculturation des formes de la vie religieuse dans la culture africaine. Cet intérêt n'a pas besoin de grandes explications si l'on sait combien les instituts missionnaires médiévaux ont contribué à l'inculturation du christianisme en Occident. C'est pourquoi les évêques demandaient aux religieux «de trouver, pour notre peuple, des formes concrètes de vivre la consécration qui soient rénovées et capables d'assumer et d'épanouir les bonnes semences contenues dans les valeurs de notre peuple»⁹². C'est dire là notamment tout le champ de l'africanisation de l'Évangile à travers l'adaptation de la spiritualité qui est puissant moyen d'évangélisation.

Conformément donc à ce constat des évêques, pour une africanisation des questions temporelles, les laïcs doivent être formés pour être à la hauteur de leur tâche. Outre les références morales chrétiennes minimales, il faudra leur procurer les repères indispensables en vue de l'harmonie entre le christianisme et les grandes orientations de la culture congolaise. Cet immense panorama —encore peu exploré disions-nous en accord avec l'épiscopat—, doit être «défriché» aussi bien par une vie chrétienne authentique que par le développement d'une pensée africaine enracinée dans l'Évangile.

CONCLUSIONS

1. Le problème d'inculturation est récent comme vaste débat théologique qui a entraîné une intervention du Magistère tout aussi importante depuis un quart de siècle. Son avènement ecclésial contemporain, en tant que problème théologique, est le résultat d'une prise de conscience de l'identité propre de la chrétienté originaire des régions non occidentales spécialement. Ce travail s'est penché spécialement sur le magistère particulier des évêques du Congo en vue de la promotion du processus d'inculturation dans cette partie de l'Église. Or au cours de la période de colonisation, période de «mission» par excellence, le problème du contact entre le christianisme et la culture locale ne se pose pas avec une singulière acuité. C'est seulement après l'érection de la hiérarchie locale, peu avant l'indépendance politique

du pays, que datent les premières approches explicites au problème d'inculturation. En concret les évêques tentèrent d'établir un bilan de l'oeuvre évangélicatrice en vue d'une action ecclésiale future plus efficace. Ils durent se rendre compte de l'absence d'enracinement du christianisme à la mentalité africaine.

Ce constat qui trahissait un christianisme africain de façade appelait une réaction. C'est pourquoi très tôt apparaît la conviction unanime de l'épiscopat quant à la nécessité de l'inculturation comme voie en vue d'une christianisation en profondeur. Il fallait tenter une synthèse pour réconcilier dans le chef de bon nombre de fidèles la vision chrétienne et la vision africaine traditionnelle de la réalité qui se juxtaposaient et les écartelaient. Une action s'imposait.

2. Bien que l'époque missionnaire ait inauguré de quelque façon cette action par l'amorce de l'africanisation des cadres ecclésiastiques et les traductions des textes liturgiques en langues vernaculaires, les évêques congolais estimèrent que cela ne suffisait pas. Il fallait aller plus loin. C'est ainsi que le premier grand tournant du magistère congolais sur l'inculturation est à situer en 1961, lors de la sixième Assemblée Plénière de l'Épiscopat. L'on y constatait l'absence d'enracinement de l'Évangile dans la culture locale et en conséquence l'on y énonçait la nécessité de l'incarnation du christianisme dans la culture congolaise. Pour y parvenir l'on décidait de concentrer les efforts sur la formation du laïcat, l'adaptation du culte et la création des communautés ecclésiales vivantes.

Les vues de l'Épiscopat congolais de 1961 constituent un réel programme pour l'Église du Congo et à vrai dire n'ont jamais été dépassées. Dans leur septième Assemblée Plénière en 1967, les évêques congolais essayeront spécialement d'appliquer les enseignements du Concile Vatican II. Ils y chercheront surtout les moyens pratiques pour concrétiser les principes énoncés cinq ans plus tôt. Toutefois le cadre de l'inculturation souhaitée sera fixée en 1975 dans la brève mais importante déclaration de la Conférence épiscopale intitulée *Notre foi en Jésus-Christ*. Mais plus en concret le grand projet d'inculturation mené à bien par l'Épiscopat congolais demeure le *Missel Romain pour les diocèse du Zaïre* que l'on nomme communément «rite zaïrois» de la messe. Conscients de l'influence de la liturgie sur la vie chrétienne, les évêques du Congo ont promu cette réforme liturgique en vue de favoriser une plus grande harmonie entre le christianisme et l'africanité.

3. Les mérites du magistère congolais quant à l'inculturation résident essentiellement dans le fait d'avoir identifié l'enjeu de l'incultu-

ration dans l'évangélisation en profondeur de l'humanité concrète négro-africaine. Aussi a-t-il posé le principe de solution pour prévenir le péril d'un christianisme superficiel et vécu uniquement comme de l'extérieur. Ce magistère a aussi, à son actif, d'avoir amorcé le processus d'inculturation dans l'Église congolaise.

Les acquis du processus d'inculturation au Congo consistent en effet dans une large africanisation du personnel ecclésiastique. Par ailleurs la catéchèse congolaise a assumé le sens communautaire africain et bénéficie de l'appui des activités des communautés ecclésiales vivantes. (Malgré les difficultés de celles-ci). Enfin, cette même catéchèse est en voie de tirer partie de la notion d'Église-Famille de Dieu, si riche en conséquences d'inculturation comme nous l'avons vu. Finalement la liturgie de la messe promue par l'Épiscopat, si elle est bien comprise et vécue, peut devenir un puissant moyen d'harmoniser le christianisme et l'africanité.

4. Toutefois, à l'analyse, ce même magistère épiscopal paraît légitimer certains reproches à son endroit. En réalité on y perçoit une perception trop univoque du processus d'inculturation. Nous savons en effet que l'inculturation renvoie à la fois à l'assomption des cultures dans le christianisme, ainsi qu'à l'évangélisation des cultures. Or l'inculturation est presque exclusivement présentée comme l'introduction de l'élément africain dans le christianisme ou, ce qui revient au même, l'africanisation de certains éléments chrétiens. Dans le langage des évêques congolais, l'inculturation apparaît comme une tentative de donner «*un visage africain*» au christianisme. Il est intéressant de noter cette expression et se rendre compte que jusqu'à ce jour, les initiatives en cours, ou celles qui ont abouti concernent presque uniquement l'appareillage externe du christianisme. Cette situation est compréhensible en raison de la facilité d'opérer de tels changements. Cependant la superficialité des résultats ne saurait échapper à personne. Au reste l'on ne devrait pas perdre de vue que l'inculturation recherchée n'a pas pour but une «*ethnisation*» du christianisme.

En contraste il est frappant de noter l'absence d'éléments susceptibles de mener à l'évangélisation de la culture, c'est-à-dire des propositions concrètes du magistère épiscopal susceptibles de mener à l'enracinement du christianisme dans la vie pratique. Dès lors il n'est donc pas surprenant que le sens de l'existence humaine surtout et le sens moral restent dominés par des conceptions traditionnelles concurrentes et éloignées de l'Évangile tel que nous l'avons montré au cours de ce travail.

5. Certes le magistère épiscopal est parsemé de références répétitives mais inopérantes, relatives à «l'incarnation» de l'Évangile dans les «valeurs», «l'identité», «l'âme», ou le «génie» africains. Ces invocations ne cessent pas de dénoter une certaine connotation incantatoire en ce sens qu'elles ne cherchent à produire un effet que par la seule force des mots. Le lecteur tire l'impression après lecture du magistère des évêques congolais qu'il s'agit d'un discours clos et circulaire basé sur de grands principes mais qui ne débouche pas sur un mode pratique de les matérialiser. Un tel langage relève plutôt de la bonne intention sans offrir une force mobilisatrice.

6. Au surplus si en théorie les choses sont claires sur le caractère normatif de l'Évangile, le langage des documents officiels de l'épiscopat congolais est parfois ambigu. Pour ne pas déboucher sur une espèce d'*ethnisation* ruineux pour le christianisme, le point de départ doit être sans équivoque: au fond quel est l'élément régulateur de l'inculturation? Est-ce la composante africaine à laquelle il faut faire droit ou la révélation divine dont l'Église est gardienne? La question peut sembler théorique, mais elle est d'un intérêt immense. En effet le processus d'inculturation peut représenter une barrière pour la plénitude de l'Évangélisation en voulant s'installer à tout prix dans la sécurité facile du déjà connu. Cette sécurité facile réside dans une certaine tendance à postuler l'intangibilité de la tradition locale, l'érigant ainsi *de facto* en critère principale quant aux valeurs à retenir pour la construction du christianisme africain.

La prétention inavouée à surévaluer le passé africain, la tradition ancestrale, et à ne considérer comme vrai que ce qui se rencontre dans la tradition dont on se réclame, est une manifestation de telle ambiguïté. L'un des problèmes non encore résolus de la doctrine d'inculturation proposée par le magistère congolais réside dans le fait de ne pas affirmer sans détour une réalité pourtant évidente: si dans le passé africain on rencontre des *semences du Verbe*, celles-ci existent également ailleurs et devraient donc aussi être pris en compte comme partie intégrante des efforts d'inculturation au Congo.

7. Pour arriver à une évangélisation en profondeur, l'inculturation a été proposée comme voie de solution. S'il en est ainsi, le résultat recherché s'inscrit dans la ligne de la construction de l'Église. En conséquence cette tâche suppose une ecclésiologie solidement fondée dans la Tradition. Ces considérations nous mènent ainsi à une question plus fondamentale quant à la vision d'inculturation soutenue par le magistère épiscopal congolais. La pensée ecclésiologique qui sous-

tend cette vision est résumée dans cette affirmation: «l'Église particulière n'est pas une Église importée de l'extérieur, mais elle jaillit sur un sol déterminé à partir des semences que le Verbe y a déposées»⁹³.

De prime abord il faut dire que l'image du «jaillissement» utilisée, et à laquelle on a coutume de se référer, n'est pas heureuse car elle trahit une ecclésiologie qui laisse à désirer. Elle a l'inconvénient de comparer l'Église à une source qui n'existait pas et qui surgit subitement à un moment donné. En effet il s'agit là d'une inexactitude méthodologique car l'Église du Christ existe depuis vingt siècles et s'impose comme une donnée d'expérience. Comme le Corps du Christ qu'elle est, elle est une réalité vivante, son développement ne surgit pas du néant tel que l'image du *jaillissement* peut sembler l'insinuer. Pour en venir à notre propos, l'inculturation poursuivie n'a donc pas pour objet la *création* de l'Église puisque celle-ci existait avant de joindre cette expression particulière d'humanité qu'est l'Afrique noire. Celle-ci ne fait que l'enrichir de sa spécificité.

Par ailleurs il est digne d'intérêt de noter que les évêques congolais insistent sur le fait que l'Église particulière naît «sur un sol déterminé à partir des semences que le Verbe y a déposées». Il n'est pas difficile de noter que l'ecclésiologie sous-jacente ici suggère l'inexistence de l'Église sur un territoire donné, en tant que réalité constituée, jusqu'au moment où elle est réputée avoir recueilli les éléments culturels locaux valables. Doit-on voir dans cette ecclésiologie le motif de la surévaluation du passé ancestral africain et de l'empressement à des adaptations faciles et tout extérieures réalisées à ce jour?

Nul n'ignore pourtant qu'une Église locale est pleinement constituée, non principalement pour avoir «le visage» d'une humanité quelconque mais dès lors qu'elle réalise la structure ecclésiale fondamentale à savoir: la présence en son sein du sacerdoce ministériel (succession apostolique) et le sacerdoce commun (le peuple) ainsi que les divers charismes dont l'Esprit-Saint enrichit le Corps du Christ pour la communion. Certainement la présence des *semina Verbi* facilitent pour beaucoup l'accueil de la Révélation mais ne constituent aucunement le critère pour mesurer l'effectivité de l'existence de l'Église.

Tel qu'on le perçoit, il est absolument impérieux d'asseoir une ecclésiologie ferme, sans équivoque et fondée sur la Tradition de l'Église pour assurer la légitimité des efforts d'inculturation dans l'Église congolaise.

8. C'est raison pour laquelle l'inculturation conçue comme une évangélisation en profondeur ne saurait s'arrêter aux seules appa-

rences. Elle doit être plus incisive. Elle ne peut se limiter à rechercher quelques concordances trompeuses, à la longue, entre le christianisme et l'africanité. S'il s'agissait exclusivement de quelques adaptations mécaniques, la tâche d'inculturation pourrait bien relever d'un seul, ou d'un petit groupe d'hommes. L'Épiscopat congolais a récusé ce type d'adaptation et a récusé la tentative de faire de l'inculturation l'affaire des seuls spécialistes. Mais puisque l'objectif se résume en une harmonie plus intégrale entre le christianisme et l'africanité, toute la communion ecclésiale est requise pour une mission si importante et si difficile.

L'Église étant un organisme vivant, elle a besoin de ses propres mécanismes d'équilibre organique pour assimiler les apports et faire face aux écarts. «Autant il est facile de saisir par l'esprit une vérité linéaire, autant par la voie de la vie, en étant vécue et nourrie de la vie d'un homme, en se trouvant au contact des questions et des conditions de la vie, *une idée développe avec le temps d'autres aspects* que ceux que le seul esprit dialectique avait pu saisir»⁹⁴. Un seul sujet, quel que soit son génie, ne saurait réaliser ce travail. Seule la communauté ecclésiale locale ou universelle — dans la diversité de ses membres — en est capable, sous la conduite de l'Esprit-Saint. De là tout le sérieux à se fier au *sensus fidei* des fidèles.

9. L'on se rend bien compte à ce niveau que l'inculturation, en tant qu'effort de réforme dans l'Église, a besoin du temps. «Il faut des délais pour que s'opère ce processus de discernement, d'assimilation organique et de développement»⁹⁵. En effet il est nécessaire de se convaincre une fois pour toutes que l'inculturation au Congo, ou ailleurs, n'est pas un processus réalisable du jour au lendemain comme certains semblent parfois l'espérer. Une précipitation en matière si importante et si délicate laisse entrevoir non seulement un manque de sens historique mais surtout de sens de responsabilité en un domaine si capital. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut placer les temporisations de la part du Saint-Siège quant aux essais d'inculturation des autres sacrements au Congo.

10. Les efforts d'inculturation doivent aussi répondre non à un désir de voir la confirmation d'un système cohérent de principes mais surtout à une volonté de rénovation de la vie chrétienne. Autrement dit l'inculturation ressentie comme une nécessité profonde de réforme dans l'Église congolaise doit viser une recherche sincère de la sainteté, de la charité héroïque dans la vie des fidèles congolais. C'est au fond la poursuite d'une fidélité chaque fois plus croissante au Christ,

de génération en génération, qui entraînera cette transformation progressive et cette sympathie grandissante entre l'Évangile et l'africanité.

Pour paradoxal que cela peut paraître, la meilleure contribution à l'inculturation dans l'Église congolaise consisterait à consacrer les meilleures énergies à former des chrétiens authentiques tout court. L'histoire de l'Église est là pour témoigner que les réformes qui ont rajeuni la communauté ecclésiale, et ont survécu avec bonheur, sont celles qui ont mis l'accent sur la rénovation personnelle dans la charité. C'est la conséquence de ce que l'Évangile n'atteint la culture que par la médiation de l'homme.

11. Pour compléter ce travail sur la notion d'inculturation et son application dans le magistère des évêques du Congo un certain nombre de points mériteraient cependant d'être approfondis dans des études ultérieures. Il s'agit notamment de l'analyse du processus d'inculturation dans l'histoire de l'évangélisation en vue de tirer des leçons pour le futur dans le cas particulier de l'Église du Congo. Par ailleurs il serait très intéressant de se pencher sur la littérature théologique africaine contemporaine pour percevoir ses influences sur les textes magistériels relatifs à l'inculturation. Finalement une recherche plus fouillée de l'ecclésiologie latente dans les textes du magistère congolais serait de nature non seulement à délimiter la portée de notre thème mais surtout à éclairer la voie d'une inculturation légitime.

NOTES

1. IDEM, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., p. 190.
2. Décret *Zairensium Dioecesium*, en CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1989, p. 4.
3. IDEM, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., p. 191.
4. *Ibid.*, p. 190.
5. Cfr. COMITÉ PERMANENT DES ORDINAIRES DU CONGO, *Rapport de la session de janvier 1971* (texte stencilé non publié), Secrétariat Général, Kinshasa 1971, pp. 2-4.
6. Cfr. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, o.c., p. 16.
7. *Ibid.*, p. 12.
8. Cfr. *ibid.*, p. 12.
9. IDEM, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, o.c., p. 20.
10. *Ibid.*, p. 19. Aussi faut-il ajouter que l'expérience de l'adaptation liturgique au Zaïre aurait commencé sous la direction du P. Laurent Mpongo. Après une formation liturgique à l'Institut Saint Anselme de Rome, il occupa durant quelques années la charge de Secrétaire de la Commission Épiscopale d'Évangélisation dans les prérogatives de laquelle rentrait la liturgie. Cfr. KABASELE, F., *Celebrating Jésus-Christ in Africa, Liturgy and Inculturation*, Maryknoll, New-York 1988, p. 29.
11. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, o.c., p. 20. (Le souligné appartient à l'original).
12. IDEM, *Les évêques du Zaïre en visite «ad limina» 1988*, o.c., p. 9.
13. IDEM, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, o.c., p. 21.
14. *Ibid.*, p. 20.
15. Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., p. 75.
16. TSHIBANGU, T., *Le rite et la condition humaine*, en «Cahier des Religions Africaines» 39-42 (1986-1987) 28.
17. *Ibid.*, p. 28.
18. *Ibid.*, p. 28.
19. *Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*, o.c., p. 96.
20. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 59.
21. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., p. 363.
22. *Ibid.*, p. 408.
23. IDEM, *Dynamique de la diversité dans l'unité, première visite «ad limina»*, o.c., p. 13.
24. Décret *Zairensium Dioecesium*, en IDEM, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., p. 4.

25. IDEM, *Dynamique de la diversité dans l'unité*, o.c., p. 13.
26. TSHIBANGU, T., *Le rite et la condition humaine*, en CRA 39-42 (1986-1987) 27.
27. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., pp. 365-366.
28. TSHIBANGU, T., a.c., en CRA 39-42 (1986-1987) 28.
29. *Ibid.*, p. 28.
30. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., p. 192.
31. Cfr. *ibid.*, pp. 364-365.
32. Mgr. SASTRE, R., *Célébration chrétienne et culture africaine*, en *Evangelizzazione e culture, III, Atti del Congresso internazionale scientifico di missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1976, p. 49.
33. EVENOU, J., *Le rite zaïrois de la messe*, en *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del Congresso internazionale di liturgia*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, p. 230.
34. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., pp. 85s.
35. EVENOU, J., a.c., en *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del Congresso internazionale di liturgia*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, p. 231.
36. MPONGO, L., *Le «rite zaïrois», quelques unes de ses caractéristiques*, en CRA 39-42 (1986-1987) 514.
37. Mgr. SASTRE, R., *Célébration chrétienne et culture africaine*, en *Evangelizzazione e culture, III, o.c.*, p. 48.
38. *Ibid.*, p. 49.
39. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat*, o.c., p. 363.
40. MPONGO, L., *Libération et renouveau liturgique*, en *Vers une Catéchèse Libératrice, Actes du Congrès National de Catéchèse et de Liturgie*, Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1978, p. 87.
41. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., p. 101.
42. *Ibid.*, pp. 99-112.
43. Mgr. BAKOLE, *Chemins de libération*, o.c., p. 293. En ce sens aussi Mgr Tshibangu soutient que «cela est vrai en Afrique, plus qu'ailleurs, parce que le corps demeure l'instrument privilégié qui médiatise le sacré dans sa dimension immanente». Cfr. a.c., en «Cahier des Religions Africaines» 39-42 (1986-1987) 25.
44. COMMISSION ÉPISCOPALE DE L'EVANGÉLISATION, *Textes du rite zaïrois de la messe en expérimentation*, Kinshasa 1977, p. 2.
45. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., p. 78.
46. IDEM, *Actes de la XII Assemblée Plénière*, Secrétariat Général, Kinshasa 1975, p. 213.
47. IDEM, *Missel Romain pour les diocèses du Zaïre*, o.c., p. 76.
48. *Ibid.*, p. 76.
49. *Ibid.*, pp. 76-77.
50. *Ibid.*, p. 99.
51. *Ibid.*, p. 77.
52. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Dynamique de la diversité dans l'unité, première visite «ad limina»*, o.c., pp. 13-14.
53. *Ibid.*, p. 15.

54. *Ibid.*, p. 10.
55. Mgr. BAKOLE, *Chemins de libération, o.c.*, p. 296.
56. Dans sa clairvoyance, Mgr Bakole s'interroge à ce propos: «Il arrive qu'après une célébration, on fasse le commentaire: "c'était bien"... Mais au fond, qu'est-ce qui était bien? L'écoute de la parole de Dieu, la communion en profondeur à la vie du Christ, ou tout simplement l'ambiance que nous avons créée?», *ibid.*, p. 296.
57. *Ibid.*, p. 296.
58. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée de l'Épiscopat, o.c.*, p. 190.
59. Mgr. SASTRE, R., *Célébration chrétienne et culture africaine*, en *Evangelizzazione e culture, III, o.c.*, p. 49.
60. *Ibid.*, p. 46.
61. JEAN PAUL II, Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, 78.
62. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *La visite ad limina des Évêques du Zaïre à l'aube du troisième millénaire, o.c.*, p. 14.
63. *Ibid.*, p. 94.
64. «Il principio dell'incarnazione, che è l'unione nella differenza e la differenza nell'unione, è stata coscientemente attiva in alcuni interventi dei padri sinodali. E l'inculturazione non ha riunito l'unanimità se non quando è stata presentata come una sfida di santità, cioè come un luogo privilegiato di testimonianza per la persona divina di Cristo. L'annuncio di Cristo nel mistero della sua morte e resurrezione è il polo divino dell'evangelizzazione. Essa non può ridursi al polo humano». Cf. ADOUKONOU, B., *Inculturazione della fede in Africa*, en FISICHELLA, R. (dir.), *Il Concilio Vaticano II, recezione e attualità alla luce del Guibileo*, San Paolo, Milano 2000, p. 603.
65. *Actes de la VII Assemblée plénière de l'Épiscopat, o.c.*, p. 65.
66. Cette survivance tenace des coutumes traditionnelles à côté des conceptions chrétiennes se note avec clarté dans les pratiques matrimoniales: parfois sans aucun gêne, un baptisé peut cohabiter sous de liens conjugaux, sans mariage chrétien, après avoir uniquement satisfait aux exigences de la coutume.
67. SEUMOIS, X., *L'éducation au sens de Dieu en chrétienté africaine*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 658.
68. *Ibid.*, 659. Un exemple tiré d'un proverbe Shi (Province du Kivu) «Ehi muntu alire, hyo na hyage» ce qui se traduit par «C'est seulement ce que l'homme consomme qui est sien».
69. NOTHOMB, D., *Culture Rwandaise et Christianisme*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 676.
70. *Ibid.*, 676.
71. MULAGO, V., *Africanité et évangélisation*, en AA.VV., *Evangelizzazione e culture, III, o.c.*, p. 17.
72. JEAN PAUL II, Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, 86.
73. SEUMOIS, X., *L'éducation au sens de Dieu, o.c.*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 659.
74. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *La visite ad limina des Évêques du Zaïre à l'aube du troisième millénaire, o.c.*, p. 14.
75. BUJO, B., *Normes et agir particulier des cultures, l'éthique négro-africaine face au christianisme*, en VON HOLZEN, W.-FAGAN, S. (ed), *Africa, the Kairos of a Synod*, Sedos, Rome 1994, p. 89.
76. *Ibid.*, 90.
77. *Ibid.*, 89.
78. SEUMOIS, X., *L'éducation au sens de Dieu, o.c.*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 661.

79. BUJO, B., *Normes et agir particulier des cultures, o.c.*, p. 91.
80. ERNY, P., *Rencontre des cultures et personnalité en Afrique Noire*, en «Lumen Vitae» 29 (1974) 562.
81. *Ibid.*, 562.
82. *Ibid.*, 562.
83. NOTHOMB, D., *Culture Rwandaise et Christianisme*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 681.
84. *Actes de la VII Assemblée plénière de l'Épiscopat, o.c.*, p. 67.
85. NOTHOMB, D., *Culture Rwandaise et Christianisme*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 674.
86. *Ibid.*, 680.
87. NTEDIKA, J., *Sorcellerie et fétichisme, o.c.*, en «Telema» 1 (2000) 52.
88. *Ibid.*, 52. Ce même auteur souligne que «la croyance en la pratique secrète de la sorcellerie resurgit de façon spectaculaire lors des décès inopinés et fréquents, lors des maladies ou de certaines épreuves, qui engendrent alors chez les victimes une hantise, voire une obsession de la présence satanique». *Ibid.*, 49.
89. SEUMOIS, X., *L'éducation au sens de Dieu, o.c.*, en «Lumen Vitae» 16 (1961) 658.
90. MONSENGWO, P., *L'incarnation du message, o.c.*, p. 16.
91. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI Assemblée, o.c.*, p. 165.
92. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Message aux Agents de l'Évangélisation*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa 1975, p. 13.
93. IDEM, *VII Assemblée Plénière de l'Épiscopat, o.c.*, p. 83.
94. CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris ²1969, p. 279 (c'est nous qui mettons en *cursive*).
95. *Ibid.*, p. 313.

TABLE DES EXCEPRTUM

INTRODUCTION	91
TABLE DES MATIÈRES DE LA THÈSE	95
BIBLIOGRAPHIE DE LA THÈSE	99
ABRÉVIATIONS DE LA THÈSE	109
UNE LITURGIE INCULTURÉE ET UNE ACTION PASTORALE CONSÉQUENTE	111
I. LA LITURGIE: LE MISSEL ROMAIN POUR LES DIOCÈSES DU ZAÏRE	111
1. Origine et chronologie du «rite zaïrois» de la messe	111
2. Principes d'élaboration du «Missel romain pour les diocèses du Zaïre»	113
3. Éléments culturels pris en compte dans le «rite zaïrois» de la messe .	117
4. Les innovations du Missel romain pour les diocèses du Zaïre	120
5. Appréciation critique des efforts déployés en liturgie	123
II. PROBLÈMES PASTORAUX D'INCULTURATION: THÈMES PRINCIPAUX ...	125
1. Position du problème	125
2. Le sens de la vie	127
3. Le sens moral	129
4. Le problème de l'anxiété et l'attitude face au monde des esprits	131
5. Les réalités quotidiennes	133
CONCLUSIONS	134
NOTES	141
TABLE DES EXCEPRTUM	145