



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file / Votre référence

Our file / Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

**POUR UNE «REFONDATION» ÉVANGÉLIQUE
DES INSTITUTS RELIGIEUX AUTOCHTONES FÉMININS
DANS LE CONTEXTE AFRICAÏN:
LE CAS DU ZAÏRE**

par
Zara-Zara Mfwo Mfumankie Sabine, S.M.K.

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul
en vue de l'obtention du doctorat en Philosophie (Théologie) et du doctorat en Théologie

Université Saint-Paul
Ottawa, Canada
1995



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file - Votre référence

Our file - Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-11615-8

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

*Pour une «refondation» évangélique
des instituts religieux autochtones féminins
dans le contexte africain:
le cas du zaïre*

par
Zara-Zara Mfwo Mfumankie Sabine, S.M.K.

Résumé

L'avènement du christianisme et la fondation des instituts religieux autochtones tant féminins que masculins en Afrique en général et au Zaïre en particulier est l'oeuvre grandiose d'un nombre considérable d'instituts missionnaires européens. Ceux-ci reconnaissent cependant qu'ils n'ont pas vraiment réussi à s'enraciner dans la culture africaine. L'objectif de cette thèse est d'analyser les facteurs culturels qui favorisent la «refondation» des instituts autochtones enracinés dans la vie chrétienne et sociale en Afrique. Cette étude cherche à analyser ce que d'une part la culture africaine peut apporter aux instituts autochtones, et d'autre part ce que ceux-ci, bien enracinés, peuvent apporter, par leur prophétisme, à la vie de leur milieu géographique et culturel. N'est retenu comme champ d'étude uniquement celui des instituts autochtones féminins, dans une approche de la théologie missionnaire.

La première hypothèse de travail est la suivante: «À l'intérieur même des instituts autochtones, il y a eu une rencontre précaire entre l'Évangile et la culture africaine». La deuxième hypothèse s'énonce ainsi: «Les instituts autochtones disposent de ressources culturelles africaines pour se "refonder", c'est-à-dire pour se construire une identité et entreprendre l'enracinement indispensable dans leur milieu culturel».

En vue d'atteindre l'objectif de notre recherche, cette thèse poursuit une démarche spécifiquement théologique tout en faisant également appel aux données de l'histoire, de l'anthropologie et de la psychosociologie. Ces diverses contributions paraissent indispensables afin de situer et d'encadrer une étude d'ordre théologique, fondée sur la

Révélation et la Tradition, qui tient compte des acquis actuels dans le domaine de la contextualisation et de l'inculturation.

La recherche a été menée en six chapitres. Le premier chapitre décrit une vue d'ensemble du contexte historique et ecclésial qui a vu naître les instituts autochtones durant l'époque missionnaire et post-missionnaire. Sa première section examine l'évolution historique de l'implantation de l'Église missionnaire et aussi l'option de base avec les orientations théologiques qui guidèrent son action. À l'heure de bilan, l'Église missionnaire constata que les indigènes avaient été massivement convertis, mais qu'il y avait eu un «manque de pénétration du catholicisme en Afrique»; leurs «actes religieux étaient coupés de leur vie quotidienne». L'enquête théologique nous amena à identifier deux causes principales qui rendent compte de ce manque d'enracinement.: la première, au niveau théorique, l'absence de bases bibliques authentiques de la théologie du salut des âmes qui considérait comme perverses les cultures africaines; la seconde, au niveau pratique, l'option de base de l'Église missionnaire, «civiliser pour évangéliser». En effet, civiliser signifiait l'évacuation des cultures africaines et leur substitution par la culture occidentale.

La deuxième section de ce chapitre examine la tâche indispensable d'enracinement du message évangélique qui incombait à l'Église post-missionnaire. Celle-ci, sous la responsabilité hiérarchique des autochtones, s'applique à mettre à jour les valeurs et les apports positifs de la culture africaine et en particulier l'univers religieux négro-africain, susceptibles de laisser pénétrer le message évangélique et de s'y enraciner, dans une rencontre féconde entre le catholicisme et les cultures africaines.

Aussi, le chapitre deuxième s'est penché sur les conditions contextuelles de toute « refondation » évangélique: d'abord la mise à jour de quelques valeurs culturelles fondamentales qui peuvent permettre l'enracinement des instituts autochtones féminins, ensuite la référence au point de vue de l'épiscopat du Zaïre au sujet de l'inculturation des

instituts autochtones. Trois catégories culturelles principales se sont imposées: les visions culturelles de la femme, de la famille et de la communauté lignagère. Les instituts autochtones féminins pourraient s'y enraciner et y exercer leur mission prophétique.

Le troisième chapitre analyse les conditions qui prévalurent lors de la fondation des instituts autochtones durant l'Église missionnaire et post-missionnaire. Il s'est révélé entre autres que la longue tutelle à laquelle furent soumis ces instituts leur fut préjudiciable et que l'esprit de la formation et de la direction initiales semble davantage avoir été axé sur la christianisation du milieu au détriment de la vie religieuse elle-même. Cette situation constitue une double problématique, celle de leur identité et de leur fonction au sein de l'Église et de la société bantou, et celle de leurs rapports avec la culture africaine et de leur contribution à la compréhension et au développement de la vie religieuse.

Le quatrième chapitre enquête sur l'état actuel de cette rencontre. De l'analyse de quelques constitutions des instituts autochtones d'avant Vatican II et celles de l'*aggiornamento*, les conclusions suivantes s'imposèrent. L'étude a recherché dans ces instituts, ce que l'épiscopat du Congo désignait avec justesse, comme «conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple», à savoir les éléments culturels propres pour accueillir et permettre l'enracinement du message chrétien pour les individus et celui des instituts en tant qu'institutions d'une Église locale enracinée dans son milieu culturel.

Le chapitre cinquième s'applique à cerner la théologie qui justifie la fondation d'un institut religieux: la suite du Christ. Ces instituts ne disposent pas d'une intuition spirituelle propre, mais leur façon de vivre la suite du Christ a certainement sa valeur. Il en est de même des services qu'ils rendent au sein de l'Église et de la société en Afrique. Cependant, ni cette dignité ni cette valeur ne les dispensent de la problématique de la contextualisation qui devrait leur permettre de mieux justifier la pertinence de leur émergence en milieu africain et leurs rapports avec les instituts implantés.

Pour entreprendre la «refondation», qui est l'objet du dernier chapitre, il est indispensable de jouir de droit et de fait d'une grande marge d'autodétermination dans ce domaine. L'autofinancement des instituts autochtones est un des aspects importants de cette autodétermination pour préserver et assurer les actions à entreprendre ainsi que pour affirmer leur identité autochtone, leur liberté d'action et surtout leur chance de survivre en tant qu'instituts.

Avec les éléments dégagés au cours des analyses qui précèdent, le dernier chapitre propose un modèle d'enracinement contextuel des instituts autochtones. Ce modèle a été appelé «refondation» évangélique des instituts autochtones, parce qu'il retient fondamentalement les premières fondations et les complète par d'autres spécialement adaptées pour la consolidation de l'édifice. Le modèle proposé a relevé des éléments culturels qui peuvent servir de principales assises pour l'enracinement des composantes évangéliques de la profession religieuse: la chasteté, la pauvreté et l'obéissance consacrées ainsi que la vie en communauté. Après analyse, il s'est avéré que la «refondation» des instituts autochtones doit reposer sur l'enracinement culturel de ces composantes de la vie consacrée, afin de pouvoir remplir leur rôle prophétique en fonction de leur contexte culturel.

Ainsi, cette dissertation pouvait conclure que la «refondation» évangélique des instituts autochtones est une tâche qui s'impose. Urgente, elle est nécessaire et réalisable. Elle suscite de l'enthousiasme car elle permet aux instituts autochtones de s'identifier, de se situer dans le corps ecclésial et dans la société. Les aspects abordés dans cette dissertation ne suffisent pas à eux seuls pour mener à terme l'oeuvre de la «refondation» évangélique des instituts autochtones. Il y a en particulier le domaine de la christologie africaine, du développement des structures africaines pour gouverner les instituts autochtones, de la révision de la mission des instituts autochtones en rapport avec une éthique de développement et de mœurs sociales et bien d'autres domaines encore.

TABLE DES MATIÈRES

SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER : LE CONTEXTE HISTORIQUE ET ECCLÉSIAL DES INSTITUTS AUTOCHTONES FÉMININS AU ZAÏRE	10
1. L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE.....	10
1.1. L'évangélisation de l'ancien royaume du Congo [1482-1835].....	11
1.2. L'évangélisation des missionnaires belges [1885-1960].....	13
1.3. Les orientations théologiques de l'église missionnaire.....	24
1.3.1. L'option de base et orientations théologiques	24
1.3.1.1. La théologie du salut des âmes	25
1.3.1.2. La théologie de l'implantation de l'Église.....	30
1.3.1.3. La théologie de l'adaptation et des pierres d'attente.....	32
1.3.2. Les applications majeures de l'option de base.....	36
1.4. Bilan des pratiques théologiques de l'Église missionnaire.....	38
1.4.1. L'impasse sur le plan théorique.....	42
1.4.2. L'impasse sur le plan pratique	45
1.4.3. L'Église missionnaire et les premiers auxiliaires autochtones.....	46
1.4.4. Au-delà d'un bilan, une conscience évangélique.....	47
2. L'ENRACINEMENT DE L'ÉGLISE DU ZAÏRE	52
2.1. L'Église du Zaïre [1960].....	52
2.2. Pour un catholicisme enraciné.....	57
2.2.1. L'option de base de l'Église du Zaïre	58
2.2.2. Les applications de l'option de base de l'Église du Zaïre	60

2.3. L'évangélisation en profondeur et la contextualisation	61
2.3.1. L'inculturation selon les papes Paul VI et Jean-Paul II	62
2.3.2. L'inculturation du Message selon les évêques	66
2.3.3. Les fondements théologiques de l'inculturation.....	67
2.3.4. Le fondement pastoral de l'inculturation.....	68
2.3.5. L'ecclésiologie	73
2.3.5.1. L'érection de petites communautés de base	73
2.3.5.2. L'institutionnalisation de ministères non ordonnés.....	76
2.3.5.3. L'indigénisation du personnel	78
2.4. Bilan théologique de l'option fondamentale de l'Église du Zaïre.....	79
2.4.1. Au niveau des structures.....	79
2.4.2. Au niveau doctrinal	82
2.4.3. Au niveau liturgique.....	83
2.4.4. Au plan ecclésiologique.....	84
CONCLUSION.....	86
CHAPITRE DEUXIÈME : LA SITUATION CULTURELLE DES INSTITUTS AUTOCHTONES.....	90
1. LES INSTITUTS AUTOCHTONES ET LE CONTEXTE CULTUREL AFRICAIN.....	90
1.1. Culture africaine, valeurs et contrevaleurs.....	92
1.2. L'accueil du Christ dans le milieu traditionnel africain.....	95
1.3. Les instituts autochtones et la vision culturelle de la femme.....	99
1.3.1. La situation contemporaine de la femme africaine : Éléments positifs.....	100
1.3.2. La situation contemporaine de la femme africaine : Éléments négatifs	104
1.3.3. Les instituts autochtones et la libération de la femme africaine....	114
1.3.4. Prise de conscience par la femme africaine de ses propres aliénations.....	120

1.4. Les instituts autochtones et la famille africaine	127
1.4.1. La famille africaine : lieu des valeurs de référence.....	127
1.4.2. Le prophétisme des instituts autochtones au service de la famille africaine.....	137
1.5. Instituts autochtones face aux défis de la société africaine.. ..	142
1.5.1. L'ethnisation institutionnalisée.....	144
1.5.2. Contribution des instituts autochtones face au défi d'ethnisation institutionnalisée.....	146
 2. ANALYSE DU DOCUMENT DES ÉVÊQUES SUR LA VIE CONSACRÉE AU ZAÏRE.....	151
2.1. Instituts de vie consacrée dans la vie organique de l'Église particulière du Zaïre.....	157
2.2. Les recommandations générales	159
2.2.1. L'inculturation et la rénovation de la vie consacrée.....	159
2.2.2. Fondation d'un nouvel institut de vie consacrée.....	160
2.2.3. La formation à la vie consacrée.....	161
2.2.4. L'initiation dans la formation à la vie consacrée	161
2.2.5. Formation des formateurs et des formatrices.....	162
2.3. Les recommandations particulières	162
2.3.1. Aspects négatifs.....	163
2.3.2. Aspects négatifs	165
 CONCLUSION.....	166
 CHAPITRE TROISIÈME : ÉMERGENCE DES INSTITUTS AUTOCHTONES AU ZAÏRE.....	172
1. FONDATION DES INSTITUTS AUTOCHTONES AU ZAÏRE.....	172
1.1. Présentation des données de base.....	173
1.1.1. Les instituts fondés dans le contexte missionnaire	173
1.1.2. Instituts fondés dans le contexte post-missionnaire	177
1.1.3. Activités des instituts autochtones.....	179
1.1.4. Les principales difficultés connexes.....	180

1.2. L'analyse des données de base.....	183
1.2.1. Les facteurs de l'émergence des instituts autochtones	183
1.2.2. Les fondateurs des instituts autochtones.....	186
1.2.3. Conditions de fondation	188
1.2.4. Charisme et domaines d'activités.....	192
2. RAPPORT ENTRE LES INSTITUTS MISSIONNAIRES ET LES INSTITUTS AUTOCHTONES	194
2.1. L'introduction de la vie religieuse en Afrique	194
2.2. Les caractéristiques de la vie religieuse pendant la période missionnaire ...	196
2.2.1. En Afrique.....	196
2.2.2. Au Congo Belge.....	198
2.3. Influence des instituts formateurs sur les instituts autochtones	202
2.3.1. La formation et la direction initiales	203
2.3.2. Nombre d'années de tutelle	204
2.4. Modèle de vie religieuse.....	206
2.4.1. Écueils à la vie religieuse au Zaïre.....	207
2.4.2. Vie religieuse au Zaïre	211
2.4.3. La législation canonique et le modèle de la vie religieuse.....	212
2.4.4. Les objectifs de la formation religieuse	214
2.4.5. Les biens temporels des instituts autochtones.....	218
CONCLUSION	224
CHAPITRE QUATRIÈME : ANALYSE DES CONSTITUTIONS ET AUTRES DOCUMENTS DES INSTITUTS AUTOCHTONES	226
1. Analyse comparative des constitutions des instituts autochtones et des instituts missionnaires	226
1.1. Les constitutions des instituts autochtones	227
1.2. Quelques innovations des instituts autochtones.....	232
1.2.1 Analyse d'une traduction <i>Buku miteko ya Lingomba Iya Bakatarineti</i>	233
1.2.2. Analyse du deuxième cas : textes d'un institut autochtone- témoin par rapport à un institut missionnaire	237

1.2.2.1. Historique des <i>Bamaria mu Kwango</i>	237
1.2.2.2. La formation.....	239
1.2.2.3. Profession religieuse dans les documents retenus.....	243
1.2.2.4. Le contenu des autres documents de l'institut-témoïn.....	250
2. ASPECTS NOUVEAUX DES INSTITUTS AUTOCHTONES PAR RAPPORT AUX TEXTES CONCILIAIRES [VATICAN II] ET POST-CONCILIAIRES.....	253
2.1. Analyse des constitutions des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa.....	255
2.2. Le bilan de l'analyse.....	261
2.2.1. Obstacles à la vie des instituts autochtones.....	262
2.2.1.1 Les obstacles internes.....	262
2.2.1.2. Les obstacles externes.....	263
2.2.3. Caractéristiques communes aux constitutions des instituts autochtones.....	269
2.2.4. Les différences entre les constitutions des instituts autochtones.....	270
CONCLUSION.....	273
CHAPITRE CINQUIÈME : APPROPRIATION PAR LES INSTITUTS AUTOCHTONES DE LA THÉOLOGIE JUSTIFIANT LA FONDATION D'UN INSTITUT RELIGIEUX.....	274
1. L'IMPORTANCE DE L'INTENTION ÉVANGÉLIQUE DANS LA FONDATION D'UN INSTITUT RELIGIEUX.....	274
1.1. La notion de charisme dans la vie religieuse.....	276
1.2. Remise en question du fondement scripturaire des conseils évangéliques.....	276
1.3. Approche théologique relative aux origines d'un institut religieux.....	281
1.3.1. Justification théologique de la fondation d'un institut religieux..	282
1.3.2. Charisme de fondation ou d'institution.....	283
1.3.3. Charisme du fondateur.....	285
1.4. Rôle du noyau initial charisme originel.....	286
1.4.1. Genèse d'un institut religieux.....	287
1.4.1.1. La rencontre fortuite en bande.....	288

1.4.1.2. La formation et le développement d'un groupe.....	289
1.4.1.3. L'émergence de l'identité structurante du groupe.....	290
1.4.1.4. Le groupe, le fondateur et le Christ.....	291
1.4.2. Épanouissement d'un institut naissant.....	292
1.4.2.1. La phase organisationnelle.....	292
1.4.2.2. L'extension du groupe pendant un ou deux siècles.....	293
2. APPLICATION DES DONNÉES ANALYSÉES AU CAS DES INSTITUTS AUTOCHTONES.....	294
2.1. Le niveau de nouveauté du charisme de fondation dans trois instituts autochtones.	295
2.1.1. Institut des Bamaria mu Kwango.....	297
2.1.2. Institut des Socurs Thérésiennes de Kinshasa.....	301
2.1.3. Institut des Filles de la Résurrection.....	307
2.2. Nouveauté du charisme de fondation appelée à l'accomplissement.....	309
2.3. Le rôle du groupe initial et l'émergence des instituts autochtones le cas des Bamaria mu Kwango.....	314
2.3.1. Genèse de l'institut des Bamaria mu Kwango.....	314
2.3.2. Extension et expansion des Bamaria mu Kwango.....	320
CONCLUSION.....	325
CHAPITRE SIXIÈME : «REFONDATION» ÉVANGÉLIQUE DES INSTITUTS AUTOCHTONES.....	327
1. AUTODÉTERMINATION: CONDITION POUR UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE.....	328
1.1. Domaines en vue d'autofinancement des instituts autochtones.....	328
1.2. Le prophétisme des instituts autochtones.....	332
2. VOEUX DE RELIGION EN CONTEXTE AFRICAIN.....	333
2.1. Chasteté consacrée.....	334
2.1.1. Importance de la sexualité humaine dans le projet de vie des instituts autochtones.....	334
2.1.2. Culture africaine bantu nataliste, continence et virginité.....	337
2.1.2.1. La fécondité procréatrice.....	338

2.1.2.2. La continence sexuelle en milieu traditionnel bantu.....	339
2.1.2.3. La virginité dans le contexte de la culture traditionnelle bantu.....	342
2.1.3. La chasteté consacrée comme mode de vie : dépassement d'une valeur culturelle bantu.....	343
2.1.3.1. Pour une procréation de l'éternité et de l'immortalité...	343
2.1.3.2. De la continence périodique à la chasteté consacrée.....	346
2.1.4. Fonction ecclésiale mobilisatrice de la chasteté consacrée	347
2.1.5. Dimension prophétique de la chasteté.....	354
2.2. La pauvreté consacrée des instituts autochtones	357
2.2.1. Pauvreté comme affaire du cœur.....	357
2.2.2. Pauvreté consacrée en contexte africain : un «fantôme» de voeu.....	366
2.3. L'obéissance consacrée dans les instituts autochtones	375
2.3.1. Conception africaine de l'autorité.....	375
2.3.2. Pour une obéissance consacrée inculturée.....	379
2.3.3. L'obéissance consacrée, levain dans la société africaine.....	384
3. LA «REFONDATION» DE LA VIE COMMUNAUTAIRE DES INSTITUTS AUTOCHTONES.....	385
3.1. Les communautés : lieux pour la reconstruction d'un «chez nous».....	386
3.2. Les communautés enracinées dans la culture de leur peuple.....	389
3.3. Difficultés inhérentes à la vie en communautés dans des instituts autochtones	393
3.4. L'orientation de l'inculturation : les instituts internationaux et les instituts autochtones.....	398
CONCLUSION.....	400
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	402
BIBLIOGRAPHIE.....	405

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AA	Acta Apostolica
AAS	Acta Apostolicae Sedis
AG	Ad Gentes
Arch	Archevêque
ASUMA	Assemblée des Supérieurs Majeurs
C.I.C.M.	Congrégation Immaculée du Cœur de Marie
C.PP.S.	Société du Précieux Sang
C.S.C.	Sainte -Croix (Congrégation de)
C.S.S.P.	Saint-Esprit (Congrégation)
CD	Christus Dominus
CERA	Centre d'Études des Religions Africaines
CEV	Communautés Ecclésiales Vivantes
Chan	Chanoine
CNLCZ	Conseil National des Laïcs Catholiques du Zaïre
DV	Dei Verbum
ES	Ecclesiae Sanctae
ET	Evangelica Testificatio
Év.	Évêque
F.M.M.	Franciscaines Missionnaires de Marie
FAZ	Forces Armées Zaïroises
GS	Gaudium et Spes
I.H.M.	Immaculate Heart of Mary
I.M.C.	Missionnaires de la Consolata
J.M.P.R.	Jeunesse Mouvement Populaire de la Révolution
LG	Lumen Gentium

M.R.R.	Mouvement populaire de la révolution
M.Afr	Missionnaires d'Afrique
Mgr	Monseigneur
MR	Mutuae Relationes
O. PRAEM.	Ordre de Prémontré
O.F.M.	Ordre des Frères Mineurs
O.F.MCAP.	Ordre des Frères Mineurs Capucins
O.M.I.	Oblats de Marie Immaculée
O.P.	Ordre des Prêcheurs
O.S.B.	Ordre de Saint Benoît
P.B.	Pères Blancs
PO	Presbyterorum Ordinis
S.C.I.M.	Bon Pasteur de Québec (Congrégation du)
S.C.J.M.	Soeurs de la Charité de Jésus et de Marie
S.J.	Société de Jésus
S.M.	Maristes ou Marianistes ou Missionnaires de N.-D. de la Salette
S.M.A.	Société des Missions Africaines
S.M.K.	Soeurs de Marie au Kwango
S.M.M.	Société de Marie Montfortain
S.N.D.	Soeurs de Notre Dame (Soeurs de Notre Dame de Namur)
S.P.M. St-Hyac.	Soeurs de la Présentation de Marie de Saint-Hyacinthe
SC	Sacrosanctum Concilium
SCRIS	Sacrée Congrégation pour les Religieux et Instituts Séculiers
Srs	Soeurs
UISG	Union internationale des Supérieures Générales
USUMA	Union des Supérieures Majeures

INTRODUCTION

L'avènement du christianisme et la fondation des instituts religieux autochtones tant féminins que masculins en Afrique en général et au Zaïre¹ en particulier est l'oeuvre grandiose d'un nombre considérable d'instituts missionnaires européens. Ceux-ci reconnaissent cependant qu'ils n'ont pas vraiment réussi à s'enraciner dans la culture africaine. L'objectif de cette thèse est d'analyser les facteurs culturels qui favorisent la «refondation» des instituts autochtones enracinés dans la vie chrétienne et sociale en Afrique. Cette étude cherche à analyser ce que d'une part la culture africaine peut apporter aux instituts autochtones, et d'autre part ce que ceux-ci, bien enracinés, peuvent apporter, par leur prophétisme, à la vie de leur milieu géographique et culturel. N'est retenu comme champ d'étude uniquement celui des instituts autochtones féminins.

À cause de leur situation culturelle particulière beaucoup d'Africains éprouvent une difficulté à percevoir le véritable sens de la vie religieuse consacrée. La persistance de toutes ces incertitudes d'ordre théologique et pragmatique empêche les instituts, en particulier les instituts autochtones, de vivre pleinement leur projet de vie et leur fonction prophétique dans l'Église et dans le monde.

¹ Dans cette étude, le seul nom de Zaïre aurait suffi pour désigner les différentes périodes de l'histoire de ce pays qui a connu plusieurs noms : le royaume du Congo (1482-1885), l'État Indépendant du Congo (1885-1908), le Congo Belge (1908-1960), la République démocratique du Congo dite Congo-Léopoldville (1960-1965) ensuite Congo-Kinshasa (1965-1971), et enfin le Zaïre depuis 1971. Cependant pour une meilleure compréhension de divers contextes historiques abordés dans cette étude, les appellations suivantes ont été retenues: le royaume du Congo pour la première évangélisation (1482-1835), le Congo pour la deuxième évangélisation (1885-1960) et le Zaïre de 1960 à ces jours.

La première hypothèse de travail est la suivante: «À l'intérieur même des instituts autochtones, il y a eu une rencontre précaire entre l'Évangile et la culture africaine». La deuxième hypothèse s'énonce ainsi: «Les instituts autochtones disposent de ressources culturelles africaines pour se "refonder", c'est-à-dire pour se construire une identité et entreprendre l'enracinement indispensable dans leur milieu culturel».

En vue d'atteindre l'objectif de notre recherche, cette thèse poursuit une démarche spécifiquement théologique tout en faisant également appel aux données de l'histoire, de l'anthropologie et de la psychosociologie. Ces diverses contributions paraissent indispensables afin de situer et d'encadrer une étude d'ordre théologique, fondée sur la Révélation et la Tradition, qui tient compte des acquis actuels dans le domaine de la contextualisation et de l'inculturation. Malgré l'apport de ces diverses contributions, cette thèse ne s'inscrit pas dans une étude de sociologie religieuse ni d'anthropologie culturelle, mais dans le domaine de la théologie missionnaire, notamment celle qui concerne la portion du peuple de Dieu vivant dans les instituts autochtones féminins.

Les principales sources sur lesquelles s'appuie cette étude sont les suivantes. Les sources du Magistère romain : les documents pontificaux dont *Rerum Ecclesiae* (1926) de Pie XI, les encycliques ainsi que les allocutions de Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II; les documents conciliaires *Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis*, *Ad Gentes*, les documents des Sacrées Congrégations pour les évêques et pour les Religieux et enfin le Nouveau Code de droit canonique. Les principales sources de l'Épiscopat du Zaïre sont *L'Église à l'aube de l'indépendance*, *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'Épiscopat*. Les constitutions, les directoires et les coutumiers ou autres documents pertinents des instituts autochtones qui furent accessibles forment les principales sources concernant les instituts autochtones. Il s'agit des documents des instituts de référence suivants: les Soeurs de Marie au Kwango, les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa et les Filles

de la Résurrection de Bukavu. Une abondante littérature citée et consultée a contribué à l'élaboration de notre réflexion théologique sur les instituts autochtones féminins.

La recherche a été menée en six chapitres. Le premier chapitre décrit une vue d'ensemble du contexte historique et ecclésial qui a vu naître les instituts autochtones durant l'époque missionnaire et post-missionnaire. Sa première section examine l'évolution historique de l'implantation de l'Église missionnaire et aussi l'option de base avec les orientations théologiques qui guidèrent son action. À l'heure du bilan, l'Église missionnaire constata que les indigènes avaient été massivement convertis, mais qu'il y avait eu un «manque de pénétration du catholicisme en Afrique»; leurs «actes religieux étaient coupés de leur vie quotidienne». L'enquête théologique nous amena à identifier deux causes principales qui rendent compte de ce manque d'enracinement. La première est, au niveau théorique, l'absence de bases bibliques authentiques de la théologie du salut des âmes qui considérait comme perverses les cultures africaines et qui a prévalu durant toute l'évangélisation missionnaire. La seconde est, au niveau pratique, l'option de base de l'Église missionnaire, «civiliser pour évangéliser». En effet, civiliser signifiait l'évacuation des cultures africaines, considérées comme barbares, et leur substitution par la culture occidentale.

La deuxième section de ce chapitre examine la tâche indispensable d'enracinement du message évangélique qui incombait à l'Église post-missionnaire. Celle-ci, sous la responsabilité hiérarchique des autochtones, s'applique à mettre à jour les valeurs et les apports positifs de la culture africaine et en particulier l'univers religieux négro-africain, susceptibles de laisser pénétrer le message évangélique et de s'y enraciner, dans une rencontre féconde entre le catholicisme et les cultures africaines.

Aussi, le chapitre deuxième s'est penché sur les conditions contextuelles de toute «refondation» évangélique: d'abord la mise à jour de quelques valeurs culturelles fondamentales qui peuvent permettre l'enracinement des instituts autochtones féminins,

ensuite la référence au point de vue de l'épiscopat du Zaïre au sujet de l'inculturation des instituts autochtones. Trois catégories culturelles principales se sont imposées: les visions culturelles de la femme, de la famille et de la communauté lignagère. Les instituts autochtones féminins pourraient s'y enraciner et y exercer leur mission prophétique.

Le troisième chapitre analyse les conditions qui prévalurent lors de la fondation des instituts autochtones durant l'Église missionnaire et post-missionnaire. Il s'est révélé entre autres que la longue tutelle à laquelle furent soumis ces instituts leur fut préjudiciable et que l'esprit de la formation et de la direction initiales semble davantage avoir été axé sur la christianisation du milieu au détriment de la vie religieuse elle-même. Jusqu'à présent, les autochtones éprouvent beaucoup de difficultés à percevoir la vie religieuse comme un projet de vie valable et significative à l'intérieur de leur milieu culturel. Cette situation constitue une double problématique, celle de leur identité et de leur fonction au sein de l'Église et de la société bantu, et celle de leurs rapports avec la culture africaine bantu et de leur contribution à la compréhension et au développement de la vie religieuse.

Le quatrième chapitre enquête sur l'état actuel de cette rencontre. De l'analyse de quelques constitutions des instituts autochtones, celles d'avant Vatican II et celles de l'*aggiornamento*, les conclusions suivantes s'imposèrent. Les anciennes constitutions des instituts autochtones sont tributaires de la mentalité pré-conciliaire et du code de droit canonique de 1917. Les nouvelles constitutions analysées en rapport avec les documents officiels de l'Église montrent que ces instituts reproduisent les principes généraux promulgués par l'Église. Un nombre important des Vicaires apostoliques et d'évêques ont fondé des instituts autochtones tant masculins que féminins. Comme ces instituts sont destinés d'abord à être des auxiliaires de l'apostolat missionnaire, ils sont fondés sur le modèle des instituts missionnaires. L'étude a recherché dans ces instituts, ce que l'épiscopat du Congo désignait avec justesse, comme «conditionnement providentiel de la vie religieuse

d'un peuple», à savoir les éléments culturels propres pour accueillir et permettre l'enracinement du message chrétien pour les individus et celui des instituts en tant qu'institutions d'une Église locale enracinée dans son milieu culturel.

Le chapitre cinquième s'applique à cerner la théologie qui justifie la fondation d'un institut religieux: la suite du Christ. Ces instituts ne disposent pas d'une intuition spirituelle propre, mais leur façon de vivre la suite du Christ a certainement sa valeur. Il en est de même des services qu'ils rendent au sein de l'Église et de la société en Afrique. Cependant, ni cette dignité ni cette valeur ne les dispensent de la problématique de la contextualisation qui devrait leur permettre de mieux justifier la pertinence de leur émergence en milieu africain et leurs rapports avec les instituts implantés. Ces conditions contextuelles sont parmi les conditions principales qui peuvent aider les instituts religieux autochtones à retrouver leur identité et à l'affermir en vue de leur mission prophétique dans l'Église et la société civile.

Pour entreprendre la «refondation», qui est l'objet du dernier chapitre, il est indispensable de jouir de droit et de fait d'une grande marge d'autodétermination dans ce domaine. L'autofinancement des instituts autochtones est un des aspects importants de cette autodétermination pour préserver et assurer les actions à entreprendre ainsi que pour affirmer leur identité autochtone, leur liberté d'action et surtout leur chance de survivre en tant qu'instituts.

Avec les éléments dégagés au cours des analyses qui précèdent, le dernier chapitre propose un modèle d'enracinement contextuel des instituts autochtones. Ce modèle a été appelé «refondation» évangélique des instituts autochtones, parce qu'il retient fondamentalement les premières fondations et les complète par d'autres spécialement adaptées pour la consolidation de l'édifice. Le modèle proposé a relevé des éléments culturels qui peuvent servir de principales assises pour enraciner les composantes évangéliques de la profession religieuse: la chasteté, la pauvreté et l'obéissance consacrées ainsi que la vie en

communauté. Après analyse, il s'est avéré que la «refondation» des instituts autochtones doit reposer sur l'enracinement culturel de ces composantes de la vie consacrée, afin de pouvoir remplir leur rôle prophétique en fonction de leur contexte culturel.

Ainsi, cette dissertation pouvait conclure que la «refondation» évangélique des instituts autochtones est une tâche qui s'impose. Urgente, elle est nécessaire et réalisable. Elle suscite de l'enthousiasme car elle permet aux instituts autochtones de s'identifier, de se situer dans le corps ecclésial et dans la société.

Les aspects abordés dans cette dissertation ne suffisent pas à eux seuls pour mener à terme l'oeuvre de la «refondation» évangélique des instituts autochtones. Il y a en particulier le domaine de la christologie africaine, du développement des structures africaines pour gouverner les instituts autochtones, de la révision de la mission des instituts autochtones en rapport avec une éthique de développement et de moeurs sociales et bien d'autres domaines encore. Mais d'ores et déjà, on dispose de nombreuses études fragmentaires sur ces diverses questions, dont il faut faire des synthèses. Les instituts autochtones pourraient s'en inspirer tout en s'engageant dans leur projet de «refondation». Il y a enfin une autre problématique très importante, à savoir l'incidence sur la vie actuelle de l'Église universelle et de l'inculturation généralisée des Églises particulières et des instituts. Si une telle tendance se maintient, le visage et l'organisation de l'Église universelle connaîtra également des changements. Et cela ne va pas sans inquiéter nombre de responsables de l'Église et de théologiens. Mais l'Église universelle, dans son histoire, n'a-t-elle pas changé de visage et d'organisation en passant de l'Église primitive à l'Église médiévale, de l'Église médiévale à l'Église des temps modernes, tout en demeurant fidèle au Christ? Les tensions du changement sont inévitables et l'Église universelle, docile à la voix de l'Esprit, les a toujours surmontées grâce à la concertation sur toutes les questions qui ne remettent pas la foi en cause.

Une remarque s'impose à propos de la terminologie utilisée dans cette thèse.

[1] Pour ne pas alourdir le texte et pour faciliter la lecture, chaque fois qu'il sera question de l'Église catholique du Zaïre ou des évêques, seront utilisées respectivement les expressions suivantes: l'Église du Zaïre et l'épiscopat tout court.

[2] Indigène, autochtone

Indigène: Ce terme appartient à la langue de l'Église missionnaire et de la colonisation française et belge. Il a une connotation péjorative, comme le terme *native* en anglais. Les documents conciliaires l'ont abandonné.

Autochtone: Ce terme est désormais utilisé par le Magistère depuis Vatican II pour désigner les gens du pays. C'est une méthode courante dans les études théologiques, notamment en exégèse, de rechercher le sens premier ou originel. Cette recherche du sens premier apparaît importante surtout lorsqu'on désire procéder à une rénovation, retrouver l'esprit des fondateurs à travers leurs textes ou leurs dits. Le sens premier ainsi retrouvé, on peut alors mesurer l'écart entre la portée du sens premier et celle du sens actuel. On peut dès lors, fort de cette évaluation sémantique, décider, en fonction des objectifs que l'on poursuit, de revenir à la signification du sens premier ou tout simplement l'abandonner. Vatican II marque un temps de rénovation pour l'Église et pour les instituts religieux. Il a abandonné un terme et a préféré cet autre dont le sens premier est le suivant. La racine «auto» signifie se rendre responsable de soi-même et prendre ses propres décisions. La terminaison «-chtone» signifie qui appartient à la terre, au terroir, ou qui est enraciné dans son premier milieu. Ainsi, ce terme convient aux objectifs de cette étude théologique sur l'inculturation du christianisme et des instituts religieux dans le milieu naturel de ses membres.

Ce terme autochtone appartient aussi au vocabulaire de l'Église missionnaire. Moins utilisé qu'«indigène», il ne dégage guère de sens péjoratif. Mais l'usage de la langue

française réserve l'emploi de ces termes pour désigner les populations qui ne sont pas d'origine indo-européenne.

[3] Instituts autochtones

Le terme «institut» a été préféré au terme «congrégation» qui paraît de moins en moins adéquat compte tenu de l'évolution de la mission de l'Église depuis Vatican II. Il vaudrait donc mieux éviter les couples suivants d'opposition:

- Congrégation autochtone et congrégation missionnaire. Depuis Vatican II, toute congrégation autochtone est missionnaire dans une Église particulière.
- Congrégation autochtone et congrégation internationale. Il y a des congrégations belges, françaises, italiennes qui ne sont pas internationales et que l'usage ne permet pas d'appeler autochtone.
- Congrégations locales, congrégations internationales, ou congrégations missionnaires. Toute congrégation locale est missionnaire. L'usage de l'expression de congrégation locale ne s'applique pas aux congrégations de l'Occident qui ne sont pas missionnaires ou internationales.
- Toutefois, l'expression congrégation de droit diocésain ou congrégation diocésaine est en usage dans l'Église latine. Cependant, elle n'équivaut pas purement à institut autochtone, expression qui ne fait pas référence à une restriction géographique.

À «institut autochtone», appellation qui remplace celle de «congrégation religieuse indigène», sera conservée la définition descriptive qu'en donne l'encyclique *Rerum Ecclesiae* de Pie XI, définition qui présuppose que l'on sait qu'il s'agit des sociétés religieuses en terre des missions destinées aux autochtones: «sociétés nouvelles, mieux adaptées au tempérament

et aux dispositions des indigènes ainsi qu'aux conditions particulières de la région et aux circonstances [...]»².

² Cité par MVENG, Engelbert, *L'Afrique dans l'Église : paroles d'un croyant*, Paris, Harmattan, 1985, p. 98.

CHAPITRE PREMIER

LE CONTEXTE HISTORIQUE ET ECCLÉSIAL DES INSTITUTS AUTOCHTONES FÉMININS AU ZAÏRE

Le but de ce chapitre consiste à mettre en relief les principaux éléments historiques et théologiques pouvant rendre compte de l'apparition et de la signification des instituts autochtones féminins au Zaïre. Il ne s'agit donc pas de faire une description détaillée de l'histoire de l'implantation de l'Église catholique du Zaïre. Notre dissertation portera sur le caractère proprement «autochtone» de ces instituts et sera centrée sur le défi de la contextualisation de l'Église au Zaïre. Elle comprend deux grandes sections. La première décrit les phases de l'évangélisation missionnaire dans ce pays; la seconde, l'évangélisation post-missionnaire. Pour chacune de ces parties, sont analysées leur option fondamentale et leurs principales orientations théologiques. Ces deux contextes historiques constituent également deux contextes ecclésiaux différents de la naissance des instituts autochtones féminins, le premier étant l'Église missionnaire du Congo Belge et qui constitue en même temps l'événement-témoin inaugurant l'entrée de la vie religieuse institutionnalisée au Congo.

1. L'ÉVANGÉLISATION MISSIONNAIRE

L'évangélisation du Zaïre s'est réalisée en deux phases. La première est l'évangélisation de l'ancien royaume du Congo. La deuxième est l'évangélisation missionnaire, comme oeuvre des missionnaires belges, de l'État indépendant du Congo et du Congo Belge. Cette section est divisée en trois parties. La première expose la première

évangélisation, la seconde la deuxième évangélisation et la troisième analyse l'option fondamentale et les options théologiques qui guidèrent certaines pratiques missionnaires.

1.1. L'évangélisation de l'ancien royaume du Congo [1482-1835]

Le 4 mai 1980, l'Église du Zaïre avait célébré le centenaire de sa deuxième évangélisation. En effet, la première évangélisation, celle de l'ancien royaume du Congo [1482-1835]¹, a été principalement l'oeuvre des Couronnes du Portugal et d'Espagne. Plusieurs instituts missionnaires masculins — Franciscains [1491], Jésuites [1544], Dominicains [1570], Carmes [1584], Tertiaires de Saint-François [1604], Capucins [1645], Récollets [1674], en collaboration étroite avec les rois ou gouverneurs locaux, tentèrent de christianiser tout le royaume du Congo. La pratique apostolique la mieux connue de cette époque est celle des Pères Capucins italiens [1645-1835]².

Prospère en ses débuts, cette oeuvre a été finalement minée entre autres par trois principaux facteurs. Le premier est l'«échec de la formation d'un clergé autochtone. L'entrave la plus sérieuse à la christianisation du Congo fut sans nul doute l'attitude réticente des autorités ecclésiastiques à l'idée de créer un clergé autochtone»³. Le deuxième facteur est

¹ SECRETARIAT GÉNÉRAL DE L'ÉPISCOPAT, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat général de l'Épiscopat, 1981, 384p.; BEECKMANS, R., S.J., «La première évangélisation au Zaïre (1482-1835)», dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 15-42; BONTINCK, F., C.I.C.M., «Le conditionnement historique de l'implantation de l'Église catholique au Congo», dans *Revue du clergé africain*, 24 (1969), p. 132-145; RINCHON, D., *Les missionnaires belges au Congo. Aperçu historique*, Bruxelles, Éditions de l'Expansion belge, 1931, p. 5; p. 91.

² NOTHOMB, D., M.Afr., *La pratique missionnaire des Pères Capucins italiens dans les royaumes de Congo [sic], Angola et contrées adjacentes. Brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destinés à ces saintes missions*, Lacroix, 1947, 282p. (coll. de l'Aucam).

³ RANDLES, W. G. L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris,- La Haye, Mouton, 1968, p. 151.

d'ordre financier : les efforts économiques pour la mise sur « pied d'un appareil ecclésiastique » échouèrent⁴. Le troisième est d'ordre linguistique, même si certains missionnaires étudièrent la langue du pays et furent les premiers à en faire une description grammaticale et lexicographique. Cependant, beaucoup de missionnaires n'apprirent pas le kikongo, la langue des autochtones :

Rares sont les missionnaires qui savent le kikongo. La plupart se servent d'interprètes appelés Maestros, dont on trouve mention dès 1583. [...] La confession se fait également par l'intermédiaire d'un interprète. Au milieu du XVII^e siècle, les capucins s'aperçoivent que ceux-ci ne traduisent pas fidèlement et trempent dans des affaires de simonie⁵.

Ainsi, faute de ressources humaines et financières, la première évangélisation se solda par un échec en 1835, année du départ définitif des derniers Capucins italiens du royaume du Congo. De 1835 à 1880, le royaume du Congo fut privé de toute présence missionnaire européenne, dans sa partie zaïroise, tandis que la côte angolaise actuelle continue de bénéficier de la présence de ses évangélistes.

C'est seulement en mai 1880 avec les Pères Spiritains à Boma que l'oeuvre d'évangélisation reprit pratiquement à zéro. La même année, à l'est du pays [aux alentours du lac Tanganyika], les Pères Blancs commencèrent également à évangéliser le Congo. Il est important de relever que la première évangélisation n'a enregistré aucune présence d'instituts religieux missionnaires féminins européens. De ce fait, on peut conclure que cette première phase d'évangélisation n'a eu aucun impact sur les instituts autochtones féminins.

4 RANGLES, *L'ancien royaume du Congo*, p. 152-153.

5 RANGLES, *L'ancien royaume du Congo*, p. 156.

1.2. L'évangélisation des missionnaires belges [1885-1960]

De nombreuses publications ont déjà analysé l'oeuvre de la deuxième évangélisation au Congo à partir du XIXe siècle. Elles présentent un intérêt pour cette étude dans la mesure où elles abordent la question des responsables des missions et des instituts religieux missionnaires féminins, futurs fondateurs et formateurs des instituts autochtones fondés dans le contexte missionnaire en particulier et zaïrois en général.

La caractéristique principale du contexte missionnaire réside dans le fait que l'Église est principalement l'oeuvre des missionnaires belges⁶. Léopold II et le gouvernement belge de l'époque y ont joué un rôle de premier plan. Cependant, il convient de noter qu'ils n'avaient pas, comme la France avec le Cardinal Lavignerie, l'intention de fonder un royaume chrétien au centre de l'Afrique, mais plutôt de se servir des méthodes, des valeurs du christianisme et

6 BENOÎT XV, *Maximum illud* (30 nov. 1919); PIE XI, *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926); PIE XII, *Saeculo Exeunte. Trois consignes apostoliques : les encycliques missionnaires*, Québec, Conseil national de l'Union missionnaire du clergé, 1946; *L'Église à l'aube de l'indépendance. Déclaration de la VIe Assemblée plénière de l'Épiscopat*, Léopoldville, Éditions du secrétariat général de l'Épiscopat, 1961, p. 15-16; BLONDEEL, W., «Les Missionnaires catholiques et la «Commission pour la Protection des Indigènes (1896-1923)», dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 236-260; DE SCHAEITZEN, A., «L'évangélisation à Kinshasa (1893-1964)», dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 203-230; E. BANNING, *Mémoires politiques et diplomatiques : comment fut fondé le Congo Belge*, Paris-Bruxelles, Renaissance du Livre, 1927, annexes, 407p; BUSUGUTSALA Gandayi Gabudisa, *L'Église et l'État dans la question scolaire au Zaïre de Léopold II à Mobutu Sese Seko (1885-1985). Doctrines sous-jacentes, fondements juridiques et praxis*, thèse de doctorat (non publiée), Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, Ottawa, 1986, 450p; DE MEEUS, F. et STEENBERGHEN, O.S.B., *Les missions religieuses au Congo Belge*, Anvers, Éditions Zaïre, 1947, 209p; KAPINGA Mbeam-Iwom (N.), *Les implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques du bassin conventuel du Congo (1885-1965)*, «Congo Belge», thèse de doctorat en théologie (non publiée), Faculté de théologie catholique de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, [1977?], 187-lxip.; «Lettres» publiées dans *Revue illustrée des Missions en Chine et au Congo*, no 18 préliminaire, 1889, p. 93-94; MOSMANS, G., M.Afr., «Les impératifs de l'action missionnaire», dans *Revue Nouvelle*, 24 (1956), p. 3-21; TEMPELS, P., O.F.M.CAP., *La philosophie bantoue*, trad. du néerlandais par A. Rubbens, Paris, Présence africaine, 1949, 125p; RYCKMANS, R., *La Politique coloniale* (coll. d'Études de doctrine politique catholique, publiée sous les auspices de la Fédération des associations et cercles catholiques), Louvain, Édition Rex, 1934; RYCKMANS, P., *Dominer pour servir*, Bruxelles, Albert Dewit, 1931, 280p.

du personnel de l'Église pour coloniser le Congo et faire participer les indigènes à la «civilisation chrétienne». La méthode choisie n'a pas été celle du dialogue entre cultures mais de rapports de force. C'est donc dans une situation de conquête que, dans sa deuxième phase, l'Église catholique fait son entrée au Congo :

Nous sommes au coeur du problème. De quel droit, demande-t-on, éduquer l'indigène selon les principes de votre civilisation? Pourquoi ne pas lui laisser la sienne? [...] Pour justifier cette oeuvre d'éducation totale, nous ne faisons donc pas appel aux principes de la civilisation occidentale en tant qu'occidentale, mais aux principes de la civilisation occidentale en tant qu'humaine, mieux : aux principes de civilisation humaine, que, grâce à l'Évangile, possède, mieux que toute autre, la civilisation occidentale⁷.

La lecture des écrits révèle que l'implantation de l'Église catholique au Congo s'est effectuée :

[1] dans une situation coloniale...; [2] par un personnel missionnaire a) exclusivement religieux, b) non africain, c) presque exclusivement belge; [3] dans un esprit anti-protestant; [4] [...]; [5] dans une négation totale de tout apport positif de la culture africaine au christianisme; [6] dans un mariage de connivence entre l'État et l'Église, traduit en terme de «civilisation chrétienne»; [7] dans le morcellement de plusieurs ethnies⁸.

Sur le plan historique, la Conférence géographique de Bruxelles en 1876 et celle de Berlin en 1884-1885 ont joué un rôle déterminant dans la fondation de l'État Indépendant du Congo et dans l'implantation de l'Église catholique dans ce territoire. Comme le reconnaît Catherine Sauvage : «À Berlin, les diplomates européens se rassemblèrent autour d'une table et se partagèrent l'Afrique comme un gâteau»⁹. Pour garantir le succès de leur expansion coloniale, ils ont misé sur l'influence morale des missions chrétiennes. L'Acte général de Berlin¹⁰ a ainsi lié intimement la colonisation et l'évangélisation. S'agissant du cas spécifique

⁷ MOSMANS, G., M.Afr., «Conception chrétienne de la colonisation», dans *Grands Lacs*, 3, nouvelle série, 147 (1951), p. 36-37.

⁸ BONTINCK, «Le conditionnement », p. 135.

⁹ Cité par R. LURAGHI, *Histoire du colonialisme, des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*, Turin, 1964 et Presse Gérard & Co, Verviers, 1967, p. 197.

¹⁰ L'article 6 de l'Acte de Berlin stipulait ainsi les dispositions relatives à la protection des indigènes, des missionnaires et des voyageurs, ainsi qu'à la liberté religieuse. «Toutes les puissances exerçant des droits de souveraineté ou une influence dans les dits territoires

de l'État Indépendant du Congo, Léopold II entreprit une série d'initiatives personnelles privilégiant la promotion des Missions nationales¹¹. Pour ce faire, il a engagé une politique de protection et de soutien consistant à attirer au Congo les Missions par l'octroi de concessions et des propriétés de terres prétendues «vacantes» et de subsides, en chassant du Congo tous les étrangers, fussent-ils des missionnaires catholiques, et en freinant considérablement l'essor des missions protestantes, premières arrivées au Congo. Une déclaration de Léopold II au baron Lambert, rapportée par Bontinck, confirme les intentions du souverain belge : «Je tiens à ce que notre Congo soit évangélisé par les Belges»¹². Ailleurs, écrit Mosmans, Léopold II disait : «J'aimerais montrer au monde que nous sommes un peuple capable d'en éclairer d'autres». Selon cet auteur, «la grande idée de Léopold II était d'associer tous les efforts. À ses yeux, la mise en valeur économique devait aller de pair avec une action médicale, sociale et morale toute imprégnée de christianisme»¹³.

s'engagent à veiller à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence, et concourir à la suppression de l'esclavage et surtout de la traite des Noirs; elles protégeront et favoriseront sans distinction de nationalités ni cultes, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques ou charitables créées et organisées à ces fins ou tendant à instruire les indigènes et à leur faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation. Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, leurs escortes, avoirs et collections, seront également l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entrave». BANNING, *Mémoires*, p. 388.

11 «Étaient considérées comme Missions nationales celles qui, ayant leur siège en Belgique, [étaient] dirigées par des Belges et [comptaient] un certain nombre de Belges dans les rangs de leurs missionnaires au Congo ». (Chambres des représentants de Bruxelles, *Rapport de M. Mathieu, document 43*, session de 1926, cité par BUSUGUTSALA, *L'Église et l'État*, p. 112-113. Tout au long de cette étude, on emploiera le mot «Missions» avec le «M» majuscule pour désigner les Missions nationales ou les missionnaires belges, et «mission» avec le «m» minuscule pour signifier les stations ou les postes ou les résidences, le cadre de vie des Missions nationales.

12 BONTINCK, «Le conditionnement», p. 139.

13 MOSMANS, «Les impératifs», p. 3-4.

Au départ, les catholiques se sont méfiés de l'entreprise africaine de Léopold II. L'esprit anti-protestant mentionné plus haut, la présence au Congo de nombreux libéraux, le caractère philanthropique et le prosélytisme religieux constituaient autant de facteurs suscitant le scepticisme des milieux catholiques tant à Rome qu'en Belgique. Mais la ténacité ainsi qu'une vaste et savante diplomatie de Léopold II ont eu raison de cette méfiance. Ainsi, sous la pression de Léopold II, les Missions arrivèrent massivement au Congo. Le 21 septembre 1888, les premiers missionnaires de Scheut [une congrégation d'origine et de nom belges] débarquèrent au coeur de l'Afrique pour évangéliser l'immense vicariat apostolique de l'État Indépendant du Congo créé le 11 mai 1888 par un bref pontifical de Léon XIII et accordé exclusivement aux Missions, conformément à la demande de Léopold II. Mais très vite, l'administration coloniale accusa les missionnaires de Scheut de se montrer trop favorables aux Congolais. Léopold II les désavoua¹⁴ et fit appel aux Jésuites considérés comme des «enfants» bien élevés, instruits et habiles à s'assimiler aux conditions spéciales de chaque milieu. Après une tergiversation et par crainte de perdre la face devant le roi, les Jésuites ont trouvé le moyen de réhabiliter leur groupe, de rétablir leur réputation, de gagner la sympathie de leurs compatriotes. Quand les Jésuites arrivèrent au Congo Belge, ils se sont éloignés quelque peu de Léopoldville pour fonder la mission du Kwango.

Beaucoup d'autres instituts religieux missionnaires avaient suivi les Scheutistes et les Jésuites. Chaque institut religieux missionnaire masculin était accompagné d'un ou de plusieurs instituts religieux missionnaires féminins, issus souvent de sa branche féminine ou de sa province d'origine pour participer à la grande mission congolaise. On peut retenir ainsi la recherche d'une certaine complémentarité dans l'oeuvre à accomplir. On se situe à l'époque où l'évangélisation et l'instruction s'opèrent selon le critère du sexe. Les hommes étaient

¹⁴ *Léopold II à Lambermont*, Bruxelles, 11 octobre 1890, Papiers Lambermont, no 861.

instruits et évangélisés par les religieux, tandis que les religieuses s'occupaient des femmes. Quant à l'instruction spécifique des filles, elle a été commandée par un impératif socioculturel et économique : on ne pouvait pas instruire et même évangéliser les garçons et les hommes sans prendre en charge leurs futures épouses :

Civiliser les hommes et leur donner comme épouses des femmes demeurées sauvages, c'est vraiment les déclasser; pareilles unions ne fonderont jamais des ménages heureux et dignes; la femme inférieure à son mari ne sera pour lui qu'un instrument de travail et de plaisir [...] Pour élever le Congo à la civilisation totale, nous devons mener de pair l'éducation des deux sexes. Pour chaque petit garçon qui fréquente la classe, une petite fille doit être préparée à devenir sa compagne; pour chaque chrétien, il faut une chrétienne, pour chaque civilisé, une civilisée¹⁵.

Dans son livre *La politique coloniale*, Ryckmans rendra un hommage spécial aux «Soeurs»missionnaires. Car assez tôt, elles se sont chargées des «femmes» indigènes, les grandes oubliées de l'État qui, selon lui, éduquait seulement les hommes. Cet auteur considère que les femmes représentent la moitié de l'humanité et l'espoir de l'avenir. Les mères ouvrent sur la vie les regards des hommes de demain et c'est sur elles qu'il faut agir si l'on veut faire oeuvre durable.

L'ensemble des Missions avait une double tâche à accomplir : présenter le christianisme comme moyen d'accès à la civilisation et diffuser la «culture belge». Ce double rôle est d'ailleurs l'objectif avoué de la colonisation comme une oeuvre de charité pour faire participer les Noirs à la civilisation. Le journal belge *Le XX^e siècle*, en date du 14 mai 1922, dans une formule significative, explique comment les Missions doivent répandre l'influence belge au Congo : «Nos Missions, M. Lippens veut en faire l'armature nationale de la Colonie» :

[...] la richesse de notre Congo, jadis dédaigné, suscite les convoitises de l'étranger et [...] conséquemment il est devenu nécessaire, si nous voulons barrer la route aux intrus, de faire éduquer nos Noirs par des Belges. En deux mots, nous devons INSTRUIRE ET BELGICISER les Congolais. Nul, [sic] autant que nos missionnaires, ne sont qualifiés [sic] pour remplir au mieux des intérêts de la

15 RYCKMANS, *Dominer*, p. 247.

nation cette double tâche. Pour réussir, il faudra des crédits suffisants mis à leur disposition¹⁶.

Le travail des Missions se situe donc sur deux plans : social et ecclésial. Au niveau social, les Missions devaient apporter la civilisation, c'est-à-dire instaurer au Congo «la société de type étatique-impérial-citadin»¹⁷ sur le modèle belge. Au niveau de l'Église, elles devaient assurer l'évangélisation du territoire qui leur était confié, c'est-à-dire l'implantation de l'Église et l'expansion de la doctrine chrétienne au Congo. Blondeel donne le condensé de deux principes constituant les lignes de force de l'oeuvre civilisatrice et évangélisatrice des Missions :

[1] Le but premier de la colonisation est et doit rester de répandre la civilisation, et par civilisation on entend tout le patrimoine moral que des siècles de civilisation chrétienne ont légué à l'Europe.

[2] La liberté de conscience et de culte [...] doit être positivement garantie à tous les indigènes de la Colonie, dans le sens de faculté de s'instruire dans la religion chrétienne et de pratiquer cette religion¹⁸.

Dans son livre intitulé *Dominer pour servir*, Ryckmans explique la politique coloniale indigène adoptée par la Belgique et que les Missions furent appelées à appliquer. Dominer pour servir apparaît à ses yeux comme la seule excuse à la conquête coloniale. C'est aussi la pleine justification de la colonisation. Servir l'Afrique, c'est-à-dire la civiliser, ne signifie pas seulement faire naître des besoins nouveaux et fournir le moyen de les satisfaire ou encore l'exploiter seulement pour s'enrichir, mais cela signifie avant tout rendre les gens meilleurs, plus heureux, plus humains¹⁹.

Selon la conception de l'époque, civiliser revenait à «belgiciser» l'indigène congolais par l'administration directe ou indirecte; c'est l'instauration d'une politique assimilationniste

16 Cité par BUSUGUTSALA, *L'Église et l'État*, p. 88.

17 MAURIER, H., M.Afr., «Missiologie et Sciences Humaines. Évangélisation et Civilisation », dans *Cultures et Développement*, 1-2 (1981), p. 3-25.

18 BLONDEEL, «Les missionnaires », p. 252-253.

19 RYCKMANS, *Dominer*, p. 5 suite.

ou annexionniste²⁰. Ainsi, pour Mgr de Hemptime, alors vicaire apostolique du Katanga [Shaba], les Missions devaient faire du Congolais un Belge d'outremer : «Si notre cuivre, déclare-t-il, doit être belge et nos moyens de communication doivent être belges, il faut plus encore que nos populations africaines soient pénétrées de notre sentiment national»²¹.

Cependant l'oeuvre civilisatrice ne pouvait réussir sans une contribution, une collaboration et même le consentement des populations autochtones. Il ne fallait pas que les indigènes répondent à l'appel de la civilisation par des troubles sociaux et politiques. L'apport des Missions y a contribué considérablement par leur influence morale en vue de donner naissance à une culture nouvelle et homogène, faite de croyance, d'habitudes et de pratiques communes tirées de la religion chrétienne et de la culture occidentale, partagées entre colonisateurs et colonisés.

Une des difficultés à laquelle les Missions ont été confrontées réside dans les conditions matérielles d'existence des populations autochtones. On ne peut imposer une même culture à des gens de conditions de vie différentes. Aussi, relever le niveau de vie des populations indigènes apparaît comme un impératif et une condition *sine qua non* pour les Missions. La logique de cette problématique est la suivante : pour évangéliser le Congolais, il importait d'abord de le civiliser, et pour y arriver, il fallait avant tout l'élever à un code de vie conciliable avec celui des colonisateurs. Les Missions ont mis sur pied plusieurs stratégies pour transformer d'abord les conditions matérielles du Congolais en vue de le conduire ensuite vers la voie de la «culture» universelle et de la «civilisation», pour enfin l'évangéliser. Le missionnaire est devenu alors l'animateur principal de la vie indigène dans

20 RYCKMANS, *Dominer*, p. 5; DERROITTE, H., «Expériences missionnaires belges au Zaïre », dans *Revue théologique de Louvain*, 23(1992), p. 62.

21 DE HEMPTIME, Vicaire Apostolique du Katanga, dans M. MERLIER, *Le Congo, de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, Éditions François Maspéro, 1962, p. 216.

les centres créés par les Missions. Il a été, selon les besoins, instituteur, infirmier, ambulancier, ingénieur de ponts et chaussées, maçon ou architecte, cultivateur ou jardinier ...

«Trois» domaines de cet éventail retiennent principalement notre attention : l'éducation, la santé et les institutions sociales. Sur le plan éducatif, la Convention de 1906 a accordé aux Missions le monopole de l'enseignement tout en confiant la fonction de subsidiation à l'État. Cette collaboration Église-État a permis aux Missions du Congo de construire un gigantesque réseau scolaire sans précédent sur le continent africain et de vaincre ainsi l'ignorance dans cette partie de l'Afrique. Sur le plan sanitaire, on a assisté, en 1924, à la planification systématique de l'action médicale exercée par l'État et par les Missions. Deux organisations ont notamment été structurées : l'aide médicale aux missions [A.M.M.] et l'Aide aux maternités et dispensaires du Congo. Des centres éducatifs ecclésiastiques postsecondaires sont créés un peu partout.

Les responsables des Missions rendent mieux compte de leur action dans un bilan intitulé *L'Église à l'aube de l'indépendance*, qui est aussi une autocritique et une auto-évaluation. Ce document explique et justifie les principales stratégies mises en oeuvre pour réaliser la tâche civilisatrice confiée à l'Église :

Au début de l'évangélisation du Centre-africain, l'Église a dû faire face à de multiples besoins. Il fallait améliorer les conditions humaines, remédier à la misère, la sous-alimentation, les maladies, les endémies, l'ignorance. Le missionnaire se fit donc instituteur, infirmier, cultivateur, traceur de routes, bâtisseur. Dans l'accomplissement de cet effort, les missions rencontrèrent l'appui de la doctrine officielle de la Belgique au sujet de la colonisation. Cette doctrine à laquelle tous les ministres successifs furent fidèles, prônait une mise en valeur économique qui devait aller de pair avec une action médicale, sociale et morale tout imprégnée de christianisme. C'est pourquoi le gouvernement mita à fond sur le concours des missions pour assurer cette tâche spécifiquement civilisatrice. La Convention avec le Saint-Siège [1906] consacra ce principe de collaboration afin d'assurer le progrès des peuples congolais et codifia, dans un acte diplomatique, les règles maîtresses des relations entre l'Église et l'État, précisant les responsabilités de chacun²².

22 *L'Église à l'aube*, p. 15-16.

Du point de vue de l'oeuvre évangélisatrice, les Missions se sont référées au Magistère dont elles ont appliqué les directives, notamment du pape Pie XI. Ces instructions et la convention de 1906 ont constitué une sorte de *vade mecum* pour le missionnaire : apprendre les langues locales; entreprendre des études ethnologiques, anthropologiques et géographiques du milieu; assurer une pénétration et une occupation territoriale; sillonner tout le territoire et rayonner partout comme les témoins d'une présence qui s'impose de soi; établir des cadres de vie chrétienne.

Dans le souci de relever le niveau de vie des indigènes et conformément aux recommandations du Magistère, chaque poste central devait disposer d'un dispensaire, d'une petite cantine et d'une bibliothèque. Plus tard, les Missions ont ouvert un peu partout à travers le Congo un nombre important de bibliothèques et de librairies. Elles ont édité de nombreux périodiques et journaux en français et en langues locales destinés aux autochtones. Ces camps chrétiens, écoles, dispensaires, bibliothèques et librairies étaient des oeuvres de suppléance, considérées comme indispensables. Elles étaient autant de moyens pour approcher les populations autochtones et saisir l'occasion éventuelle pour les instruire et les évangéliser.

En moins de cent ans d'évangélisation, le Congo fut massivement christianisé. Dans un article récent, De Haes présentait l'Église du Zaïre, «fille»de l'Église missionnaire belge, comme étant la plus forte chrétienté d'Afrique²³ : «Un simple constat : si la population du Zaïre représente 6% de la population totale du continent, l'Église du Zaïre compte 20 % des catholiques africains : un catholique africain sur cinq est Zaïrois, c'est dire l'importance de cette Église au sein du continent africain...»²⁴. Il ne manque pas de Belges qui se félicitent du

23 DE HAES, R., S.J., «Le Zaïre, la plus forte chrétienté d'Afrique», dans *Mission (Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale)*, 2 (1989), p. 39-68.

24 DE HAES, «Le Zaïre », p. 39.

succès de leur double mission considérée comme un excellent modèle. Parmi tant d'autres, deux bénédictins de l'Abbaye de Saint-André-les-Bruges, ont chanté la gloire de la Mère Patrie comme une puissance coloniale des plus généreuses :

Oui, nous avons été au Congo, des messagers de paix et de progrès. Oui, nous avons affranchi les Noirs des entraves de leur antique isolement et nous continuons à les conduire vers la «civilisation totale». Oui, nous avons su «dominer pour servir»; nous avons su agir en peuple «impérial». Nos trois mille missionnaires en sont, à eux seuls, un témoignage vivant. Il n'est pas une puissance coloniale au monde qui ait, comme nous, délégué une telle proportion de ses enfants au service désintéressé des indigènes. Certes, le missionnaire belge partant au Congo n'est pas un fonctionnaire. En soi, il ne cherche pas directement la grandeur de son pays, il est avant tout le serviteur de Dieu et des âmes. Mais quoi qu'il fasse, il reste le don de la Belgique aux Noirs du Congo, il s'encadre dans notre oeuvre coloniale, il est l'un de ceux qui font des Belges un peuple généreux, et il peut s'en réjouir²⁵.

Ainsi, les Missions ont contribué à d'importants secteurs de l'oeuvre civilisatrice de l'État Indépendant du Congo et ensuite du Congo Belge. Elles ont construit à travers tout le Congo un gigantesque réseau scolaire et de nombreuses autres institutions de santé et d'éducation sociale. Telles sont les grandes articulations de l'oeuvre des Missions au Congo Belge.

Le mariage d'intérêts que l'administration coloniale et ses alliés conclurent avec les Missions constitue l'un des éléments caractéristiques de l'implantation de l'Église catholique au Congo. L'analyse de cette alliance, en particulier des déclarations de Léopold II, de M. Lippens et de Mosmans, dont certaines furent rapportées précédemment²⁶, conduit à la conclusion suivante : l'administration coloniale a exploité l'action évangélisatrice pour servir et réaliser un projet humain et historique, la conquête coloniale. De leur côté, les missionnaires considèrent la colonisation comme une opportunité pour promouvoir l'évangélisation à laquelle en théorie ils accordent la priorité par rapport à la mission

²⁵ DE MEEUS et STEENBERGHEN, *Les missions religieuses*, p. 194. L'expression la «civilisation totale» est empruntée à RYCKMANS, *La politique*, p. 247.

²⁶ Cf. *supra*, référence 19.

civilisatrice : «Le but des missions catholiques est le *salut des âmes*, et surtout, la *fondation de l'Église* chez toutes les nations, pour lui permettre d'exercer toute son action sanctifiante»²⁷. Aussi, comme l'affirme par ailleurs Bontinck, les projets politiques des hommes, leurs ressources, leurs institutions, leur puissance, sont ordonnés aux seules fins de la pratique missionnaire²⁸. Cependant, cette collaboration n'a pas manqué d'interroger la conscience missionnaire face à la finalité de l'oeuvre civilisatrice et aux moyens appropriés pour y parvenir. C'est ainsi que l'auteur de *Dominer pour servir* critiquera le zèle ignorant et destructeur de la politique coloniale indigène que les Missions étaient appelées à appliquer²⁹.

Tempels abonde dans le même sens quand il écrit entre autres :

Nous nous posions trop souvent en face d'eux comme le tout devant le néant. Dans notre mission éducatrice et civilisatrice, nous avions l'impression de partir de la table rase, nous pensions avoir tout au plus à déblayer des non-valeurs, pour poser de saines fondations sur un sol nu; nous étions convaincus qu'il fallait faire bon marché de stupides coutumes, de vaines croyances parfaitement ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens. Nous pensions éduquer des enfants, de «grands enfants»... et cela semblait assez aisé³⁰.

Dans un interview réalisé par Derroitte, les missionnaires belges interrogés reconnaissent avoir été pris au piège d'un paternalisme voulant faire du bien aux gens, les civiliser, les christianiser, leur apprendre tout et ne rien apprendre d'eux³¹. Mais «La route est longue et difficile qui mène de la triomphale journée de Berlin au Congo rentable [pour l'Europe, mais à quel prix!] du début du siècle au Congo Belge humanisé et paternaliste et à l'indépendance»³².

27 ROUSSEL, Jean, C.I.C.M., *Déontologie coloniale. Consignes de vie et d'actions pour l'élite*, Namur, Ad. Wesmael-Charlier, 1956, p. 90

28 BONTINCK, «Le conditionnement», p. 132.

29 RYCKMANS, *Dominer*, p. 249.

30 TEMPELS, *La philosophie*, p. 112.

31 DERROITTE, «Expériences », p. 63.

32 CORNEVIN, R., *Le Zaïre (ex Congo-Kinshasa)*, Paris, coll. Que sais-je?, Presses universitaires de France, 1972, p. 5-6.

Pourquoi ce malaise dans la conscience missionnaire face à certaines pratiques ou omissions des stratégies d'évangélisation? Pour répondre à cette question, nous émettons une seconde hypothèse que l'analyse menée dans les paragraphes suivants confirmera ou infirmera. C'est l'option fondamentale et les principales orientations théologiques de l'Église missionnaire qui rendent compte de ce malaise et justifieront l'option fondamentale de l'Église du Zaïre. On pourra ainsi mieux cerner le contexte des fondations des instituts autochtones féminins et le nouveau contexte ecclésial qui, selon notre deuxième hypothèse de travail, appelle leur «refondation».

1.3. Les orientations théologiques de l'église missionnaire

Cette section essaie de montrer comment l'approche théologique missionnaire a été opératoire au Congo Belge et a contribué à l'apparition de premiers instituts autochtones. Cette approche s'articule autour de trois axes. Le premier axe expose l'option de l'Église missionnaire au Congo Belge; le deuxième axe étudie les applications majeures de cette option de base; et le troisième axe porte sur le bilan théologique de la situation ecclésiale et théologique des Missions.

1.3.1. L'option de base et orientations théologiques

En 1919, lors de leur assemblée plénière à Kisantu, les Vicaires Apostoliques déclarèrent que la christianisation bien comprise était l'apanage de la civilisation³³. Civiliser apparaît ainsi comme une des conditions requises pour l'évangélisation. Les missions se sentaient en droit de civiliser les Africains, même sans en avoir reçu de mandat politique :

³³ KAPINGA, *Les implications*, p. 170.

Conditions requises dans la population pour l'action de l'Église. Dans les populations à évangéliser et à civiliser, l'Église, pour avoir une action durable, doit trouver suffisamment de docilité, et un minimum de développement humain, permettant la conversion durable et l'établissement permanent de l'Église.

Ce niveau de culture, dans le domaine matériel, dans le domaine intellectuel et moral, l'Église a le droit de le procurer elle-même, là où les autres agents de la civilisation ne l'ont pas encore suscité³⁴.

Telle est donc en partie l'option de base de l'Église missionnaire du Congo belge : procurer un minimum de développement humain ou un niveau de culture qui permette une conversion durable et l'établissement permanent de l'Église. Elle connaît quelques formulations différentes : «Au Congo, coloniser c'est civiliser, civiliser c'est évangéliser»³⁵; «Au Congo coloniser égale civiliser pour évangéliser»³⁶. En s'inspirant du paradigme de Ryckmans, *Dominer pour servir*, on formule ainsi cette option de base de l'Église missionnaire, sans la trahir : «*Civiliser pour évangéliser* ». Quoi qu'il en soit, à partir de cette option, l'Église missionnaire a recouru à trois approches théologiques dont la première est centrée sur le «salut des infidèles», la deuxième sur «l'implantation de l'Église» et la troisième sur «l'adaptation et les pierres d'attente». À chacune de ces trois pratiques correspondaient respectivement la théologie «du salut des âmes», celle de «l'implantation de l'Église» et celle de «l'adaptation et des pierres d'attente».

1.3.1.1. La théologie du salut des âmes

Celle-ci semble être la plus décisive et la plus déterminante pour avoir marqué l'activité missionnaire depuis le XVe siècle jusqu'à ces jours avec l'appui des papes, qui lui ont fourni ses fondements et sa légitimité. Mais cette approche ne peut être comprise sans une analyse

34 ROUSSEL, *Déontologie*, p. 99. Le soulignement en gras appartient au texte original qui est un titre.

35 LIGUE POUR LA PROTECTION ET L'ÉVANGÉLISATION DES NOIRS, Bulletin spécial, «Les Missions devant le Sénat», s.d., p. 32.

36 BUSUGUTSALA, *L'Église et l'État*, p. 74.

préalable de la mentalité dominante de l'époque de grandes conquêtes³⁷. Plusieurs comportements, notamment culturels et religieux du milieu autochtone, paraissent militer pour l'instauration de cette vision théologique : les croyances animistes, le type de croyance en un Être Suprême, le culte des ancêtres ou des génies, la polygamie, la sorcellerie, les rites de conjuration, les pratiques des guérisseurs, les sociétés initiatiques, la magie, les danses lascives...

Pour ce qui est de la croyance en un Dieu, la foi en un Être Suprême est partagée par tout le groupe. Cependant, dans l'existence quotidienne, le groupe et ses membres n'atteignent Dieu le plus souvent que par la voie des intermédiaires, notamment les ancêtres. Cet Être laisse l'initiative aux humains qui doivent résoudre eux-mêmes leurs problèmes et régler leurs conflits. D'autre part, tout ce qui arrive dans la vie des humains s'explique non pas par une causalité mécanique ou biochimique, mais par une causalité interactive entre les humains, vivants ou décédés. Cette conception métaphysique autochtone est apparue superstitieuse aux yeux des missionnaires et elle devint le champ privilégié pour appliquer la théologie du salut des âmes.

37 À consulter : CHARLES, P., S.J., *Études missiologiques*, Bruxelles, Museum Lessianum, 1956, 432p.; LORY, M.-J. *Face à l'avenir. L'Église au Congo Belge et au Rwanda-Urundi*, Tournai, Casterman, 1958, 128p.; MASSON, J., *Vers l'Église indigène. Catholicisme ou nationalisme*, II, Bruxelles, Éditions Universitaires, 1944, 232p.; MOSMANS, G., M.Afr., «Les conditions psychologiques de l'action missionnaire en Afrique belge», dans *La Nouvelle Revue*, 26 (1957), Tournai-Paris, Casterman, p. 3-21; *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961, 154p.; «L'impérialisme culturel de l'Église en Afrique», dans *La Nouvelle Revue*, 28 (1958), Tournai-Paris, Casterman, p. 3-23; *Hosana, Bisambu bi bakristu* (les prières pour les chrétiens), Kisantu, 1950; PIROTTE, J., SOETENS, C., avec la collaboration de M. CHEZA, *Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone*, Louvain-la-Neuve (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, no 22), Publications de la Faculté de théologie, 1989, 177p.; PEELMAN, A., O.M.I., *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, *L'Horizon du Croyant*, 1989, 197p.; MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme; l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965, 263p.; THILS, G., (Mgr), «Synchrétisme et catholicité», dans *Revue du clergé africain*, 2 (1969), p. 191-202; THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., O.P., *Les sages dépossédés; univers magique d'Afrique Noire*, Paris, Laffont, 1977, 306p.

Selon la mentalité de temps, ce courant théologique apparaît comme l'illustration des deux principes de Blondel énoncés plus haut, à savoir : [1] Diffuser la civilisation chrétienne chez les peuples inférieurs et arriérés. [2] Répandre la doctrine chrétienne chez les infidèles. Sur le plan de l'action civilisatrice, la pratique missionnaire part du principe de l'*ex nihilo* et du vide historique. Elle a la conviction de sortir une partie de l'humanité de la détresse et de son mode de vie «sauvage», «barbare»et «primitif», ces «êtres» rencontrés en Afrique centrale sont à peine des êtres humains parce qu'ils ne sont pas des civilisés. Quant à son oeuvre évangélisatrice confrontée au système social indigène, la pratique missionnaire en vigueur crut se trouver face à un royaume de Satan. Les indigènes sont des païens enracinés dans les vices, vivant constamment sous l'emprise du chef des démons. Et sous sa double mission de civiliser et d'évangéliser, la tâche des «hommes de Dieu» apparut comme une véritable oeuvre de charité : «Le Cardinal Mercier, à la tête de l'épiscopat belge, déclare: [...] La colonisation apparaît ainsi comme un *acte collectif de charité*, qu'à un moment donné, *une nation supérieure* doit aux *racés déshéritées*, et qui est comme une obligation corollaire de la supériorité de sa culture...»³⁸. Mosmans n'a pas manqué de souligner que «l'activité missionnaire revêtait un caractère d'urgence, dramatique et tragique. Il y a chez les masses indigènes [...] quelque chose qui s'oppose au christianisme et qui, en sa racine, est l'esprit du mal»³⁹.

«Civiliser pour sauver» est sans conteste le véritable leitmotiv du discours théologique du salut des infidèles. Cambier, surnommé *Nganga-Bouka* [prêtre-sorcier] par des indigènes est beaucoup plus explicite à ce sujet en estimant qu'il est du devoir des «hommes de Dieu» de refaire de fond en comble cette humanité aux prises avec le fardeau du péché originel,

38 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 33.

39 MOSMANS, *L'Église à l'heure*, p. 124.

doublé, selon les convictions de l'époque, du péché originare : celui d'être «enfant de Cham [indigène] chantant son malheur, pleurant sur la malédiction qui l'opresse»⁴⁰.

Parmi les stratégies de la théologie du salut des âmes traduites dans le concret, on retient :

[1] *La négation de la culture locale*, celle-ci comprise comme ne contenant aucun élément compatible avec le christianisme. Ce présupposé signifie que christianiser revient à faire *tabula rasa* et à créer le chrétien indigène *ex nihilo* un peu comme le fit Dieu au commencement du monde.

[2] *La conversion à la foi chrétienne* implique un nouveau type de comportement dicté au néophyte. Elle exige que le néophyte soit déplacé de son village païen pour un nouveau village chrétien accessible uniquement aux nouveaux convertis, lui imposer la stricte observance des normes de vie chrétienne : mariage chrétien, réciter son catéchisme, son chapelet et mémoriser les commandements de Dieu et de l'Église.

[3] *La rupture radicale avec le passé du converti*.

Les implications de la théologie du salut des infidèles, telle qu'elle a été véhiculée et vécue au Congo Belge, ont eu quatre conséquences majeures :

[a] La primauté du salut de l'âme sur le salut intégral et la libération de la personne concrète. Cette mentalité a amené à faire de la conquête des âmes la finalité de l'activité missionnaire ainsi que le voulait l'anthropologie dualiste de l'époque. Dans son vécu, cette conception se traduit par le mépris de tout ce qui est matériel considéré comme objet de péché ou comme le péché matérialisé. À cet effet, les missionnaires de l'ancien vicariat du Kwango apprenaient aux néophytes la prière suivante : *Bumvwama katusosi ko, kansi mana monso*

⁴⁰ Cambier, surnommé Nganga-Bouka, prêtre, «sorcier-médecin», dans *Lettres publiées*, p. 93-94.

*lenda nata beto kuna zulu*⁴¹ [Nous n'avons pas à courir à la recherche de la richesse mais de tout ce qui peut nous ouvrir les portes du ciel].

[b] L'idée de la Providence présentée par les Missions fut perçue par le converti comme loi de la fatalité. En effet, le principe de la Providence est contraire à la conception bantu concevant Dieu comme un être qui laisse à l'ordre humain l'initiative de régler ses problèmes, avec les ressources matérielles et humaines dont il dispose. Le discours du salut des âmes en renvoyant tout à la Providence a fini par inhiber chez le néophyte toute initiative d'organiser sa vie matérielle et celle de sa communauté, et d'entreprendre le développement de son milieu. De plus, il a créé la mentalité qui persiste encore aujourd'hui de tout attendre du missionnaire.

[c] La pratique missionnaire prônant un salut individuel, le néophyte n'a donc plus à se soumettre aux solidarités de son groupe social et de son milieu naturel. Sa conversion et le respect des nouvelles normes suffisent à lui ouvrir les portes du ciel.

[4] Cette théologie a ignoré l'action de l'Esprit Saint qui devance et précède toujours et partout l'action de l'être humain. En déniait toute valeur aux cultures indigènes, l'évangélisation missionnaire remettait en cause la bonté de la création. En fait, le récit du premier livre de la Genèse se trouve remis en question. Par rapport au Nouveau Testament, cette approche théologique est contraire à la démarche pastorale de Jésus, pasteur zélé et humble. Bien plus, la pratique missionnaire, mise au service du mandat de civiliser n'a pas pu se dégager de l'idée de la supériorité de sa civilisation : «Le Noir est entré en contact avec notre culture, culture supérieure, héritage qui nous vient des peuples anciens. Notre civilisation doit en grande partie son *excellence* aux civilisation grecque et latine...»⁴². Les

41 *Hosana*, p. 150.

42 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 115.

quatre conséquences énoncées ci-dessus sont dues, en outre, à une erreur de jugement et d'appréciation, perçue par Peelman : «On n'entre pas dans la vie des autres, même au nom de l'Évangile, de n'importe quelle façon. On n'impose pas l'Évangile aux autres. On le propose comme une possibilité, comme un chemin possible»⁴³.

L'Église missionnaire prendra conscience de cette réalité bien en retard comme le déplore le père Van Wing, l'une des personnalités marquantes de l'Église missionnaire du Congo Belge :

Le fait que les missions ont voulu casser trop brutalement, pour les faire abandonner à jamais tous les liens de moralité spéciale du clan, moralité à laquelle tant de coloniaux reconnaissent une efficacité certaine, tout cela pour y substituer à tout prix et éventuellement par la pression, un système de valeurs métaphysiques et morales à la mode de l'Occident, mais dont on n'a pas assez préparé l'appropriation à l'âme indigène pétrie des millénaires de paganisme primitif...⁴⁴

La réaction des cultures indigènes face à l'attitude de l'Église missionnaire a connu plusieurs expressions, soit une résistance farouche, soit un rejet total. Quoi qu'il en soit, l'usure du temps a joué et le combat fait au nom de Dieu, devenu un but en soi, a perdu de sa force mobilisatrice. La Mission exigeait alors un changement de stratégie.

1.3.1.2. La théologie de l'implantation de l'Église

L'implantation de l'Église veut dire «l'établissement permanent de l'Église» en territoire des missions. Cette approche théologique recourut à un double moyen : implanter l'Église au Congo Belge, territorialement et doctrinalement. Sur le plan territorial, il s'agissait d'occuper tout le pays et d'avoir le plus d'adeptes possibles pour barrer définitivement la route aux

⁴³ PEELMAN, *L'inculturation*, p. 98.

⁴⁴ VANDENBUSSCHE, *Objectivité «sur mesure»*. *La mission pédagogique Coulon-Deheyn-Renson envoyée au Congo par Monsieur le Ministre A. Buisseret*. Introduction par le R.P. J. Van Wing, Bruxelles, s.Édition, 1955, p. 212.

protestants et aux autres sectes. Les protestants sont perçus comme des démons, et les sorciers ainsi que les chefs locaux comme sources de tout mal. La théologie du salut des âmes ne fut pas abandonnée, mais elle changea simplement de stratégie.

Sur le plan doctrinal, il était question de fonder et d'établir solidement l'Église en terre de mission en la dotant de tous les éléments et de toutes les structures l'ayant constituée en Occident, à travers les siècles. Le Magistère n'a pas manqué de fournir les bases doctrinales à cette deuxième approche. La préoccupation dominante de cette option est ecclésiologique. Ainsi le pape Pie XI, dès 1923, indique aux Églises missionnaires «les principales étapes de leur oeuvre d'implantation de l'Église»⁴⁵. Dans son décret *Lo sviluppo* du 23 mai 1923 et dans son encyclique *Rerum Ecclesiae* du 26 février 1926, Pie XI considère la formation du clergé local et de religieux indigènes de deux sexes» comme l'achèvement d'une Église implantée⁴⁶.

Pourtant, les centres ouverts pour la formation sacerdotale [petits et grands séminaires] et religieuse [noviciat] forment un personnel ecclésiastique et religieux indigène sur le modèle belge. Planter une Église locale au Congo signifie instaurer une Église missionnaire conçue sur le modèle belge avec son organisation administrative, ses oeuvres, sa liturgie, sa morale, son approche théologique et ses stratégies d'apostolat. Comme dans l'administration coloniale en général, l'Église missionnaire a elle aussi formé des auxiliaires d'apostolat. Ainsi ce contexte ecclésiologique était fait d'importation et d'emprunt, il était étranger au milieu de vie des néophytes. En effet, en dépit de directives de la *Propaganda Fide* qui recommandait le respect de la culture locale, on constate que dans les faits, la pratique missionnaire, tributaire

45 E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église : parole d'un croyant*, Paris, Harmattan, 1985, p. 95.

46 MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 95.

de la mentalité de l'époque, avait appréhendé cette culture «avec de nombreux préjugés, avec un 'européisme' prononcé et un centralisme ecclésiastique indiscutable»⁴⁷.

Dans la pratique, c'est plutôt dans un horizon à long terme que les missionnaires ont jeté les bases d'une Église locale au Congo Belge. En effet, jusqu'au début des années 60, le personnel autochtone ne servait que d'auxiliaire. À l'indépendance de cette colonie, survenue bien plus tôt que prévue, les responsables de l'Église missionnaire ne s'y étaient pas préparés. Devant les incertitudes de cette nouvelle situation, il leur avait fallu constituer en toute hâte une hiérarchie autochtone, promouvoir à des postes de haute responsabilité des auxiliaires autochtones qui y avaient été insuffisamment préparés. Ce fut là un second rendez-vous qui faillit bien manquer, après celui de l'ancien royaume du Congo.

1.3.1.3. La théologie de l'adaptation et des pierres d'attente

Dans l'histoire missionnaire, le discours de l'adaptation remonte au XVII^e siècle, ainsi qu'en témoignent les directives de la Congrégation de la Propagation de la Foi. Les papes Benoît XV et Pie XI en rappelèrent la nécessité. Dans la pratique missionnaire au Congo Belge, le recours à l'approche de «l'adaptation et des pierres d'attente» se situe dans la décennie qui précéda la fin théorique de l'Église missionnaire. Il se réfère d'abord à une option stratégique de l'action civilisatrice en opposition à la stratégie d'assimilation. L'adaptation est la solution devant l'impossibilité de remplacer immédiatement un système par un autre. Roussel résume ainsi l'approche de l'adaptation et des pierres d'attente :

Garder les éléments de civilisation que contient toute société, même celle que trop souvent on caractérise de «primitive», les sauver et les consolider.

Adaptation lente et non assimilation pure et simple, est le mot d'ordre des hommes qui veulent agir sur la marche de la civilisation en Afrique. [...]

⁴⁷ BÜHLMANN, «L'Histoire», p. 7.

Impossible de substituer immédiatement une autre organisation sociale : il faut épurer l'ancienne, l'adapter, en conserver les éléments de valeur, même si le travail de progrès semble par là ralenti. [...]

Respect et utilisation des trésors acquis, si minimes soient-ils. Dans les fondations, il y a des parties bonnes, il y a des pierres d'attente pour une civilisation rénovée. La civilisation autochtone a des qualités; elle ne peut être détruite, elle peut être épurée et consolidée dans ses éléments sains; sans pour cela confondre le progrès avec l'attachement à un passé révolu, avec une organisation sociale surannée et de fait, pratiquement inopérante⁴⁸.

L'option d'adaptation et des pierres d'attente ainsi comprise «est un devoir de *justice*, de *charité* et de *prudence*»⁴⁹, c'est-à-dire que l'on procède lentement et avec prudence. Elle apparaît donc comme une tactique devant le fait qu'il est «impossible de substituer immédiatement une organisation sociale» par une autre. Théoriquement, elle ne renonce donc pas à son objectif fondamental à vouloir refaire de fond en comble les civilisations africaines.

Appliquée à la théologie, elle voulut atténuer le caractère étranger et importé du catholicisme, en lui donnant un visage et une couleur locaux. Les mots «indigéniser», «indigénisation», «africaniser»et «africanisation» firent leur apparition dans le vocabulaire missionnaire. La thèse de Mulago, *Visage africain du christianisme*, est un des efforts de cette recherche d'adaptation du message chrétien à la réalité africaine. Plutôt que de condamner en bloc, l'approche théologique d'adaptation et de pierres d'attente apprit à reconsidérer des éléments socio-culturels des autochtones pour en faire du matériel de l'évangélisation. Ainsi certaines danses, le tam-tam, et autres traits culturels sont adaptés à la liturgie des assemblées eucharistiques.

L'objectif de cette approche théologique était de libérer l'Évangile de Jésus Christ des marques culturelles occidentales pour rejoindre les aspirations réelles du destinataire de ce message, à savoir l'indigène à évangéliser. Le contexte unidimensionnel n'était plus

48 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 80-81.

49 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 80.

défendable, et on prenait en considération les différences interculturelles et l'originalité du néophyte. Cependant la traduction de cette option dans les actes l'a ramenée au niveau de la théologie de l'implantation de l'Église. Car on n'avait pas visé l'essentiel de l'Évangile mais on avait cherché à colorer un système religieux tout fait, ainsi que le confirme Mgr Thils : «Adapter a pu signifier, aménager au mieux des possibilités locales le message révélé tel qu'il s'est développé en Europe avec l'influence du droit romain, des coutumes germaniques ou autres. En ce sens, adapter signifie «ajouter de l'africain ou de l'asiatique au germano-latin»⁵⁰.

Cependant, du point de vue théologique, la doctrine des «pierres d'attente» constitue un aspect positif de la stratégie de l'adaptation. En effet, elle a changé de regard vis-à-vis de la culture autochtone. Le sous-titre de la thèse de Mulago, *L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, est une illustration de l'option théologique des pierres d'attente. La doctrine des «pierres d'attente» avait favorisé la découverte des éléments culturels autochtones compatibles avec le christianisme. Il s'agissait donc de les repérer davantage, les inventorier et les assumer pour construire une Église particulière au Congo Belge. Les recommandations du Magistère, notamment celles de Pie XII, dans son encyclique *Evangelii Praecones*, mettent un accent particulier sur la découverte du génie culturel des peuples à évangéliser.

Les affirmations relatives à l'approche théologique «des pierres d'attente », valables sur le plan théorique, ne le sont pas sur le plan pratique. En effet, si par rapport aux deux premières approches, le discours «des pierres d'attente» représente effectivement une grande évolution de la mentalité missionnaire, en revanche, la pratique missionnaire est demeurée quelque peu dans la position de la négation de cette théorie. Effectivement, elle n'avait pas fondamentalement changé d'attitude. Après de nombreuses études anthropologiques et

50 THILS, «Synchrétisme », p. 112.

ethnologiques, elle n'avait guère trouvé dans les cultures autochtones de valeur importante à christianiser. En effet, Roussel parle d'«absence d'éducation méthodique et de culture développée », du «niveau peu élevé de culture du Noir»⁵¹. Ainsi Mosmans pouvait encore déclarer, comme on l'a vu précédemment, qu'«il y a chez les masses indigènes quelque chose [...] qui, en sa racine, est l'esprit du mal»⁵².

Quant aux études des langues autochtones qui devaient avoir une importance particulière pour l'annonce et la compréhension du message évangélique, elles aboutirent à cette constatation : «Les langues africaines n'étaient pas des langues de culture; elles n'étaient pas capables de véhiculer les véritables valeurs culturelles de l'Occident ni les connaissances du haut savoir». En effet, on y trouve «une absence relative des termes abstraits»⁵³. Aussi, les programmes d'enseignement des langues, tout en portant aussi sur les langues africaines, visaient l'acquisition de la langue de culture et du savoir, en l'occurrence le français. Selon le bilan de l'Église missionnaire qui regrettait l'erreur concernant l'usage des langues autochtones, la pratique missionnaire n'avait pas recouru aux ressources des langues africaines qui auraient pu contribuer à l'exposé et à la compréhension du message évangélique et du catholicisme⁵⁴. Ainsi, la pratique missionnaire ne semble pas avoir créé un espace vital pour accueillir les éléments apportés par les cultures africaines. Car, comme le soulignent Peelman et de Groot, cette Église veut bien que les néophytes «conservernt leur vie sociale et leurs coutumes, pourvu que celles-ci ne contiennent plus aucune référence religieuse traditionnelle [pré-chrétienne]»⁵⁵.

51 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 111-112.

52 C'est nous qui soulignons en gras.

53 ROUSSEL, *Déontologie coloniale*, p. 124.

54 Cf. *infra*, citation 63.

55 PEELMAN, *L'inculturation*, p. 145; DE GROOT, «La mission », p. 163; MAURIER, «Situation », p. 235-264.

Les différentes approches dont on vient de faire un bref exposé n'ont pas manqué d'avoir une influence sur l'enracinement de l'Église missionnaire au Congo Belge et sur le développement d'un type donné d'instituts autochtones.

1.3.2. Les applications majeures de l'option de base

Il s'agit ici des orientations concrètes, c'est-à-dire des pratiques de chaque approche théologique telle qu'elle fut vécue à l'époque de l'Église missionnaire, pour réaliser l'option de base : «civiliser pour évangéliser»⁵⁶. Ces options concernent, d'une part, les conditions juridiques et matérielles pour remplir le mandat de civiliser; et d'autre part, les actions pastorales appropriées pour mener à bien l'oeuvre évangélisatrice.

La pratique missionnaire porte sur les conditions juridiques et matérielles qui garantissent le mieux l'action missionnaire. Du point de vue matériel et juridique, la question est de résoudre les problèmes de structure juridique et matérielle des missions fondées ou à fonder. Pour ce faire, il fallait des propriétés stables pour les Missions par l'octroi de «concessions de terres». Celles-ci rendaient possible l'érection des oeuvres de suppléance conformément aux recommandations de l'État du Congo Indépendant. Les aspects juridiques

56 À consulter : ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES : «L'Église et l'État vis-à-vis de l'enseignement. Déclaration des évêques du Congo, 2 déc. 1962 », dans *Documents pour l'action*, 1962; BONTINCK, F., C.I.C.M., «La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo - La Convention du 26 mai 1906 », p. 261-302; CUYPERS, L., «La politique foncière de l'État indépendant du Congo à l'égard des missions catholiques », dans *Revue d'histoire ecclésiastique* LXXVII (1962), p. 45-65; «Le mouvement des missionnaires catholiques au Congo », dans *Bulletin de la Société Antiesclavagiste de la Belgique et de l'Oeuvre des Missions catholiques au Congo* », 1(1909), p. 7-39; MUMBANZA MWA, «La contribution des Zaïrois à l'oeuvre de l'évangélisation et la prospérité des établissements missionnaires. La mission catholique de Libanda (1933-1960) », dans *Études d'histoire africaine*, 6 (1974), p. 225-274; PIROTTE, P., *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflet des préjugés sociaux et des préoccupations religieuses d'une époque (1889-1940)*, thèse de doctorat en philosophie et lettre/histoire (inédit), 2 vol., Louvain, 1971.

concernaient l'exemption d'impôts et la question des «douanes, d'exonération et de transports»; le bon fonctionnement des écoles comme puissant facteur de la diffusion de la civilisation en Afrique; le problème du «statut personnel et le rang des missionnaires à l'intérieur de la société coloniale»; l'octroi d'un protocole officiel permettant aux Missions de bénéficier à bon escient du respect des autochtones lors de voyages et de séjours dans les stations de l'État⁵⁷.

Du point de vue pastoral, le problème peut être envisagé sur deux niveaux, celui de l'attitude missionnaire d'une part vis-à-vis des peuples à évangéliser et, d'autre part, face aux autres religions, en particulier le protestantisme et l'islam. Pour l'évangélisation des autochtones, l'application de la théologie du salut des âmes a ciblé deux institutions autochtones les mieux établies : l'organisation familiale et leur croyance religieuse. Elle a élaboré des normes générales de référence et a ainsi distingué dans les coutumes indigènes celles qui sont jugées contraires à l'ordre public et au droit naturel et les autres estimées bonnes. La chasse au polygame et au sorcier sera organisée sur toute l'étendue du territoire. La théologie du salut des âmes met sur pied une morale bipolaire, du bien ou du mal, du permis ou du défendu. Relèvent ainsi du mal et du défendu, la polygamie, l'adultère, l'abstention sexuelle prolongée pour cause de grossesse et d'allaitement, l'appartenance aux sociétés secrètes, les danses jugées immorales, et toute atteinte à la moralité publique. Blondeel affirme que dans l'ensemble, la pratique missionnaire a adopté une stratégie à long terme, revêtant «diverses formes : une intervention sélective auprès de certains groupes déterminés, des indemnités, la propagation de modes de vie alternatifs et d'une nouvelle

⁵⁷ Voici le protocole d'assimilation et de préséance proposé lors de la réunion de 1907. Du côté ecclésiastique : vicaire apostolique; préfet apostolique; supérieurs de Missions et provinciaux; supérieur de résidence; autres missionnaires. Du côté de l'État : vice-gouverneur; inspecteur d'État; commissaires de District; chef de zone; chefs de secteur. TSHIBANGU, «Évolution», p. 322.

idée de richesse matérielle ne reposant pas sur le nombre des femmes, la promotion du mariage monogamique riche en enfants»⁵⁸.

Face à la mission protestante et à la diffusion de l'islam, la pratique missionnaire de la théologie du salut des âmes se caractérise par l'intolérance. Elle recourt aussi à la compétition d'occupation géographique : devancer l'établissement d'un centre protestant ou alors s'établir presque au même point de rayonnement. Quant à l'islam qui n'est même pas une religion chrétienne et qui n'appartient pas à la civilisation occidentale, il fut âprement dénoncé, ne serait-ce que parce qu'il admet la polygamie, une coutume dépravée.

Pendant la période des approches théologiques de l'implantation, de l'adaptation et des pierres d'attente, la méthode de travail est devenue plus systématique et les solutions aux problèmes posés plus élaborées. Les thèmes analysés ont trait aux structures ecclésiales et religieuses ainsi qu'au développement social. Pour ce qui est des structures ecclésiales, les Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi ont appliqué les recommandations et instructions du Magistère relatives à la formation du clergé local et à la fondation des instituts autochtones destinés aux deux sexes. Quant à l'infrastructure sociale, l'action de l'Église se concentra à la fois sur l'éducation et sur le service médico-sanitaire.

1.4. Bilan des pratiques théologiques de l'Église missionnaire

Ce bilan qui n'est pas exhaustif cherche à évaluer la situation ecclésiale et théologique décrite dans les sections précédentes. On le trouve dans le document souvent cité ici, *L'Église à l'aube de l'indépendance*, document de l'épiscopat missionnaire, produit à la fin de l'Église

⁵⁸ BLONDEEL, «Les missionnaires», p. 250.

missionnaire. Il porte en particulier sur le rapport entre la double orientation de l'option de base «civiliser-évangéliser» et l'émergence d'une Église réellement autochtone.

Pour les responsables de l'Église missionnaire, les pratiques théologiques suivies n'avaient pas suffisamment préparé l'émergence d'une Église particulière⁵⁹. Le bilan de leur activité peut se résumer par cette constatation : «le manque de la pénétration du catholicisme en Afrique», en d'autres termes, «le catholicisme n'a pas suffisamment assumé les valeurs africaines» :

Cette situation aide également à comprendre le manque de pénétration du catholicisme en Afrique. [...] C'est donc un fait. Un décalage subsiste entre la vie concrète et les exigences de la foi. Celle-ci ne se manifeste encore trop souvent que dans les actes religieux coupées de la vie quotidienne. L'apôtre y voit la preuve que le catholicisme n'a pas suffisamment assumé les valeurs africaines. Dès lors, la tâche est clairement définie : le christianisme doit pénétrer plus intimement les couches de la culture, ce conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple⁶⁰.

Il explique ce manque de pénétration en invoquant un ensemble de causes endogènes, des causes stratégiques, à savoir des moyens inadéquats d'évangélisation et enfin une cause exogène. Vu l'importance de ces points du bilan, il convient d'en rapporter de larges extraits textuels.

L'ensemble des causes endogènes concerne la nature transcendante du message opposée à la familiarité des religions ancestrales, et aussi la rupture du néophyte avec son milieu culturel :

Diamétralement opposé à bien des aspects des religions ancestrales, le catholicisme introduit une véritable révolution, non seulement dans les manifestations religieuses de la société et des individus mais aussi dans la vie sociale elle-même et dans les structures de la société. Il en résulte deux conséquences importantes.

D'une part, l'individu éprouve des difficultés quasi insurmontables pour abandonner ses mythes et ses croyances lorsque la collectivité y demeure fermement attachée. Il risque, en effet, d'être considéré en étranger, sinon en

59 *L'Église à l'aube*, p. 5-46.

60 *L'Église à l'aube*, p. 11-13.

traître. Devenu étranger à son propre milieu, coupé de la société qui, jusque-là, le soutenait, le converti ne trouve pas d'emblée un nouvel équilibre humain. Il devient en quelque sorte un déraciné et lui faut un réel courage pour renoncer ainsi à ce qui fut toute sa vie.

D'autre part, les croyances païennes ont tellement imprégné son cœur et sa vie, que son engagement chrétien est pour lui un réel saut dans l'inconnu. On peut comprendre aussi combien il lui est difficile de réaliser la synthèse entre la foi chrétienne et sa vie sociale et culturelle. Est-il dès lors, si étonnant que, dans les circonstances difficiles de la vie, tout en essayant de vivre la religion chrétienne, il retourne à des pratiques qu'il connaît et qui lui semblent sûres?⁶¹

Les principales causes stratégiques sont liées au manque de dégagement des missionnaires par rapport à leur culture occidentale :

À cette première cause de désarroi s'ajoute que, pour présenter le message évangélique, on recourt nécessairement à des formes d'une culture déterminée. En Afrique, ce sont des missionnaires imprégnés de la culture occidentale qui ont fait connaître le Message du Christ. Quel qu'ait pu être leur désir de s'adapter, ils n'ont pas toujours pu ni su assez rapidement se dégager de cette culture⁶².

Il s'en est suivi des stratégies inadéquates d'évangélisation : le christianisme ne fut guère présenté comme une vie, le code de morale chrétienne enseigné fut reçu comme un code de règlements de l'administration coloniale, les vérités chrétiennes fondamentales furent exposées selon la rationalité occidentale et non pas selon l'approche didactique et les ressources linguistiques propres aux Africains :

De plus, le christianisme a trop rarement été présenté comme une vie qui pénètre tout et prend l'individu tout entier. On a souvent enseigné un code de morale comportant de nombreuses défenses et ne différant pas tellement d'un règlement administratif. Les dogmes furent expliqués d'une manière trop théorique, trop systématique, en recourant à des considérations trop exclusivement rationnelles, alors que les Africains sont surtout réceptifs aux exemples, aux symboles, aux tournures proverbiales, à tout cela même qui abonde dans l'Écriture⁶³.

Enfin, une dernière cause de stratégie inadéquate concerne l'usage des ressources humaines et culturelles pour l'annonce du message :

61 *L'Église à l'aube*, p. 13.

62 *L'Église à l'aube*, p. 11.

63 *L'Église à l'aube*, p. 11-12.

En fait, en Afrique comme partout dans le monde, l'adaptation du catholicisme, son insertion dans la société et les âmes ne pourront être vraiment réalisées que par des prêtres et les laïcs du pays⁶⁴.

La principale cause exogène est la société coloniale qui a combattu le système de valeurs africaines traditionnelles, ébranlé les structures traditionnelles, contrarié l'épanouissement des individus et a entraîné le colonisé dans un complexe d'infériorité :

L'organisation coloniale fut presque uniquement inspirée de l'Occident et n'a guère tenu compte des valeurs et des éléments positifs des sociétés coutumières. Celles-ci furent affrontées à toute une civilisation basée sur un système de valeurs profondément différent du système africain. Cet affrontement fut tel qu'il remit en question les valeurs fondamentales de la société africaine. En semant le désarroi dans les structures sociales traditionnelles, cette confrontation entrava pour longtemps l'épanouissement des personnes. Ce déséquilibre et cette dysharmonie se produisirent à des niveaux plus au moins profonds suivant l'intensité des contacts avec le monde occidental. Ainsi le développement industriel eut pour conséquence de concentrer les populations au détriment des milieux coutumiers qui se vidèrent de leurs éléments les plus actifs. La vie urbaine, elle aussi, pose de nombreux problèmes. Il y a les dégradations qu'entraîne la vie en taudis, les mauvaises conditions de santé qui en résultent, la surpopulation [...] etc. En opposition aux structures coutumières, la ville favorise un individualisme plus au moins accentué, une tendance de plus en plus marquée chez les jeunes à s'affranchir de l'autorité et de la discipline du clan [...]. À ce désarroi des esprits et à cette dysharmonie des structures, s'ajoute le fait que la société européenne s'est établie et développée en marge et au-dessus de la société africaine. La première affichait une supériorité qui provoquait dans l'autre un complexe d'infériorité et ensuite un sentiment d'aliénation et de révolte. Or, l'action évangélicatrice missionnaire a commencé et s'est développée au sein de la société coloniale. Cette situation aide également à comprendre le manque de pénétration du catholicisme en Afrique⁶⁵.

Ces trois séries de causes sont sans doute déterminantes, mais non moins déterminante est la cause suivante : l'impasse fondamentale due à l'option de base qui guida les pratiques missionnaires. Cette option de base conduisait d'elle-même à une double impasse, théorique et pratique⁶⁶.

64 *L'Église à l'aube*, p. 12.

65 *L'Église à l'aube*, p. 11-13.

66 Ont servi de sources d'inspiration : BÜHLMANN, W., O.F.M.CAP., «L'Histoire révolue et Histoire-en-devenir», dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 5-14; ALEXIS, M.-G., *La barbarie africaine et l'action civilisatrice des Missionnaires catholiques au Congo et dans l'Afrique Equatoriale*, Liège, A. Dessain, Imprimeur-Éditeur, 1889, 208p.; CEUPPENS, J.C., «Politique indigène. Assimilation», dans CEDIC, 13 (1951), p. 86-91; CHARLES, P.,

1.4.1. L'impasse sur le plan théorique

Tributaires de la mentalité de l'époque, les Missions ont annoncé l'Évangile sans une base biblique solide. En effet, le discours théologique du salut des âmes, le plus décisif et le plus déterminant pour la pratique missionnaire, part d'un présupposé théologique principal : la malédiction divine pèse sur les indigènes, parce qu'ils sont les descendants de Cham. Nulle part dans la Bible, il n'est mention d'une malédiction divine sur Cham et tous ses descendants. Seul Canaan, le plus jeune fils de Cham, fut maudit [Gn. 9, 24-27]. De plus, les descendants de Canaan qui encourut la malédiction, habitèrent la terre de Canaan [Gn. 10, 15-19] que Dieu promit à Abraham et à ses descendants [Gn. 12, 5-7; 13, 12-18...] et que les fils d'Israël durent conquérir [Dt. 12, 29-30, Nb 21...].

Ainsi, l'approche théologique du salut des âmes ne pouvait pas favoriser une rencontre véritable entre le catholicisme et les civilisations africaines qui s'étaient développées sous l'emprise de la malédiction divine. L'approche théologique de l'implantation était corollaire de l'approche du salut des âmes : l'implantation ne se faisait que sur le vide laissé par le

S.J., «Les aspirations indigènes et les missions protestantes», dans *Compte rendu de la Troisième Semaine missiologique de Louvain (Museum Lessianum)*, Louvain, (1925), p. 17-28;, «L'encyclique sur les missions », dans *Nouvelle Revue théologique*, 53 (1926), p. 321-329; «Les Noirs, fils de Cham le maudit », dans *Nouvelle Revue théologique*, 55 (1928), p. 721-739; CLEMENTI, M., «Commentaire sur l'instruction de la S.C. Propagande Fide sur les rapports entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires », dans *Bibliografia Missionaria*, 32 (1968), p. 271-294; CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS DES MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO BELGE, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 6e Édition, Louvain, Typ J. Juyl-Otto, 1930, 104p.; LAVERDIÈRE, L., C.S.SP., *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Édition Bellarmin, 1987, 608p.; LUZBETAK, J.L., *L'Église et les cultures, une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruxelles, Édition Lumen Vitae, 1966; MOSMANS, G., M.Afr., «L'Église et la politique en Afrique », dans *La Revue Nouvelle*, 7 (1959), p. 3-14; NGENZHILONTA, S.J., «Vie consacrée en Afrique », dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1985, p. 23-30; ROELENS, V., (Mgr), « Accusations dirigées contre les missionnaires du Congo par le rapport de la Commission d'Enquête », dans *Missions des Pères Blancs*, 1905, p. 327-340.

paganisme éradiqué. Aussi, par définition, il ne pouvait pas y avoir de rencontre entre le catholicisme d'une Église implantée et les valeurs africaines, puisque celles-ci devaient avoir disparu avec l'implantation. L'approche théologique «d'adaptation et des pierres d'attente» s'appuie sur l'approche théologique du «salut des âmes», qui est sans fondement biblique certain. Bien plus, les présupposés du départ, relatifs à l'infériorité du Noir et à sa malédiction divine demeuraient et guidaient la pratique missionnaire. Ils ne pouvaient pas non plus favoriser une rencontre stable et profonde avec la pensée africaine. Celle-ci, comme la pensée biblique, recourt constamment aux proverbes et aux symboles. Les Missions se rendront à cette évidence seulement à la fin de leur oeuvre évangélisatrice, ainsi que le reconnaît le bilan déjà cité :

Les dogmes furent expliqués d'une manière trop théorique, trop systématique, en recourant à des considérations trop exclusivement rationnelles, alors que les Africains sont surtout réceptifs aux exemples, aux symboles, aux tournures proverbiales, à tout cela même qui abonde dans l'Écriture⁶⁷.

D'autre part, la théorie d'adaptation, devenue mot d'ordre, n'était qu'une tactique dans la méthode de civilisation, devant le fait «impossible de substituer immédiatement une organisation sociale» par une autre. Elle ne tendait donc qu'à bâtir du provisoire. Ainsi, elle ne pouvait favoriser des recherches qui aboutissent à découvrir, dans les cultures africaines, des éléments positifs à adapter ou à servir des pierres d'attente pour un enracinement profond et véritable du message évangélique.

Toujours au niveau théorique, l'option de base de l'Église missionnaire est contraire au modèle biblique d'évangélisation. En effet, Paul le juif, devenu missionnaire de l'Évangile du Christ, a fondé l'Église de Jésus-Christ en Grèce, à Corinthe, à Éphèse et à Rome, en se faisant Grec avec les Grecs. D'autre part, cette option de base ne laissait pas de place à cette

⁶⁷ *L'Église à l'aube*, p. 11-12.

qualité propre et indispensable à l'apôtre missionnaire : l'humilité [Éph. 4, 1-16; Ac 20, 18-36] pour servir, et non dominer pour servir.

Théoriquement cette option ne pouvait pas permettre l'écoute de l'indigène pour le connaître, mieux comprendre ses manières de penser, de faire et de vivre. De telles connaissances contribuent à l'annonce d'un message qui soit compris, reçu et féconde la vie spirituelle du néophyte. L'option de base «civiliser pour évangéliser» n'était pas apte à reconnaître le principe de la bonté première de la création, offerte à toute personne humaine, chrétienne ou païenne.

Enfin, déjà théoriquement, l'option de base «civiliser pour évangéliser», faisait de la civilisation un préalable théorique à l'évangélisation et destinait le christianisme sociologique, résultat concret de l'action civilisatrice, à être davantage un facteur de prestige social. Cependant, selon l'Évangile lui-même, l'évangélisation passe avant la promotion. En effet, n'est-ce pas à l'évangélisation d'abord des pauvres, des dépossédés et des marginalisés que l'Esprit envoie en mission?

L'option de base «civiliser pour évangéliser» conduisait donc à des impasses théoriques, quant à une rencontre réelle et suffisante entre le catholicisme et les valeurs culturelles africaines. Ainsi, les pratiques conçues à partir des présupposés théoriques de l'option de base «civiliser pour évangéliser» ont certes permis d'ériger les structures essentielles du catholicisme, mais elles n'ont pas conduit le néophyte à faire «une synthèse vivante» entre sa foi chrétienne et ses aspirations légitimes d'Africain. Pour ces aspirations que le catholicisme ne peut satisfaire, l'Africain converti renoue avec sa religion traditionnelle. Or justement, ce sont ces religions traditionnelles que la politique coloniale indigène et les pratiques missionnaires issues de l'option de base avaient mandat d'éradiquer. Il ne se pouvait donc pas, théoriquement, concevoir une rencontre du catholicisme avec les

religions traditionnelles. Il y avait là une impasse pour l'option de base «civiliser pour évangéliser », elle ne pouvait pas à la fois éradiquer et composer avec les cultures africaines.

1.4.2. L'impasse sur le plan pratique

Les responsables des Missions ont eux-mêmes reconnu la précarité de l'Église qu'ils avaient implantée :

Si l'Église est implantée quant à l'essentiel, de très nombreux fidèles n'ont pas encore réalisé une synthèse vivante de leurs convictions religieuses et de leurs aspirations d'Africains. Les meilleurs s'en trouvent écartelés au plus intime d'eux-mêmes; d'autres, en assez grand nombre, cèdent à l'attrait des traditions païennes, des sectes religieuses ou d'idéologies, tel que le communisme. L'enracinement de l'Église est donc encore précaire et doit gagner en profondeur⁶⁸.

Ce constat du bilan de l'Église missionnaire reconnaît implicitement deux faits. D'abord, il reconnaît la nécessité d'une synthèse vivante, d'une relation synergique entre le christianisme et la vie du néophyte, sans quoi, la foi ne produit pas les fruits attendus : une vie qu'elle assume et qu'elle féconde. Et, malgré la présence des structures d'une Église, la conversion reste fragile. Ensuite ce constat reconnaît que les Africains peuvent avoir des aspirations légitimes qui leur soient propres et auxquelles ils attachent plus d'importance qu'aux avantages d'un christianisme sociologique. Pour ces aspirations que le catholicisme ne peut satisfaire, les Africains renouent avec leurs religions traditionnelles.

Mais justement, ce sont ces religions traditionnelles que la politique coloniale indigène et les pratiques missionnaires issues de l'option de base avaient mission d'éradiquer, en raison de leur barbarie et de leur perversion foncière. Il n'était donc pas possible, dans la pratique, que le catholicisme et les valeurs des religions traditionnelles puissent se rencontrer positivement et suffisamment. Il y avait là une impasse entre l'option de base «civiliser pour

⁶⁸ *L'Église à l'aube*, p. 10.

évangéliser» et «les aspirations d'Africains», aspirations auxquelles on reconnaissait explicitement un caractère propre et légitime.

1.4.3. L'Église missionnaire et les premiers auxiliaires autochtones

C'est dans ce contexte de société coloniale et d'Église missionnaire que les premiers instituts autochtones tant masculins que féminins ont apparu, un contexte de rendez-vous presque manqué entre le catholicisme et les valeurs africaines. Ceci aura des conséquences pour les instituts autochtones, notamment dans la recherche d'éléments culturels positifs pour l'accueil, la compréhension et l'enracinement de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, dans leur vie et dans leur milieu culturel. La croyance qui voulait que les cultures africaines, païennes par définition, soient perverses par nature, hante encore bien des esprits défenseurs d'un catholicisme dont l'Occident détiendrait la norme de pureté. Aussi toute recherche d'éléments positifs dans les cultures africaines traditionnelles est interprétée aujourd'hui encore comme un retour au paganisme. D'où les incessants rappels à la prudence qui proviennent de la «grande Église» :

Les Églises d'Afrique ont-elles enfin trouvé leur place dans la «Grande Église»? Tard venues dans la maison, traînant derrière elles, le poids d'un discrédit plusieurs fois séculaire s'attachant à leur histoire, à leurs cultures, elles sont encore aujourd'hui des Églises du seuil. Elles ont franchi la porte mais on ne les a même pas sollicitées d'entrer plus avant. Dès lors, jamais ou presque, elles n'élèvent la voix : elles ne se sentent pas l'autorité suffisante pour le faire, ayant tant à apprendre, et elles redouteraient que la liberté de leurs propos ne fasse suspecter leur volonté profonde d'accord et de communion. Pour cette même raison, elles acceptent assez bien les discours qu'on leur tient, les incessants rappels à la prudence, à la pondération, à la maturité. À personne d'autre dans l'Église, on ne parle de cette manière [...]. Ce sont de jeunes Églises!⁶⁹

Toujours est-il que, dans l'Église missionnaire, les autochtones prêtres, membres des instituts masculins et féminins, apparaissaient comme des individus déracinés. «Évolués »,

⁶⁹ LUNEAU, R., O.P., «Percevoir ce qui vient», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, 41 (1987), Introduction.

ils constituaient la classe intermédiaire entre l'ordre européen et la société indigène. Ils n'étaient pas totalement intégrés dans le milieu belge, parce qu'ils étaient des indigènes; ils n'étaient plus membres à part entière de leur communauté ethnique ou culturelle d'origine, parce qu'ils partageaient l'idéologie du colonisateur. Cette situation fit d'eux des êtres à la fois respectés et dénigrés. Respectés, parce que le missionnaire recourait à eux pour rejoindre les populations locales. Admirés par leurs compatriotes parce qu'ils avaient percé le mystère de l'Occident. Ils étaient cependant dénigrés et rabaissés par d'autres de leurs compatriotes, parce qu'en renonçant à la maternité ou à la paternité, ils renonçaient ainsi à assurer selon la tradition, au lignage et au groupe ethnique, la descendance nécessaire et utile à sa survie. En outre, ils étaient perçus comme les futurs usurpateurs et agents de la contrainte, à l'exemple du système colonial dont ils étaient des auxiliaires. Ils n'étaient donc pas reçus comme des agents uniquement adonnés à l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ.

La relation entre les populations locales et le clergé auxiliaire autochtone ainsi que le personnel des instituts religieux des deux sexes n'était pas toujours faite de confiance mais quelques fois de suspicion. Selon le bilan de l'épiscopat, le missionnaire aurait dû se dégager suffisamment de sa culture occidentale afin de bien annoncer le message évangélique. Pareillement, les autochtones, prêtres et membres d'instituts religieux, formés dans la société coloniale avec les schèmes de pensées et de comportements propres à cette société, auront la tâche difficile et impérieuse de naître de nouveau à leur culture, ce conditionnement providentiel d'évangélisation et de vie religieuse. Tel était le grand vœu du bilan de l'Église missionnaire.

1.4.4. Au-delà d'un bilan, une conscience évangélique

Il convient de noter que le bilan présenté et analysé est, à dessein, uniquement le bilan d'autocritique et auto-évaluation produit par l'épiscopat missionnaire lui-même et par la

réflexion de quelques missionnaires et des coloniaux engagés, tels que Bontinck, Ryckmans, Tempels, Van Wing et d'autres encore qui traduisaient bien la pensée de leurs collègues.

Dans ce bilan, retenaient en premier lieu l'attention, les éléments qui intéressent le propos de cette étude, à savoir le degré de rencontre du message évangélique annoncé avec les modes propres de pensée, de réceptivité, de compréhension, d'expression et de vie des destinataires du message. En d'autres termes, ce que dit le bilan d'auto-évaluation est confronté aux réalisations : Y a-t-il eu, oui ou non, une rencontre entre le message annoncé et la culture africaine comme mode de pensée, d'expression et de vie?

Au sujet de la rencontre du catholicisme avec les valeurs africaines, on peut distinguer deux porte-parole : le simple missionnaire engagé et la hiérarchie de l'Église missionnaire. Pour le simple missionnaire, l'autocritique est plutôt négative et catégorique. Bontinck a parlé de la «négation totale de tout apport positif de la culture africaine au christianisme». Ryckmans a critiqué «le zèle ignorant et destructeur de la politique indigène» que les Missions avaient été appelées à appliquer. Tempels a rapporté l'attitude du missionnaire qui croyait se trouver «devant le néant », des «non-valeurs à déblayer», «de stupides coutumes, de vaines croyances ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens»... Van Wing a stigmatisé «le fait que les missions ont voulu casser trop brutalement pour les faire abandonner à jamais tous les liens de moralité spéciale du clan, moralité à laquelle tant de coloniaux reconnaissent une efficacité certaine. Tout cela pour y substituer à tout prix et éventuellement par la pression, un système de valeurs métaphysiques et morales à la mode de l'Occident...». Ces affirmations sont très fortes et lourdes de conséquences. Toutes, cependant, et d'autres semblables apparaissent être des témoignages historiques, c'est-à-dire ils attestent des événements réellement survenus, et proviennent des témoins immédiats. Pour les recevoir, on doit éprouver leur véracité ou leur authenticité. Pour les rejeter, on doit prouver que les événements allégués ne sont jamais survenus ou ne sont pas survenus tels

que rapportés. Rien ne permet de douter du témoignage d'un Ryckmans, d'un Tempels ou d'un autre témoin immédiat sur des événements qui peuvent être soumis à l'enquête historique.

Toutefois, quel que soit le degré d'historicité des faits concernant la pratique missionnaire face aux modes de pensée et de vie de l'Africain, ces déclarations négatives et catégoriques ne nient pas et ne sont pas en droit de nier les apports positifs de l'action missionnaire dans l'amélioration des conditions de vie des autochtones, notamment l'instruction, la santé, l'infrastructure routière... Bien au contraire, aujourd'hui et peut-être plus encore que dans le passé, cet apport positif des Missions est hautement désiré. Souvent, il revêt un caractère impérieux d'urgence. Cependant, cet apport positif dans le domaine socio-économique ne constitue pas en lui-même une contradiction ou un démenti au fait que la pratique missionnaire n'ait pas trouvé d'éléments significativement positifs dans la culture africaine, pour favoriser l'accueil, la compréhension et l'intégration du message évangélique dans la vie spirituelle quotidienne des Africains. Ce sont là des faits simplement d'ordre différent. On peut atteindre l'un sans atteindre l'autre, et le fait de ne pas atteindre l'un n'empêche pas d'atteindre l'autre.

Le document fondamental d'auto-évaluation et d'autocritique de la hiérarchie missionnaire est le bilan *L'Église à l'aube de l'indépendance*. Et au sujet de la rencontre du catholicisme avec les valeurs africaines, le bilan a une évaluation négative de sa propre performance et de celle de l'administration coloniale. En effet, il parle de «l'organisation coloniale [...] [qui] n'a guère tenu compte des valeurs propres, des éléments positifs des sociétés coutumières». Il constate le «manque de pénétration du catholicisme en Afrique», une «pénétration [qui] fut compromise», un «décalage entre la vie concrète et les exigences de la foi». Il constate et regrette que les «missionnaires imprégnés de la culture occidentale», «n'ont pas toujours pu ni su assez rapidement se dégager de cette culture» dans l'annonce du

message aux «Africains [qui] sont surtout réceptifs aux exemples, aux symboles...». Il affirme : «L'apôtre y voit la preuve que le catholicisme n'a pas suffisamment assumé les valeurs africaines. Dès lors la tâche est clairement définie : le christianisme doit pénétrer plus intimement les couches de la culture, ce conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple».

Au cœur de cette autocritique, il y a cette constatation négative, présentée sans adoucissement : «le manque de pénétration du catholicisme en Afrique». Cette déclaration, lourde de conséquence, est ensuite à peine tempérée par les affirmations suivantes : «L'enracinement de l'Église est donc encore précaire et doit gagner en profondeur»; «pénétration compromise»; «le catholicisme n'a pas suffisamment assumé les valeurs africaines». Le degré de variation entre la déclaration négative catégorique et les déclarations négatives nuancées apparaît minime. Fondamentalement, ces déclarations sont plus négatives que positives et la tâche qu'elles exigent apparaît importante et prioritaire. Si ces déclarations n'étaient pas fondamentalement négatives, elles n'auraient pas postulé avec fermeté un changement radical d'approche pastorale.

D'autre part, ces déclarations apparaissent être des témoignages historiques : les témoins immédiats attestent des événements réellement survenus. Et rien ne permet de douter de la crédibilité de l'épiscopat à ce sujet, lui qui n'avait aucun intérêt à présenter un bilan négatif au lieu d'un bilan positif, en ce qui concerne la rencontre de l'évangile et des cultures africaines. Dans l'annonce du message évangélique, quel que soit cependant le degré d'absence d'ajustement de la pratique missionnaire face aux cultures africaines, ces témoignages ne nient pas et n'entrent pas en contradiction avec cet autre fait positif que l'Église missionnaire ait mis en place les structures et les ressources humaines autochtones, en l'occurrence le clergé et les instituts, pour la relève et la promotion d'une Église du Zaïre. Il s'agit là de faits d'ordre différent et d'incidences différentes sur l'annonce du message

évangélique. La question qui se pose est la suivante : «La mise en place des structures ou des bases d'une Église à implanter ainsi que des ressources humaines autochtones pour la relève conduit-elle de soi à la rencontre de l'évangile avec la culture africaine?». Si la relève autochtone reprend les mêmes méthodes d'évangélisation, malgré les structures en place, il y a plus de chance de reproduire la même situation dénoncée par l'Église missionnaire : le manque de pénétration du catholicisme en Afrique.

Mais au-delà de ces faits historiques portant sur le degré du succès de l'oeuvre d'évangélisation face aux valeurs africaines, la réflexion théologique sur la mission, fondée sur la Révélation, ne peut oublier la dimension de la grâce et son action. C'est Dieu seul qui donne croissance et plante ce qu'il fait semer par ses envoyés, missionnaires ou gens du pays. De ce qui humainement a été considéré fragile comme un roseau qui plie, précaire et de survie compromise comme un nouveau-né avant terme, Dieu se sert pour manifester sa puissance et sa gloire, pour confondre l'assurance d'entreprise purement humaine. Ainsi, la réflexion théologique sur la mission fait entrevoir que les labeurs des missionnaires ne demeureront pas vains. Le Seigneur fera lever de cette Église missionnaire précaire une Église du Zaïre selon son coeur. Il en fera un arbre géant d'Afrique, profondément enraciné dans son sol, portant beaucoup de fruits et abritant de nombreux oiseaux du ciel.

Au-delà de cette autocritique sans complaisance, la réflexion théologique découvre une conscience aigüe du missionnaire, qui témoigne du zèle sincère à assumer le ministère de l'évangile avec une loyauté totale et sans compromission. Elle découvre une conscience évangélique, éprise de vérité et pleine d'humilité, une conscience prête à reconnaître ses limites et disposée à introduire les changements qui s'imposent.

Reconnaître le Seigneur comme le seul bâtisseur de son Église en Afrique ou ailleurs; être zélé, loyal à l'évangile, humble, en continuant à se dévouer à la mission d'évangélisation malgré ses maladresses propres, en répondant à la confiance que Dieu ne cesse de nous

renouveler; bref avoir une conscience éclairée par ce même Évangile qu'on annonce, tels sont l'exemple et le legs évangéliques de l'Église missionnaire à l'Église du Zaïre.

2. L'ENRACINEMENT DE L'ÉGLISE DU ZAÏRE

Cette deuxième section comprend deux parties. La première exposera le contexte historique de l'Église post-missionnaire, lieu d'émergence d'une Église implantée. La seconde analysera les assises de l'enracinement du catholicisme au Zaïre, à savoir son option de base et ses applications pratiques.

2.1. L'Église du Zaïre [1960]

L'année 1959 marque le début de la constitution de la hiérarchie ecclésiastique locale. En effet, le Congo Belge venait d'avoir ses deux premiers évêques autochtones, les auxiliaires Mgr Malula et Mgr Kimbondo. Ces deux événements constituent une ligne de démarcation entre la période de l'Église missionnaire et celle de l'Église post-missionnaire. Selon les dernières statistiques officielles relevées en 1985, l'Église du Zaïre compte 47 circonscriptions dont six sont des archidiocèses et quarante-et-un des diocèses⁷⁰. Les

⁷⁰ LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES : *Appel au redressement de la Nation*, Kinshasa, 1978, 30p; *Tous appelés à bâtir la Nation. Mémoire des évêques du Zaïre au président de la République sur la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales*, 1990; *Libres de toute peur, au service de la Nation. Message des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, 1990; *Libérer la démocratie. Déclaration des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, 1991; *Pour un nouveau projet de société zaïroise. Déclaration des évêques du Zaïre*, 1992; Mgr TSHIBANGU TSHISHIKU, «L'évolution des thèmes des assemblées de supérieurs et évêques des missions catholiques du Zaïre (1905 à 1979) », dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 331-342. Le magazine *Renaître* est un héritier spirituel d'*Afrique chrétienne*, supprimée en 1972 par le Parti-unique. La Conférence des évêques du Zaïre a confié à la province d'Afrique centrale de la Compagnie de Jésus la mission de le publier. Voir Lettre préface de Mgr Monsengwo dans «*Renaître* », 0 (1991); KABANGA, E., (Év.), *Sans regret, ni honte : lettre pastorale de l'archevêque E. Kabanga pour le*

différentes Églises locales formant ces provinces sont des lieux de naissance et d'insertion des instituts autochtones. Ces Églises sont gouvernées par 52 évêques répartis comme suit : 49 évêques autochtones et les trois autres étant missionnaires. Parmi eux, certains sont fondateurs d'instituts autochtones. Ces données montrent que l'Église missionnaire a assuré une certaine relève au niveau du clergé local pour continuer l'évangélisation au Zaïre⁷¹, mais en lui recommandant d'instaurer une pastorale qui tienne compte de la réceptivité propre de l'Africain : ses manières de penser, de s'exprimer et de vivre.

Pour mieux comprendre le sens de l'évolution, il faut se placer dans son contexte historique et théologique. Du point de vue historique, soulignons les événements précipités à l'occasion de l'indépendance du Congo Belge. Sur le plan théologique, les Ordinaires du Congo Belge dressèrent le bilan de la période missionnaire dans un document demeuré célèbre, *L'Église à l'aube de l'indépendance*, qui indiqua quelques orientations importantes pour le futur.

L'indépendance du Congo Belge, survenue en 1960, constitue un événement historique ayant entraîné des bouleversements sur tous les plans de la vie nationale, sans épargner l'Église. Celle-ci dut se définir face à la nouvelle situation ecclésiale, politique et socio-économique. Cette situation est décrite dans le document de l'Assemblée des évêques du Congo de 1961, mentionné ci-dessus.

Si l'Église missionnaire avait cause commune avec l'administration coloniale, par contre, pendant ses trente-cinq ans d'existence ecclésiale post-coloniale, la hiérarchie

Carême 1992, Lubumbashi 11 février 1992; MALULA, J.A., «Discours d'ouverture : Esquisse de l'itinéraire spirituel du Peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880 à 1980) », dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du deuxième colloque international, Kinshasa, (21-27 nov. 1983)*, Kinshasa, Centre d'études des religions africaines, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1983, 408p.

⁷¹ MALULA, «Discours», p. 13-14.

catholique autochtone a été confrontée à l'histoire très mouvementée d'un pays plongé dans une crise qui, jusqu'à ce jour, affecte tous les aspects de la vie nationale. C'est pourquoi, prenant leurs responsabilités, les évêques se sont prononcés pour la restauration d'une société plus humaine et digne de ce pays. Ils n'ont pas l'ambition d'organiser la vie politique du pays, mais ils veulent plutôt l'éclairer à partir de l'Évangile qui offre aux peuples un véritable dynamisme capable de les aider à sortir de leur crise. Il y a lieu de noter le fait que la prise de position des évêques et la crise déjà relevée ont eu un impact dans la vie et l'engagement des instituts autochtones.

Depuis 1961, la démarche pastorale de ces responsables poursuit un double objectif : définir la position de l'Église par rapport à la vie nationale et proposer à leurs fidèles la ligne de conduite à suivre. Certains documents de la Conférence plénière des évêques énumérés plus haut méritent ici notre attention.

[1] *L'Église au service de la nation zaïroise*, déclaration publiée en 1972, présente une position de l'Église face à l'attitude du régime politique remettant en cause, au nom de l'authenticité, certaines bases du catholicisme [prénom chrétien, statues et images sacrées, fêtes religieuses, etc.] et certains acquis sociaux du passé. L'année 1972 est décisive parce qu'elle est le point de départ d'une série de mesures politiques mettant la société en branle. Par la «politique du recours à l'authenticité», l'homme politique zaïrois a tenté de récupérer la conception traditionnelle relative à l'exercice de l'autorité, mais l'a vidée de son contenu réel et en a fait une caricature.

Le MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION est d'abord un parti-unique avant de devenir un parti-État imposé à tous les Zaïrois. La JEUNESSE DU MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION prend la place de tous les anciens mouvements de jeunesse : scoutisme, xaverie, patro, guides et autres. Ainsi, seule la JEUNESSE DU MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION peut organiser l'encadrement de la jeunesse à travers tout le pays et sera

imposée à tous les établissements scolaires, même dans les petits et grands séminaires. La catéchèse scolaire n'a plus de place et sera remplacée par le cours d'éducation civique et politique. Les élèves désirant suivre le cours de religion l'obtiendront en dehors des heures normales de classe. Sur le plan de la vie chrétienne en général, l'État supprime les fêtes religieuses et déclenche une véritable bataille iconoclaste à travers tout le pays. Sur ce dernier point, la logique de la politique d'authenticité a continué jusqu'à la destruction de monuments rappelant la colonisation et les cinq premières années de l'indépendance. Le régime voulait effacer toute mémoire du passé et réécrire l'histoire du pays à partir d'une seule date, le 24 novembre 1965, jour de l'avènement de Mobutu au pouvoir.

Les évêques ne pouvant tolérer un tel vandalisme avaient réagi. Cela leur a valu l'exil à Rome du cardinal Malula et la fermeture des Grands séminaires à travers tout le pays, à l'exception d'un seul. Un autre fait important ayant eu un impact sur la vie des instituts autochtones est sans doute le retrait du personnel ecclésiastique du secteur de l'enseignement. Or, beaucoup de congrégations religieuses oeuvraient dans l'enseignement et la formation de la jeunesse. Leur départ des écoles et la suppression du cours de religion posaient tout le problème de leur reconversion dans un autre type d'activités.

[2]. *L'appel au redressement de la nation*, document de l'Assemblée plénière de 1978, est une autopsie de la société zaïroise en dérive. On peut le considérer comme un message prophétique en rapport avec la crise du pays. En effet, après 1972, l'État a revu certaines de ses positions et est arrivé à signer des conventions avec les différentes confessions religieuses dans le domaine de l'enseignement et de la formation. Face à cette nouvelle offre et étant donné la situation pourrie que l'État voulait leur léguer, les évêques dénoncent le mal ancré dans la société. Certes, plusieurs instituts autochtones retrouvent leur champ d'action privilégié, mais quel va être leur apport moral et chrétien dans une société où on vit déjà dans l'inversion des valeurs morales?

[3]. Le *Memorandum* des évêques de 1990 constitue un réquisitoire vis-à-vis de la deuxième République, née le 24 novembre 1965. Mais il représente avant tout la contribution loyale de l'Église hiérarchique à la consultation nationale sur la situation générale du pays, entreprise par le chef de l'État en janvier de cette même année. Les évêques ont d'abord rappelé tous les efforts qu'ils ont fournis pour éviter la faillite du pays. Ensuite ils ont remis en cause le système politique qu'ils ont qualifié d'hybride. Pour les pasteurs de l'Église, ce système prône le libéralisme pour offrir la jouissance des avantages de la propriété privée à une minorité de privilégiés, mais il est totalitaire dans sa conception politico-idéologique afin de mieux assurer la conquête et le maintien du pouvoir. Dans le même document, les évêques dénoncent le subterfuge de la «politique du recours à l'authenticité» mettant sur pied un pouvoir monarchique tout en négligeant le modèle de la solidarité économique qu'inspire le chef traditionnel vis-à-vis de son peuple. La campagne du recours à l'authenticité et le MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION, parti-État, ont peu à peu conduit les Zaïrois à la perte de tout sens de responsabilité, d'engagement et d'effort pour la construction de leur pays en vue de son développement. Ils ont contribué à former une classe de citoyens ayant appris à piller leur propre pays. La loi du moindre effort s'est installée partout, même à l'école car, pour réussir les élèves ont appris à corrompre leurs enseignants. Ce comportement s'est généralisé au point où les établissements scolaires placés sous la juridiction des instituts religieux furent aussi touchés. Les évêques mettent bien ce point en évidence quand ils soulignent que «le MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION, institution suprême, est devenu la seule norme de référence»⁷².

Le *Memorandum* conclut : «L'environnement social et moral dans lequel nous vivons nous a tous contaminés [...] nous sommes tous responsables du mal que nous déplorons».

72 «Memorandum des évêques du Zaïre», dans *Jeune Afrique*, 1 (1990), p. 90.

Dès lors, il importe «qu'à vin nouveau (on ait des) outres neuves»⁷³ [Mc 2, 22] proposent ces mêmes évêques dans leur lettre rédigée lors du Carême de 1990. Confiants en Celui qui rend forts [Ph 4,13], ces pasteurs invitent leur peuple à opérer un changement de mentalités et de structures qui s'impose, mais surtout ils l'invitent à s'engager sur le chemin de la conversion, parce que le salut viendra du renouvellement intérieur des fils et des filles du Zaïre. «Car c'est du coeur et de l'esprit des hommes et des femmes que sortent les désirs et aspirations qui inspirent les systèmes politiques et économiques»⁷⁴.

En s'interpellant elle-même et en invitant le peuple zaïrois au changement de mentalités, l'Église n'a nullement l'intention de se substituer à l'État possédant des compétences et qui est habilité à définir les systèmes de gouvernement et à tracer la ligne de conduite pour le développement du pays.

2.2. Pour un catholicisme enraciné

Dans cette section, l'analyse porte sur les orientations théologiques de l'Église post-missionnaire. Il s'agit notamment de voir si cette Église a introduit des changements significatifs dans sa théologie et dans ses pratiques en vue de développer un catholicisme enraciné dans la vie autochtone. Cette analyse est divisée en trois parties : [1] l'option de base de l'Église du Zaïre, [2] les applications majeures de cette option de base, [3] le bilan théologique.

73 «Memorandum», p. 20.

74 «Memorandum», p. 22.

2.2.1. L'option de base de l'Église du Zaïre

L'Église du Zaïre a pris la relève de l'Église missionnaire et en a hérité du bilan qui souligne la précarité de l'action évangélisatrice jusqu'alors. Partant de ce constat, l'Église post-missionnaire essaie de redéfinir le concept d'évangélisation, jeter les bases d'une ecclésiologie et d'une recherche théologique. La déclaration finale de l'Assemblée de 1961, *L'Église à l'aube de l'indépendance*, produite par l'Église missionnaire, constitue le point de départ de ses premières réflexions. Elle a en outre le mérite de présenter la continuité entre l'Église du Zaïre et l'Église missionnaire, dans son aspect mystique comme corps du Christ et dans son aspect juridique comme Église particulière reliée à celle de Rome.

Le constat fait par l'Église missionnaire, à savoir le «manque de la pénétration du catholicisme en Afrique», a conduit les évêques à prendre, comme orientation fondamentale ou option de base, l'évangélisation en profondeur, soutenue par la mise sur pied d'une recherche systématique en théologie contextuelle. Car ces deux processus semblent être les conditions *sine qua non* de l'émergence d'une Église particulière et d'une théologie autochtone ainsi que de l'émergence des instituts autochtones.

L'évangélisation en profondeur représente un effort pour convertir l'individu et son milieu sans l'aliéner lui-même ni son milieu. Son objectif est d'annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus Christ en recourant aux ressources qui rejoignent le mieux l'Africain, à savoir ses modes propres de pensée et d'expression, afin qu'une fois accueilli, ce message, porteur de grâces, assume et féconde le génie culturel du peuple à évangéliser pour mieux connaître Dieu et proclamer ainsi les merveilles de son amour. En effet, le royaume de Dieu annoncé et accueilli est comme un peu de levure qui fait lever toute la pâte.

Quant à la contextualisation, qui est l'un des paramètres de l'inculturation dans sa phase de réalisation, elle est un effort de concrétisation de la réponse de chaque individu, de chaque milieu à l'Évangile :

Cette contextualisation est une démarche indispensable en vue de l'évangélisation des cultures. Elle permet à la Parole proclamée par l'Église de rejoindre la parole humaine des destinataires de cette Bonne Nouvelle. Il est difficile de voir comment l'Église pourrait s'engager dans l'évangélisation des cultures, sans qu'elle apprenne à écouter les cultures et sans qu'elle les accueille comme la véritable base de la communauté chrétienne. Cette contextualisation représente donc un véritable changement de perspective dans la façon d'envisager le rapport entre la foi et les cultures [...] ce mouvement représente la réponse à un besoin vital ressenti dans les communautés chrétiennes à travers le monde : le besoin et la responsabilité de rendre notre réponse à l'Évangile aussi concrète et vivante que possible. Cette contextualisation permet à la communauté chrétienne de devenir une communauté vraiment «théologique» en s'engageant dans une démarche communautaire de l'intelligence de la foi. Elle permet à la communauté de se libérer de ses attitudes paralysantes et d'envisager des pratiques nouvelles. Elle permet à chaque communauté chrétienne de découvrir comment elle est le résultat de l'interaction de trois facteurs : l'Évangile [Parole vivante d'un Dieu vivant], l'Église dynamique et missionnaire [qui doit proclamer cette Parole], et la culture des destinataires de la Parole [qui lui permet de prendre racine et de se développer]⁷⁵.

L'évangélisation en profondeur et la contextualisation ont inspiré à l'épiscopat du Zaïre et à celui de l'Afrique de choisir comme orientation et base théologique première le mystère de l'incarnation. La hiérarchie se propose de suivre l'exemple du Christ, le Fils incarné de Dieu et le Sauveur de l'humanité. Étant donné que la culture possède une valeur normative pour ses membres, elle devrait être le point de départ de toute action d'évangélisation en vue du développement d'une Église vraiment autochtone. L'Évangile intéresse tous les aspects de la culture du peuple concerné. Pour les responsables de l'Église du Congo des années 60, l'intégration des éléments culturels africains dans l'annonce de la Bonne Nouvelle était une obligation :

Ce devoir d'engagement oblige l'Église à rechercher les modes de pensée et d'expression propre au peuple congolais pour aboutir à une adaptation réelle de l'expression religieuse au génie africain : culte, liturgie, prédication et organisation, architecture et art religieux, vie monastique et manifestations sociales de la vie

75 PEELMAN, *L'inculturation*, p. 69-70.

religieuse doivent trouver leur formulation propre, pour que le christianisme s'intègre à la culture et offre au peuple congolais un visage familier et des traits dans lesquels il se retrouve⁷⁶.

Les intuitions et vœux de l'épiscopat exprimés en 1961 ont été confirmés par le Concile Vatican II comme les évêques l'ont rappelé lors de leur visite *ad limina* en 1988 : «L'épiscopat du Zaïre ne s'est pas départi de l'impulsion donnée en 1961 au travail de l'inculturation. D'autant que les évêques virent leurs intuitions et vœux confirmés par le Concile Vatican II : dans le domaine de la liturgie [SC, 36-40], de la culture [GS, 44; 58], de la théologie et de l'évangélisation en général [AG 22]»⁷⁷. La section qui suit examinera les applications de l'option de base de l'Église post-missionnaire.

2.2.2. Les applications de l'option de base de l'Église du Zaïre

Les documents préparés par les évêques pour leur visite *ad limina* constituent un bilan de la vie de leurs églises respectives. Pour le Zaïre, ceux de 1988 nous fournissent des renseignements importants concernant les applications de leur option de base. Cette question sera envisagée sous deux angles : [a] les applications relatives à l'évangélisation en profondeur et à la contextualisation, [b] les applications relatives à l'ecclésiologie⁷⁸.

⁷⁶ *L'Église à l'aube*, p. 14.

⁷⁷ *Les évêques en visite*, p. 8#1.2.

⁷⁸ On pourrait consulter : ALLARY, J., DELANOTE, D., VERHAERT, E., C.I.C.M., «Le prêtre-animateur dans une paroisse dirigée par un laïc «mokambi», dans *Telema (Lève-toi et marche)*, 12 (1977), p. 27-47; «Deux ouvrages-thèses sur les communautés chrétiennes de base : M. Azevedo pour le Brésil et B. Ugeux pour le Zaïre», dans *Telema*, 58 (1989), p. 31-42; DELANOTE, D., C.I.C.M., À la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa, Bruxelles, Licap s.c., 1983, 71p.; GARRIGOU-LAGRANGE, M., «Zaïre : visages d'une Église africaine», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, 51 (1987), p. 17-27; LAMBRECHTS, P., S.J., «Vers un nouveau rôle du prêtre», dans *Telema*, 36 (1983), p. 41-44; LUNEAU, R., O.P., «Interview : Pour le Cardinal Malula» : «L'Église a besoin de laïcs qui restent laïcs», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, (mai 1986), p. 33-34; DELANOTE, D., BOKA DI MPASI LONDI, «Ministères des bakambi à Kinshasa : dix ans après», dans *Telema*, 45 (1986), p. 65-70; *Ministères laïcs à Kinshasa*, Archidiocèse de Kinshasa, Commission des ministères laïcs.

2.3. L'évangélisation en profondeur et la contextualisation

L'objectif de l'évangélisation de l'Église missionnaire était la pénétration du catholicisme en Afrique centrale. Il s'appuyait sur les approches théologiques du salut des âmes des Noirs marqués par la malédiction divine, de l'implantation de l'Église conçue comme simple transplantation de l'Église de l'Europe en Afrique ainsi que sur l'approche théologique de l'adaptation tenue pour une mesure temporaire, en attendant la substitution des organisations et valeurs culturelles africaines. À la fin de son ère, l'Église missionnaire fit ce constat : le manque de pénétration du catholicisme en Afrique centrale. Ainsi, les approches de la théologie missionnaire suivie n'avaient pas atteint l'objectif. L'échec de cette théologie amena l'épiscopat à l'abandonner, à choisir et à recommander une autre approche de théologie missionnaire, opposée à la première qui cherchait à évacuer la culture africaine. Cette nouvelle approche devait plutôt «pénétrer plus intimement les couches de la culture, ce conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple ». C'est cette approche théologique de l'activité missionnaire qui est désignée par l'évangélisation en profondeur et la contextualisation. La réalité de la contextualisation existait avant l'apparition de sa dénomination, comme d'ailleurs l'inculturation, cette exigence qui, selon Jean-Paul II, a marqué tout le parcours de l'Église au long de l'histoire⁷⁹.

L'inculturation de l'évangile apparaît comme une nécessité primordiale pour enraciner l'Église catholique en Afrique : «Nous n'aurons pas réellement christianisé la vie africaine, [...] aussi longtemps que nous n'aurons pas intégré ses valeurs culturelles dans un culte

Introduction par Mgr T. Tshibangu Tshishiku, évêque Auxiliaire de Kinshasa, Kinshasa, 1985, 51p.

⁷⁹ «Redemptoris Missio», dans *La Documentation catholique*, 2022 (1991), p. 172.

adapté où les fidèles africains pourront exprimer leurs richesses spirituelles et sentiront vibrer leur âme religieuse»⁸⁰.

Aux assises du synode de 1977, les évêques ont encore exprimé en ces termes l'inculturation comme étant l'option première pour enraciner l'Église particulière du Zaïre dans le contexte de ce pays :

Le Zaïre ne sera pas chrétien tant qu'il n'aura pas assimilé le christianisme. Autrement dit : tant qu'il ne pourra pas penser et exprimer en langage africain son expérience du Christ [doctrine et vie]. Il va sans dire que ce travail ne pourra être fait que par les Zaïrois. Cette africanisation du christianisme se conçoit à tous les niveaux : expression théologique du message, africanisation des structures de gouvernement et d'exercice d'autorité, genres littéraires africains dans la prédication et l'éloquence sacrée, expression et symbolique africaines dans la liturgie, africanisation de la discipline ecclésiastique, recherche des valeurs africaines [par ex. solidarité, partage, vie commune, hospitalité, etc.] dans les modes de vie de l'Église du Zaïre, et dans les manifestations collectives de la foi. L'épiscopat est invité à faire preuve d'esprit inventif et créatif⁸¹.

De cette déclaration de l'épiscopat, on a pu dégager quatre axes de réflexion⁸² : la vision qu'ont les évêques de l'inculturation du Message; les fondements théologiques de l'incarnation du Message; le fondement pastoral de l'africanisation du Message; le travail d'incarnation déjà réalisé par les évêques. Mais auparavant, il convient d'abord de présenter succinctement le point de vue du Siège apostolique sur la question de l'inculturation.

2.3.1. L'inculturation selon les papes Paul VI et Jean-Paul II

Les enseignements des papes Benoît XV, Pie XI et Pie XII et les directives de la Congrégation de la Propagation de la Foi concernant l'évangélisation s'adressaient aux

80 *Actes de la VIe Assemblée plénière, 1961, p. 362 cité dans Les évêques du Zaïre en visite, p. 6.*

81 MONSENGWO PASINYA, (Arch.), *L'inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1979,, p. 7-8.

82 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 8.

missionnaires et leur recommandaient l'adaptation, dans le sens du respect des coutumes qui ne sont pas contre la foi et les mœurs. Depuis que la hiérarchie autochtone fut constituée en Afrique, la voix des papes s'adresse à elle directement et leur recommande avec insistance l'inculturation du catholicisme.

Paul VI réhabilite les valeurs culturelles africaines qu'il désigne par cette expression «le génie de votre peuple» et il désigne le processus d'inculturation par le terme «incubation». Il voyait dans l'inculturation du christianisme en milieux africains une voix désirée dans l'Église universelle :

Il faudra une incubation du mystère chrétien dans le génie de votre peuple, pour qu'ensuite sa voix originale, plus limpide et plus franche, s'élève, harmonieuse, dans le chœur des autres voix de l'Église universelle⁸³.

Quant au rapport entre l'Évangile et la culture, voici que ce même pape enseigne dans son exhortation *Evangelii nuntiandi* : «La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque»⁸⁴.

Ces appels du pape furent entendus et reçurent des réponses favorables des divers évêchés et théologiens africains.

Le pape Jean-Paul II a continué dans la même ligne et encourage les jeunes Églises à s'inculturer. Dans sa récente encyclique missionnaire, *Redemptoris Missio*, il voit dans l'inculturation des Églises locales, un enrichissement de l'Église universelle qui en arrive ainsi à mieux connaître et exprimer Jésus-Christ :

Grâce à cette action dans les Églises locales, l'Église universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne, tels que l'évangélisation, le culte, la théologie, les oeuvres caritatives;

⁸³ «Discours aux participants au Symposium des évêques de l'Afrique », Kampala, 31 juillet 1969, n. 2, AAS 61 (1969), p. 577.

⁸⁴ *Evangelii nuntiandi*, (8 décembre 1975), n. 53 : AAS 68 (1976), p. 19.

elle connaît et exprime mieux le mystère du Christ, et elle est incitée à se renouveler constamment⁸⁵.

Pour ce qui regarde l'Afrique noire, aux yeux de Paul VI, l'inculturation de la vie chrétienne en Afrique comme un christianisme africain est non seulement légitime, mais bien plus un devoir :

Une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines des activités pastorales, rituelles, didactiques et spirituelles n'est pas seulement possible, elle est même favorisée par l'Église. De cela le renouveau liturgique est un exemple vivant. Et dans ce sens vous pouvez, et vous devez avoir un Christianisme africain⁸⁶.

Jusqu'au Synode Romain de 1974, les documents du Magistère parle d'adaptation, d'indigénisation pour désigner ce que l'on entend aujourd'hui par acculturation, inculturation.

Pour le pape Jean-Paul II, l'inculturation est une exigence qui a toujours prévalu dans l'histoire de l'Église et elle est particulièrement urgente aujourd'hui. Elle a toujours été perçue comme une dimension de l'activité missionnaire :

En exerçant son activité missionnaire parmi les peuples, l'Église entre en contact avec différentes cultures et se trouve engagée dans le processus d'inculturation. C'est une exigence qui a marqué tout son parcours au long de l'histoire et qui se fait aujourd'hui particulièrement sensible et urgente⁸⁷.

Le pape propose ensuite une définition, empruntée à un de ses groupes de travail, de ce que le magistère entend par inculturation. En tout cas, négativement, elle n'est pas une simple adaptation extérieure :

Le processus d'insertion de l'Église dans les cultures des peuples demande beaucoup de temps : il ne s'agit pas d'une simple adaptation extérieure, car l'inculturation «signifie une intime transformation des authentiques valeurs

85 «*Redemptoris Missi* », p. 172.

86 PAUL VI à Kampala, le 31 juillet 1969.

87 «*Redemptoris Missio*», p. 172.

culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines »⁸⁸.

Le pape indique les fins ultimes de l'inculturation :

Par l'inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté ; elle leur transmet ses valeurs, en assumant ce qu'il y a de bon dans ces cultures et en les renouvelant de l'intérieur.

C'est donc un processus profond et global qui engage le message chrétien de même que la réflexion et la pratique de l'Église. Mais c'est aussi un processus difficile, car il ne doit en aucune manière compromettre la spécificité et l'intégrité de la foi chrétienne⁸⁹.

Enfin, *Redemptoris Missio* affirme que l'inculturation ainsi comprise et ainsi menée a un effet bénéfique sur l'Église, qu'elle rend plus compréhensible comme signe et plus adaptée comme instrument : « Pour sa part, l'Église, par l'inculturation, devient un signe plus compréhensible de ce qu'elle est et un instrument plus adapté à sa mission »⁹⁰.

Ainsi, à la lumière des enseignements des papes, il n'est plus possible aujourd'hui d'esquisser une théologie missionnaire, de préciser les buts ultimes de l'évangélisation en lien constant avec le Siège apostolique, de tenir simultanément plusieurs conceptions de la mission, si on écarte ou minimise l'inculturation qui en est une exigence et dès lors l'une des dimensions importantes. Cette dimension théologique de l'inculturation que *Redemptoris Missio* souligne s'inscrit, elle aussi, dans la foulée des réflexions sur les fins ultimes de la mission qui ne sont pas considérées comme closes aujourd'hui.

88 « *Redemptoris Missio* », p. 172.

89 « *Redemptoris Missio* », p. 172.

90 « *Redemptoris Missio* », p. 172.

2.3.2. L'inculturation du Message selon les évêques

Déjà pour l'épiscopat missionnaire en 1961, le recours à la culture était apparu comme une nécessité pour l'évangélisation : «[...] pour présenter le message évangélique, on recourt nécessairement à des formes d'une culture déterminée»⁹¹. Il s'en suivit que l'inculturation était dès lors un «devoir d'engagement». Pour l'épiscopat du Zaïre, l'inculturation du catholicisme n'est rien d'autre que l'enracinement du catholicisme dans la vie africaine. Aussi, «l'inculturation du Message n'a donc rien d'une lutte culturelle. Il n'est pas non plus question d'une revendication syndicale d'identité ou de droits méconnus»⁹². L'africanisation du Message ne doit pas être interprétée comme un mouvement de libération culturelle, mais une démarche théologique et évangélique⁹³. L'enracinement du Message ne signifie pas non plus le retour nostalgique et sans discernement aux coutumes ancestrales, opéré à des fins archéologiques ou à l'instar d'une autopsie. On peut pratiquer l'exhumation et l'autopsie pour déceler les significations premières des gestes, des paroles et des valeurs; significations, qui, elles, survivent à l'ancestralité et sont de ce fait transposables à d'autres époques⁹⁴. L'incarnation du Message exclut toute rupture des liens d'unité et de communion avec l'Église de Rome. Elle prône la diversité dans l'unité, comme au jour de la première Pentecôte. L'inculturation est une problématique, une exigence de fond⁹⁵.

Cette mise au point faite, Monsengwo définit l'inculturation comme une assomption de la Tradition chrétienne, une formulation nouvelle du Message dans son expression :

91 *L'Église à l'aube*, p. 11.

92 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 9.

93 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 9-10.

94 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 10 suite; PENOUKOU, Éfoué-Julien, *L'Église d'Afrique, Prepos et propositions*, Paris, Karthala, 1985, 162p., p. 44-46.

95 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 10.

L'inculturation du Message signifie une assomption de la Tradition chrétienne, mais dans son mouvement dynamique. Car, tradition [tradere] veut dire réception ou accueil, mais pour transmettre, c'est-à-dire pour maintenir vivant le milieu opérationnel de la Parole de Dieu. La Tradition transmet la vie, avec toutes ses implications. Ce que l'Africain veut dans son effort d'inculturation, c'est d'amener sa part propre à l'héritage commun de la chrétienté. Mais aussitôt que cette part sera agréée par l'Église, elle cesse d'être africaine pour devenir héritage commun, propriété de l'Église universelle. L'inculturation est une formulation nouvelle, une ré-expression du Message, non pas au sens de l'adaptation - dont on verrait d'ailleurs mal l'objet - mais au sens d'une synthèse nouvelle [AG 15, 22]. L'inculturation est une génération nouvelle du Message, non pas dans son principe qui est le Christ, mais dans sa manifestation expressive⁹⁶.

L'Église a donné son aval au processus de l'inculturation, mais elle se réserve, en raison de son ministère de gardienne du dépôt de la foi et de l'unité fondamentale du nouveau peuple de Dieu, le droit de veiller sur le rythme de ce processus et la responsabilité de l'évaluer en fonction de deux critères : «La compatibilité avec l'Évangile et la communion avec l'Église universelle»⁹⁷.

2.3.3. Les fondements théologiques de l'inculturation

Un théologien zaïrois a dégagé sept fondements théologiques qui soutiennent l'approche pastorale de l'inculturation⁹⁸ :

- 1] Une exigence de l'incarnation du Verbe [Jn 1,14].
- 2] Une exigence de la catholicité et de l'unité de l'Église.
- 3] Une exigence de la transcendance du Message.
- 4] Une exigence de la Révélation dans l'histoire.
- 5] Une exigence épistémologique du Message.
- 6] Une exigence du caractère eschatologique du Message.
- 7] Une exigence de la Mission.

⁹⁶ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 10-11.

⁹⁷ «*Redemptoris Missio*», p. 173.

⁹⁸ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 13-18.

Mais les évêques d'Afrique ont recouru au fondement théologique de l'inculturation, celui qui fait appel au mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu. En cela, ils semblent avoir été encouragés par le concile Vatican II qui affirme la nécessité d'une incarnation du Message qui aille jusqu'à un nouvel examen :

Il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel [...] une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère, seront soumis à un nouvel examen [AG 22].

D'autre part, bien avant l'Église missionnaire du Congo Belge, les directives des papes Benoît XV, Pie XI, Pie XII, ont milité pour la formation d'un clergé d'élite, issu de la population locale dans les pays de missions. Jean XXIII a exigé des évêques missionnaires de confier aux prêtres autochtones la formation des séminaristes.

Les textes du Magistère dégagent une constante : le christianisme doit s'inculturer et s'indigéniser, aussi bien en matière de doctrine qu'en ce qui concerne le personnel ou agents de l'évangélisation. D'autre part, comme déjà le Magistère et l'épiscopat missionnaire le déclaraient, le premier atout de l'inculturation comme exigence de la Mission est la ressource humaine : les natifs du milieu et demeurés sur le lieu. Ce sont eux les premiers responsables de l'inculturation du message évangélique : «En fait, en Afrique comme partout dans le monde, l'adaptation du catholicisme, son insertion dans la société et les âmes ne pourront être vraiment réalisées que par des prêtres et les laïcs du pays »⁹⁹.

2.3.4. Le fondement pastoral de l'inculturation

Le fondement pastoral de l'inculturation est lié aux exigences même des fondements théologiques de l'inculturation : la différence des milieux entre l'Europe et l'Afrique ou

⁹⁹ *L'Église à l'aube*, p. 12.

l'Asie implique que le Message ne peut être présenté de la même façon partout. En effet, la présentation du Message en Europe est fondée sur l'aristotélisme, le platonisme et l'existentialisme contemporain tandis qu'en Afrique, il doit partir de la vision africaine du cosmos et des relations interpersonnelles. Cette vision africaine repose essentiellement sur un système de deux causalités efficientes : une phénoménale et l'autre métémpirique¹⁰⁰.

Pour concrétiser ce vœu, les évêques ont créé la Commission épiscopale de l'évangélisation en 1961. Ils ont doté la Faculté de théologie catholique de l'Université Lovanium d'un Centre d'Études des Religions Africaines [CERA] et d'autres centres similaires organisés à travers le pays. Le CERA étudie les religions africaines traditionnelles ou l'univers religieux africain pour en dégager les caractéristiques générales qui concernent la conception de Dieu, des relations de Dieu avec les humains, les manifestations cultuelles, les références de son éthique, la conception de la rétribution du bien et du mal, de la vie après la mort... Ces recherches-actions devaient identifier ainsi les limites de cet univers religieux, ses attentes et ses apports éventuels pour l'annonce, l'accueil et l'intégration du message évangélique dans la vie religieuse des catholiques Africains. Le CERA a déjà compté au sein de son équipe des chercheurs venus d'autres pays d'Afrique. Parmi les travaux qui se rapportent aux religions africaines, nous pouvons retenir les travaux de Faïk-Nzushi, Kabasile-Lumbala, Laleye, Mveng, Thomas et Luneau¹⁰¹.

100 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 19.

101 FAÏK-NZUJI, Clémentine M., *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1993, 115p.; KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127p.; LALEYE, Isiaka-Prosper, «Dialectique de l' «Homo religiosus» africain avec le sacré. Points d'ancrage pour une théologie de la vie monastique », dans THOMAS, L.-V. ET LUNEAU, R., O.P., *Les sages dépossédés; univers magique d'Afrique Noire*, Paris, Laffont, 1977, 306p; PÉNOUKOU, *Églises d'Afrique*.

La Commission pour l'évangélisation a été chargée de mener plusieurs tentatives d'adaptation de certains rites. Parmi ces essais, le rite zaïrois de la célébration eucharistique constitue une étape importante dans le processus d'évangélisation en profondeur et de contextualisation. Un missionnaire exprime ainsi son point de vue sur ce rite au sujet duquel le dialogue entre le Saint-Siège et l'Église du Zaïre a duré pendant 17 ans :

La liturgie zaïroise est un autre signe. Bien qu'elle soit encore trop exclusivement limitée à la célébration eucharistique, elle laisse s'épanouir tout ce qu'il y a dans le cœur du Zaïrois : foi et confiance en Dieu, force priante et simplicité humaine. Les paroles et les gestes, la beauté des attitudes et les objets utilisés, tout contribue à prouver que la foi chrétienne peut être authentiquement zaïroise¹⁰².

La caractéristique de ce rite est la volonté de manifester la foi et la confiance intérieures par les gestes, les attitudes du corps et par des objets. Une célébration inculturée redonne au corps sa place dans l'expression de la foi. Avec Kabasele, on peut espérer ainsi que «L'Afrique chrétienne pourrait faire découvrir à l'Occident la place du corps dans la prière»¹⁰³. Les éléments culturels qui consistent en des comportements, gestes, attitudes et signes sont des symboles et ils portent un message destiné à la communauté dans laquelle ils sont vivants. Quiconque ne partage pas les valeurs culturelles de cette communauté peut trouver ces éléments beaux ou laids et peut même rester indifférent à leur endroit, mais il ne pourra pas accéder à leur signification symbolique et profonde. Ainsi un incroyant ou un non-initié à la foi pourra trouver beaux le chant grégorien et le rite latin, mais il n'accédera pas à l'expression de sa foi à travers ce chant et ce rite. Cependant ces derniers pourront l'inciter à s'interroger davantage sur la foi. Par contre le croyant de rite latin y trouvera éventuellement de la beauté mais pas toujours l'expression de sa foi. Ainsi la finalité d'une célébration inculturée est l'expression de la foi, selon le «génie» de la communauté de rite

¹⁰² DELANOTE, *À la recherche*, p. 18.

¹⁰³ KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique*, p. 84

latin, grec, éthiopien ou romain zaïrois. Tant mieux, si le rite atteint en plus un certain niveau esthétique.

Certes, cette liturgie est un acquis important, mais à son sujet, le dialogue devrait se poursuivre avec la Congrégation romaine *ad hoc*. Car ce rite ne représente encore qu'une adaptation du missel romain pour les diocèses du Zaïre. Il convient de rappeler que les efforts d'inculturation ne se limitent pas à l'insertion des quelques éléments culturels. L'inculturation est un processus, c'est-à-dire procède élément après élément, série d'éléments après série d'éléments. Car il est impossible d'appréhender tous les éléments culturels à la fois. Bien plus, certains éléments doivent être assurés avant d'autres. Ainsi en est-il du rite zaïrois. En effet, une question fondamentale demeure non résolue : celle de l'Eucharistie célébrée avec les symboles de la culture africaine! En d'autres termes, il reste la traduction en acte de la problématique défendue dans la thèse de Jaouen intitulée *L'Eucharistie du mil*¹⁰⁴.

La hiérarchie ecclésiale s'efforce d'élargir sa vision de la contextualisation. Ainsi elle a fondé un Institut de Développement au sein des Facultés catholiques de Kinshasa. Elle préconise le fonctionnement d'un Institut interdisciplinaire chargé d'étudier les problèmes posés par la science à l'homme contemporain, en Afrique et dans le monde. Cette hiérarchie a également créé un «Centre d'Archives ecclésiastiques et de traditions africaines» pour mieux connaître l'histoire de l'évangélisation du pays, mieux conserver et valoriser la culture locale. L'érection d'une *Sedes Sapientiae*, destinée à fournir aux Facultés catholiques les moyens financiers nécessaires à leur mission dans l'Église, est dans la phase d'étude.

La promotion d'un laïc adulte et responsable amorcée depuis 1964 continue de préoccuper les pasteurs de l'Église. À cet effet en 1970 la commission pour l'apostolat des

¹⁰⁴ JAOUEN, René, O.M.I., *L'Eucharistie du mil. Langage d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Éditions Karthala, 1995, p. 283.

adultes, créée en 1967, devint la commission pour l'apostolat des laïcs. À ce propos les autorités ont organisé plusieurs structures : le Conseil National des Laïcs Catholiques du Zaïre [CNLCZ]; le Centre de Pastorale des Universitaires et des Intellectuels; l'Aumônerie pour les Forces Armées Zaïroises [FAZ] et Ordinariat aux Armées¹⁰⁵.

Suite à la suppression par le régime politique des mouvements de jeunesse, en 1972, les évêques ont créé un secrétariat pour la jeunesse¹⁰⁶. Les chorales sont des lieux où la pastorale des jeunes est organisée. Le mouvement *Bilenge Ya Mwind* [jeunes de lumière] est un bel exemple de la contextualisation. Né dans une paroisse de Kinshasa, à partir des problèmes concrets de la jeunesse chrétienne en l'absence de tout mouvement chrétien, le mouvement *Bilenge Ya Mwind* est un exemple qui illustre qu'une communauté chrétienne doit pouvoir faire face aux exigences de l'époque et du milieu pour vivre sa foi. Dans ce mouvement, les jeunes ont cheminé pendant trois ans en vivant les trois étapes de leur spiritualité. L'étape de lucidité consiste dans la recherche et le discernement des vraies valeurs. Celles-ci aident les jeunes à saisir que le Christ est l'Ultime, mieux encore la Personne capable de combler leurs aspirations les plus profondes. L'option fondamentale, qui constitue la deuxième étape appelle les jeunes à choisir : ou bien ils décident de suivre définitivement le Christ avec toutes les conséquences relatives à un tel choix, ou bien ils reprennent leur vie antérieure. La troisième étape est celle du rayonnement : se laisser saisir par le Christ. Cela implique une mission : les «Jeunes de lumière» sont appelés à répandre la lumière du Christ pour que le royaume d'amour, de justice et de paix advienne¹⁰⁷.

Le mouvement des *Bilenge Ya Mwind* constitue l'un des lieux de recrutement des vocations pour la vie religieuse. Les effectifs des instituts autochtones de moins de 40 ans

105 *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 16-17.

106 *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 14-17.

107 *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 15.

sont passés par les chorales et les *Bilenge Ya Mwindi*. On peut toutefois se demander s'il y a une véritable continuité entre la spiritualité d'inculturation amorcée chez les *Bilenge Ya Mwindi* et les programmes de formation dans des noviciats des instituts autochtones.

L'évangélisation en profondeur milite également pour le développement intégral du pays et pour la libération totale de l'être zaïrois. Ainsi l'épiscopat dénonce non seulement l'idéologie de la classe dirigeante du pays mais aussi celle des grandes puissances qui utilisent la classe dirigeante pour exploiter le pays, maintenant ainsi l'oppression du peuple. C'est pourquoi depuis quelques années, il a créé une Commission de Justice et Paix au sein de son secrétariat.

2.3.5. L'ecclésiologie

L'évangélisation en profondeur qui implique l'exigence de l'africanisation de l'Église engendre deux autres orientations portant plus directement sur la vie et le gouvernement de l'Église : l'érection de petites communautés chrétiennes et l'institutionnalisation généralisée de ministères non ordonnés.

2.3.5.1. L'érection de petites communautés de base

Sur le plan strictement ecclésiologique, l'évangélisation en profondeur qui tient compte du contexte culturel a permis à l'Église du Zaïre de redéfinir son ecclésiologie, d'accorder la priorité au concept d'Église comme communauté des croyants et de mettre sur pied l'animation des communautés ecclésiales de base [CEV]. Celles-ci constituent le lieu où la contextualisation est la plus articulée et représentent un espace qui englobe tous les domaines de la vie, le lieu où la pastorale relative à la promotion du laïcat s'exprime davantage. Dans le contexte spécifiquement bantou, ces communautés sont aussi le lieu idéal pour l'émergence

d'une Église et d'une théologie autochtones. Il convient de noter qu'au départ la création des communautés ecclésiales vivantes ne visait pas un tel objectif, mais établissait un cadre idéal pour l'engagement des laïcs dans la vie de l'Église à partir des paroisses considérées comme les unités de base de l'action pastorale. L'Église se proposait donc de former un laïcat adulte et responsable, capable de jouer son rôle dans l'Église et dans la société.

Celles-ci ont pour fondement biblique les Ac 2, 42-45. Les traits caractéristiques repris dans ce passage de la Bible confirment certaines valeurs de la société africaine notamment la solidarité et le partage, la fraternité et le respect de l'autre. Le peuple de Dieu au Zaïre a vécu, expérimenté et consolidé ces valeurs traditionnelles et chrétiennes lors de la campagne antireligieuse menée par le Mouvement de l'authenticité. Il s'est retrouvé dans des conditions quelque peu similaires à celles des premières communautés chrétiennes. La prière, la fraction du pain et la solidarité entre frères ont ramené les évêques, les prêtres et les chrétiens du Zaïre à leur devoir d'être avant tout chrétiens. La notion Église-Peuple de Dieu a retrouvé tout son sens. Elle s'est redéfinie comme famille et communion de ceux qui croient au Ressuscité.

Cette Église-famille vit et témoigne notamment de deux grandes réalités : d'une part, elle symbolise la communion fraternelle des fidèles en Jésus le Ressuscité; d'autre part, elle représente une Église-Peuple de Dieu, lieu de salut et de libération intégrale. Les évêques ont donc stimulé et encouragé les CEV, parce qu'elles couvrent à la fois certaines réalités africaines et bibliques. Ils ont fait des CEV une option ecclésiologique et théologique fondamentale :

La vision de l'Église comme Peuple de Dieu et communion amènera la Conférence épiscopale du Zaïre à mettre au point l'option des Communautés ecclésiales vivantes [CEV]. Alors qu'en 1961, celles-ci s'arrêtaient au niveau des paroisses [...], dans la suite la réflexion insistera sur les petites communautés à taille humaine. On ferait de ces communautés le lieu de la vie ecclésiale dans la

diversité des ministères, la communion et l'unité de la foi, la solidarité et le partage des biens¹⁰⁸.

La vie des CEV tente de se montrer fidèle à l'Évangile et à l'Afrique. En effet, d'un point de vue théologique, elles déploient et incarnent la théologie de la diversité de charismes de Saint-Paul [Co 12 à 14]. Les pasteurs de l'Église du Zaïre ayant compris l'enjeu, n'hésitent pas à mandater les laïcs pour exercer divers ministères au sein des CEV¹⁰⁹. Celles-ci veulent aussi redécouvrir l'Afrique. Sur ce point, le Cardinal Malula, le défricheur des voies nouvelles, fut le premier prélat qui chercha à inventer un espace dans l'Église pour intégrer l'africanité. Elles apportent une contribution à la transformation de la paroisse. Celle-ci n'est plus considérée comme étant la seule entité dirigeant et contrôlant tout. Désormais, d'unité de base de l'action pastorale qu'elle était, la paroisse devient un centre d'animation et de coordination de divers ministères. Les CEV visent l'option pastorale des laïcs. C'est à l'intérieur de ces nouvelles structures que les chrétiens laïcs, célibataires et mariés, assument des responsabilités de direction. De ce fait, ils ne sont plus de simples consommateurs de l'action pastorale, mais ils deviennent des agents d'évangélisation de leur propre milieu de vie :

Actuellement, l'option pour les CEV comporte la promotion communautaire de tous les secteurs de la vie, la conversion des chrétiens en profondeur et leur prise en charge par eux-mêmes dans leur existence quotidienne. Enfin, les CEV doivent s'ouvrir aux problèmes de leurs membres et de leur société, inclure l'action libératrice à leur programme; et devenir le lieu d'émergence d'un christianisme africain¹¹⁰.

108 *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 15.

109 La promulgation du «*Motu Proprio Ministeria Quadam de Paul VI 1972 accentuera cette tendance : des ministères non-ordonnés et des services qui seront officiellement érigés pour la vie des CEV, dans toute l'Église particulière du Zaïre [...] Les CEV deviennent petit à petit le lieu ordinaire de la vie quotidienne des chrétiens et la paroisse se présente comme la communion des CEV*», *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 16.

110 *La vie consacrée*, p. 67-68.

Ces CEV sont également des espaces pour conscientiser le peuple au problème du développement. En outre, elles sont devenues de véritables lieux nouveaux où s'exercent l'antique solidarité africaine, l'accueil et le partage. L'appartenance à une communauté efficace y est mise en vigueur. Les membres se connaissent et y vivent des relations interpersonnelles. Fondées désormais sur le Christ, toutes ces valeurs sont vécues en dépassant le simple niveau de la famille, du clan, du village pour rejoindre toute personne et porter secours à qui se trouve dans le besoin. Un autre aspect culturel mis en valeur par les CEV est l'«appropriation»de l'image de l'Église-famille, la famille telle qu'elle est conçue et vécue en Afrique noire comme une donnée primordiale et vitale.

La hiérarchie est donc convaincue que le pluralisme des personnes et des cultures au sein de l'Église universelle n'est pas en opposition, mais c'est un enrichissement dans l'amour et la meilleure affirmation de la catholicité de l'Église. Un tel pluralisme est la manifestation de la richesse de dons et de ressources de l'Esprit vivant de Dieu.

Pour les instituts autochtones, les CEV représentent un lieu propice pour le surgissement des initiateurs et des initiatrices ainsi que des réformateurs et des réformatrices.

2.3.5.2. L'INSTITUTIONNALISATION DE MINISTÈRES NON ORDONNÉS

Les ministères non-ordonnés ont pour but la prise en charge spirituelle des membres de l'Église, selon le modèle efficace de ce qui se passe dans les communautés traditionnelles. Monsengwo en mentionne quatre : le ministère de la présidence ou pastorat [*Bakambi, Balami* etc.], le ministère de la catéchèse [d'ailleurs aussi ancien que l'Église du Zaïre, mais qui incorporait la présidence de la communauté]; le ministère de la famille [pour la promotion

du couple et de la famille], le ministère des bénédictions¹¹¹. Tous ces ministères sont essentiels pour le développement de Communautés ecclésiales vivantes. Cependant, un bref commentaire sera émis pour le premier ministère, sans nier l'importance des autres. Ce premier ministère des laïcs, conçu par le Cardinal Malula, archevêque de Kinshasa, est un trait particulier et un aspect de la contextualisation de la vie de l'Église du Zaïre. Le *Mokambi* est un laïc nommé par l'évêque à la tête d'une paroisse : «Bien qu'il ne soit pas prêtre curé, il est pourtant, comme ce dernier, le responsable de la paroisse»¹¹². Le ministère des *Bakambi* trouve ses bases culturelles dans l'organisation traditionnelle des villages où les chefs étaient entourés des anciens ou des notables. Assistés de leur conseil pastoral, ces *Bakambi* ont l'entière responsabilité d'organiser la vie chrétienne des villages ou des quartiers. Suivant la procédure de la palabre, il leur incombe la charge de régler les problèmes d'ordre financier, politique et social de leurs CEV.

On comprend aisément que l'image de l'Église-famille puisse gagner dans toutes les Églises locales du Zaïre. Et de ce fait, la maison du *Mokambi* représente le prototype de cette Église-famille :

[...] dans le *tandem mokambi*-prêtre, c'est le premier qui tient le guidon. Rien de commun avec la conduite en solo du curé classique [...]. Avec la multiplication des communautés de base suivie de près par l'invention du *mokambi*, l'Église zaïroise a fait sa mue en se glissant dans la peau de l'institution africaine qui reste la plus solide et la plus populaire : la famille. Image et symbole de cette Église-famille : la maison du *mokambi*, dans la parcelle paroissiale. Les gens savent, dit papa Ekongo, que derrière cette porte, ils sont chez le *mokambi*. Ils entrent à toute heure : maman Véronique, donne-moi de l'eau. Là où le curé est un prêtre, il faut une petite distance, on ne le dérange pas pendant sa sieste. Avec un *mokambi*, les chrétiens se sentent égaux. D'autant plus égaux, qu'une famille de ministres laïcs a exactement la même vie précaire que la grande masse des Zaïrois¹¹³.

111 MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 24.

112 DELANOTE, *À la recherche*, p. 23.

113 LAGRANGE, «Zaïre», p. 18.

Il faut mentionner le ministère exercé par un assistant paroissial et un animateur pastoral. Le premier représente une sorte de vicaire laïc. Ce ministère, confié depuis 1978 à un homme marié, père de famille et professionnel, fonctionnait à Kinshasa depuis 1960. Il était assumé par des religieuses mandatées par l'évêque. Quant à l'animateur pastoral, l'évêque le nomme pour exercer une tâche pastorale spécifique dans un secteur ou un territoire déterminé. Commencés en 1975 dans l'Église de Kinshasa, actuellement ces trois ministères laïcs s'exercent un peu partout dans l'Église particulière du Zaïre, selon les besoins des fidèles et le nombre des prêtres disponibles. Ainsi l'archidiocèse de Kinshasa qui dispose maintenant d'un plus grand nombre des prêtres recourt moins au ministère des Bakambi. Cependant l'institution est encore là.

2.3.5.3. L'indigénisation du personnel

L'inculturation de l'Église d'Afrique postule l'africanisation du personnel. Elle comprend la formation des agents de l'évangélisation dans les séminaires et les scolasticats, ainsi que celle des religieux et religieuses dans les noviciats. Comme déjà l'avait recommandé le pape Jean XXIII, le souhait des évêques est de confier cette formation à des autochtones. Quant à la formation des prêtres, les évêques ont créé un Conseil académique des grands séminaires en 1969. En 1986, ils confièrent à la Commission épiscopale pour les Religieux, à celle chargée des Séminaires ainsi qu'à l'ASUMA [Assemblée des Supérieurs Majeurs] la mission d'étudier la possibilité de constituer des équipes de formateurs plus consistantes. Celles-ci seraient composées des professeurs permanents, résidant dans les séminaires¹¹⁴.

¹¹⁴ *Les évêques du Zaïre en visite*, p. 31.

2.4. Bilan théologique de l'option fondamentale de l'Église du Zaïre

L'option de base de cette Église est l'évangélisation en profondeur et la contextualisation. Celles-ci sont véhiculées par le processus de l'inculturation et présentent un bilan encourageant sur le plan des structures, notamment le plan doctrinal et le plan ecclésiologique¹¹⁵.

2.4.1. Au niveau des structures

Avec la Faculté de théologie catholique de Kinshasa¹¹⁶, les recherches d'africanisation tendent vers une connaissance théologique approfondie aussi bien du Message chrétien que du milieu africain, conformément à la recommandation du Décret conciliaire [AG 22, 7c]. L'organisation des Facultés catholiques de Kinshasa est conçue de manière à répondre à ces exigences : Facultés, Départements d'enseignement et Centre d'étude des religions africaines [CERA] ont pour mission essentielle et prioritaire de recueillir les matériaux et données nécessaires à une confrontation théologique et scientifique généralisée du christianisme avec la culture africaine. Les résultats de ces recherches sont publiés dans les collections de la Faculté de théologie : *Recherches africaines de théologie*; *La Revue africaine de théologie*, *L'Église en dialogue*, *Les Cahiers des religions africaines* ainsi que la collection intitulée *Bibliothèque du CERA*.

Quel bilan peut-on dresser de la Faculté de théologie de Kinshasa par rapport à son mandat de promouvoir une réflexion théologique africaine? Jusqu'aux années 1980, la Faculté de théologie de Kinshasa avait rempli son mandat et cela même avec un certain

¹¹⁵ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 21-25.

¹¹⁶ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 21-22.

rayonnement au niveau de l'Afrique noire. Mais à partir des années 80, elle fut assaillie par divers conflits d'orientation¹¹⁷. Par la suite, elle fut réorganisée et le décanat fut confié à un théologien missionnaire qui lui donna une nouvelle orientation.

Mais au-delà du conflit des personnes, il y a un débat de fond qui intéresse proprement l'Église catholique en entier : la latitude de recherche et d'expression qui convient d'être laissée à l'élaboration théologique. L'épiscopat du Zaïre avait interprété *Ad Gentes* 22 comme l'ouverture d'un nouvel espace pour des synthèses théologiques nouvelles. Mais le document conciliaire parle d'un nouvel examen, soumis à trois conditions : la référence à la tradition de l'Église universelle, aux explications des Pères, aux explications du Magistère. La Faculté de théologie de Kinshasa avait-elle mené ses recherches en respectant ces conditions? Rome contrôle les programmes et le contenu des cours de théologie donnés dans les universités et les grands séminaires qui relèvent de sa compétence. Les programmes et les contenus des cours de la Faculté théologique de Kinshasa, en particulier ceux inédits de la théologie africaine, avaient-ils reçu l'aval des dicastères?

Il est improbable qu'au moment où Rome rappelait à l'ordre des théologiens occidentaux, américains et latino-américains, elle accorde aux théologiens d'Afrique une liberté totale de reformuler des points aussi importants que le Credo, la christologie et d'autres encore. Ainsi, la diversité d'opinion entre théologiens au sein de la Faculté de théologie de Kinshasa ne suffit pas pour rendre compte de sa faillite. En effet, les divergences sont normales et c'est le contraire qui est surprenant et même inquiétant! Il y avait un arbitre dans ce conflit, le dicastère romain pour l'enseignement dans les grands séminaires et les universités catholiques. Il y avait aussi un autre arbitre, le pape, lui qui dans

¹¹⁷ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, p. 20-35.

ses voyages apostoliques en Afrique, n'a cessé de désigner la réflexion théologique et la formulation théologique comme des domaines de l'inculturation¹¹⁸.

Les facultés théologiques de Kinshasa gardent toujours leur mission, stimuler l'inculturation par une recherche scientifique et fournir les matériaux à l'épiscopat. Mais c'est à l'épiscopat qu'il revient de décider de l'usage de ces matériaux en fonction des besoins de leurs fidèles. Toutefois, selon les informations fournies par le théologien Kä Mana, on peut déduire que certains chercheurs auraient fait preuve de zèle excessif en surévaluant la culture et son urgence et en brûlant ainsi les étapes du processus d'inculturation. Or, dans le passage que l'encyclique *Redemptoris Missio* consacre à l'inculturation proprement dite, par quatre fois au moins le pape insiste sur la nécessité de prendre son temps malgré l'urgence : «Le processus d'insertion de l'Église dans les cultures d'un peuple demande beaucoup de temps»; «l'inculturation est un processus lent...»; «[...] exprimer progressivement leur expérience chrétienne»; «un tel processus doit s'effectuer graduellement...»¹¹⁹. Pourquoi exiger un processus plutôt lent? C'est d'abord pour des raisons pastorales. Le processus d'inculturation doit émerger comme une expérience d'Église et une expérience vécue et elle doit mûrir :

Un tel processus doit s'effectuer graduellement, de façon qu'il soit vraiment l'expression chrétienne de la communauté : [...]. En définitive, l'inculturation doit être l'affaire de tout le Peuple de Dieu et pas seulement de quelques experts, car on sait que le peuple reflète l'authentique sens de la foi qu'il ne faut jamais perdre de vue. Certes, elle doit être guidée et stimulée, mais pas forcée afin de ne pas provoquer de réactions négatives parmi les chrétiens : elle doit être l'expression de la vie communautaire, c'est-à-dire mûrir au sein de la communauté, et non pas le fruit exclusif de recherches érudites. La sauvegarde des valeurs traditionnelles est l'effet d'une foi mûre¹²⁰.

118 MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 105.

119 «*Redemptoris Missio*», dans *La Documentation catholique*, 2022 (1991), p. 172-173.

120 «*Redemptoris Missio*», p. 173.

Si donc le flambeau des facultés théologiques de Kinshasa semble avoir pâli depuis les années 80, cela ne serait probablement pas en premier lieu à cause de la contestation du leadership en matière d'inculturation. En effet, elles ne pouvaient pas en pratique s'arroger l'exclusivité de la réflexion sur l'inculturation. On est un foyer de rayonnement par sa valeur et non pas par sa volonté uniquement. Son flambeau n'a pas pâli non plus à cause de quelque offense contre l'orthodoxie. Car enfin, officiellement aucun penseur de cette faculté n'a été frappé d'interdit ou n'a reçu une mise en demeure. Il apparaît plus probable de chercher la cause du nouveau rythme du processus de l'inculturation à être stimulé par les Facultés théologiques de Kinshasa, dans une volonté du Magistère de donner à l'Église du Zaïre la chance d'une inculturation qui soit une expérience de la communauté et qui soit mûrie.

2.4.2. Au niveau doctrinal

On peut surtout retenir les études et recherches relatives au mariage, à la vie religieuse et à la théologie africaine¹²¹. Dans cette section, on se limitera au mariage et à la théologie africaine.

Pour le mariage, la recherche porte surtout sur la vision africaine de la famille, du couple et de l'amour. En effet, l'Église d'Afrique croit pouvoir apporter à l'héritage commun des éléments nouveaux concernant le consentement matrimonial, le *matrimonium ratum et consummatum*, la fécondité, les empêchements de mariage, la paternité et la maternité responsables et l'éducation des enfants.

Quant à la théologie africaine, le débat a commencé en 1960 et a connu un début de reconnaissance quand le Magistère a officiellement admis la légitimité d'un pluralisme

¹²¹ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 22-23.

théologique. Il portait surtout sur la création d'un *Credo* africain et également sur la christologie qui actuellement est présentée aux populations africaines à travers les catégories philosophiques étrangères aux modes de pensée et d'expression propres à l'Africain. Depuis les années 80 ans, aux yeux de beaucoup, la théologie africaine de la Faculté théologique de Kinshasa est morte. Kä Mana qui ne regrette pas cette mort trouve que ce vide permet désormais d'engager les véritables débats christologiques propres à l'Afrique¹²². Mais en fait, la théologie africaine prend le temps de mûrir et de devenir une expression de la foi d'un peuple.

2.4.3. Au niveau liturgique

L'actif de l'Église du Zaïre dans ce domaine s'inscrit dans le rite zaïrois de la messe qui a introduit des éléments culturels dans la conception, l'expression et la symbolique du mystère chrétien du sacrifice et de la Cène. Il y a aussi le rituel du sacrement des malades et des funérailles célébrés suivant les coutumes africaines. Le rituel du sacrement de mariage et le rite de confirmation, de mariage d'un couple non chrétien accédant au baptême sont en expérimentation. Il en est de même de l'*ordo* de l'initiation des adultes et du recueil des prières africaines traditionnelles¹²³. Le théologien Kä Mana montre sa dissidence pour l'aspect positif obtenu avec l'intégration des éléments culturels dans la liturgie. Kabasele-Lumbala lui répond et rappelle que le problème d'inculturation se pose différemment pour le catholicisme et pour les confessions chrétiennes issues de la Réforme¹²⁴.

¹²² KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, p. 35.

¹²³ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 23-24.

¹²⁴ KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme*, p. 82.

2.4.4. Au plan ecclésiologique

Le bilan porte sur les acquis et les écueils de la vie de l'Église, par rapport à son option de base : évangéliser en profondeur. Parmi les principaux acquis, sont à signaler la contextualisation, les nouveaux rapports État-Église et les rapports avec les autres confessions chrétiennes, le renouveau chrétien avec la béatification de la Socur Anwarite¹²⁵.

La contextualisation n'est pas seulement une réflexion théologique sur les données de la foi dans le contexte culturel africain, mais elle est aussi une pratique, celle de traduire en actes dans la culture africaine le message de l'évangile, de commencer d'écrire ce qu'un auteur appelle le *cinquième évangile* : «Chaque processus d'évangélisation d'une culture est en quelque sorte un effort pour écrire le «cinquième évangile». Ce processus est une opération très complexe : la traduction du message dans la langue culturelle et anthropologique d'un peuple particulier »¹²⁶, celle du peuple zaïrois. Les acquis dans le domaine de la réflexion théologique, culturelle et pastorale, notamment la conception et l'animation des CEV, sont des contributions importantes à la vie de l'Église du Zaïre et ils la démarquent de la vie de l'Église missionnaire.

Alors que l'Église missionnaire entretenait des relations étroites de collaboration avec l'État, l'Église du Zaïre, par choix et par la force des événements, reconnaît une saine laïcité de l'État. Les domaines que l'État réclamait et pour lesquels il sollicite la contribution de l'Église sont désormais régis par des conventions. C'est le cas pour la gestion des écoles. Durant l'époque missionnaire, les rapports avec les autres confessions chrétiennes étaient plutôt ceux d'hostilité. Sous l'impulsion du dialogue inter-religieux recommandé par Vatican II, l'Église du Zaïre favorise désormais des relations fraternelles avec ces autres

¹²⁵ MONSENGWO, *L'inculturation*, p. 24-25.

¹²⁶ PEELMAN, *L'inculturation*, p. 92.

confessions chrétiennes. On a entre autres des célébrations inter-confessionnelles, partage éventuel des lieux de culte, certaines initiatives sociales communes et surtout le respect de leurs ministres et de leurs ministères. Au niveau des facultés théologiques et des instituts supérieurs d'études des autres confessions chrétiennes, il y a des échanges de spécialistes. Tout ceci contribue à faire avancer la cause dans la voie de l'unité de tous ceux qui croient en Jésus Christ.

Un fait majeur qui doit être compté parmi les acquis est la contribution des CEV à la vie de l'Église. Les CEV ont changé le visage de l'Église du Zaïre, ont contribué à son africanisation et lui ont donné une impulsion nouvelle. Elles constituent avec les *Bilenge Ya Mwindi* le nouveau berceau des candidats et candidates pour la vie consacrée, notamment pour les instituts autochtones.

Mais à côté de ces acquis, l'Église du Zaïre fait face à d'importants écueils, capables de compromettre sa vie. On peut les répartir en deux groupes : les écueils internes et les écueils externes. Parmi les écueils internes, on peut signaler la nostalgie de l'Église missionnaire auprès de certains fidèles et membres du clergé d'un âge avancé, une persistance du cléricisme face aux ministères non ordonnés et aux communautés ecclésiales vivantes : «Le drame [...], c'est que dans le discours théologique en cours, la communauté chrétienne, pourtant enracinée dans le terroir et affrontée à des nouveaux défis, n'apparaît nulle part»¹²⁷. Il faut signaler aussi la persistance d'une certaine mentalité païenne, la grande religiosité africaine ainsi que la dépendance matérielle par rapport aux Églises d'Europe.

Devant la détérioration sociale et économique du pays, bon nombre de témoins de pratiques temporelles de l'Église missionnaire regrettent l'ancien temps et se tiennent à l'écart

¹²⁷ ELA, J.M., «Identité propre d'une théologie africaine», dans *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 34.

des options de l'Église du Zaïre. Quant aux membres du clergé pris de la nostalgie du temps des Missions, ils voient mal l'instauration des ministères non ordonnés qui leur paraît se faire aux dépens des ministres ordonnés. Ils souffrent, de l'avis d'un *mokambi* de «la maladie du cléricisme». La permanence d'une certaine mentalité païenne est le phénomène du chrétien qui retourne à des pratiques jugées incompatibles à la foi chrétienne. Mais à la fois, cette mentalité rappelle l'histoire du peuple Juif, qui malgré ses infidélités n'en demeura pas moins peuple de Dieu. La conversion, dans la plupart des cas, est un cheminement que Dieu soutient avec patience et sollicitude. Quant à la religiosité, par ses excès, elle entrave la croissance spirituelle personnelle et celle de la vie de l'Église. Elle invite les pasteurs à faire oeuvre d'éducation : «Proclame la Parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte, toujours avec patience et souci d'enseigner» [2 *Tm.* 4, 2].

Comme principaux écueils externes, on peut également souligner la précarité des relations entre l'Église et l'État dans la situation politique. Il y a aussi la prolifération des sectes religieuses chrétiennes d'origine locale et étrangère.

Devant les acquis, l'Église du Zaïre dit sa joie et sa reconnaissance au Seigneur. Face aux écueils qui menacent sa croissance, cette Église s'en remet au Bon Pasteur, elle ne cesse de professer sa foi et mener le bon combat de la foi .

CONCLUSION

Le but de ce chapitre premier était de décrire le contexte historique et ecclésial qui a vu naître les instituts autochtones au Congo Belge d'abord et ensuite au Zaïre pour mieux comprendre leur évolution et leur problématique actuelles. L'aspect historique concerne les phases de l'implantation de l'Église du Zaïre. La première évangélisation, celle de l'ancien royaume du Congo, ne laissa pas d'Église implantée. Elle se solda par un échec à cause de trois principaux facteurs. Elle avait été menée exclusivement par les missionnaires sans clergé

et instituts autochtones qui puissent prendre la relève. Elle n'avait pas de ressources financières pour bâtir ses assises. Elle n'avait guère recouru aux langues autochtones pour l'annonce du message évangélique.

Sous l'impulsion de Léopold II, roi des Belges, commença la deuxième évangélisation, de 1880 à 1960. Elle fut l'oeuvre exclusive des instituts missionnaires belges qui avaient reçu de Léopold II ce double mandat : «civiliser et évangéliser ». Elle reçut de l'administration coloniale d'importants subsides afin d'accomplir le mandat reçu. Pour faire oeuvre civilisatrice, les Missions s'adonnèrent principalement à l'enseignement qui devint un lieu opportun pour christianiser les jeunes générations montantes. Elles contribuèrent à l'amélioration de la santé des autochtones. La pratique missionnaire fit de la civilisation une condition de l'évangélisation.

Pour accomplir la mission évangélisatrice, l'Église missionnaire se dota d'une option de base et d'orientations théologiques. L'approche théologique du salut des âmes trouvait essentiellement perverses les cultures africaines que la pratique missionnaire se chargea de combattre. L'approche théologique de l'implantation de l'Église visait l'implantation territoriale et démographique. Elle suscita la promotion du clergé séculier et des instituts autochtones comme auxiliaires d'apostolat. La vision théologique de l'adaptation et des pierres d'attente est une réorientation devant l'impossibilité de tout refaire de fond en comble. Elle voulut ainsi atténuer les pratiques extrêmes de la théologie du salut des âmes. Sa pratique cherchait à africaniser l'Église, en adoptant les éléments culturels autochtones compatibles avec le catholicisme. Ces approches théologiques devaient rendre compte de diverses pratiques missionnaires dans l'oeuvre civilisatrice et évangélisatrice.

Le bilan théologique de l'activité missionnaire porte sur le rapport entre la double mission «civiliser-évangéliser» et l'émergence d'une Église enracinée dans le génie culturel autochtone. Du point de vue quantitatif, l'implantation territoriale et doctrinale avait largement

atteint ses objectifs. Cependant, du point de vue qualitatif, l'Église missionnaire tint pour précaires ses acquis : elle n'avait guère réussi à pénétrer la vie des Africains. Elle attribua cette précarité de pénétration ou d'enracinement à trois séries de causes, endogènes, stratégiques et exogènes.

Mais l'analyse aboutit plutôt à cette conclusion que c'est l'option de base elle-même de l'Église missionnaire «civiliser pour évangéliser» qui est la cause première et dernière de la précarité de l'oeuvre accomplie. En effet, l'option fondamentale de l'Église missionnaire, malgré sa bonne volonté comme en témoigne la conscience missionnaire, ne pouvait qu'aboutir à des impasses sur le plan théorique et sur le plan pratique. Il lui était impossible de permettre et de créer un espace de rencontre entre le catholicisme et les valeurs africaines, entre le message évangélique et la culture locale, «ce conditionnement providentielle de la vie religieuse d'un peuple».

Le but de la deuxième partie de ce chapitre est de décrire le deuxième contexte historique et ecclésial ayant vu naître les instituts autochtones dans l'Église du Zaïre pour mieux comprendre leur évolution et leur problématique actuelles.

En 1960, le Congo Belge accédait à son indépendance politique. Avec la fin de la colonisation, prenait aussi fin l'Église missionnaire au bout de 75 ans d'évangélisation et commençait la troisième phase de l'implantation de l'Église du Zaïre. Cette étape se caractérise par l'évangélisation qu'assurent en premiers responsables, les autochtones eux-mêmes. Cette Église dispose d'une hiérarchie entièrement locale, d'un clergé séculier et d'instituts autochtones importants, d'un nombre croissant d'autochtones dans les instituts religieux internationaux. Et la participation du contingent missionnaire en ressources humaines reste prépondérante et indispensable. Deux autres faits contextuels de l'histoire de la troisième étape sont à signaler : l'Église du Zaïre compose désormais avec un État laïc sans

en percevoir des faveurs particulières et elle vit dans une société marquée par de graves crises politiques, sociales, économiques et morales.

L'option de base de l'Église du Zaïre est l'évangélisation en profondeur. Elle vise, sur la recommandation même de l'Église missionnaire, à remédier à la précarité inévitable de l'évangélisation missionnaire. Cet objectif pastoral trouva ses prémisses dans la théologie de la contextualisation, celle de la jonction entre «la Parole proclamée par l'Église et la parole humaine» de ceux et celles à qui la Parole vivante de Dieu est adressée. C'est pourquoi, en communion avec les autres épiscopats d'Afrique, l'Église catholique du Zaïre a choisi comme référence biblique le mystère de l'Incarnation

L'évangélisation en profondeur cherche à rejoindre l'*univers religieux* africain, grâce à ses propres modes de pensée, d'expression et de vie, pour laisser pénétrer en lui le message évangélique. Elle cherche la rencontre du catholicisme avec les cultures africaines, comme «conditionnement providentiel de la vie religieuse de tout peuple», comme exigence biblique et pastorale. Le bilan des pratiques inspirées par la théologie de contextualisation est encourageant, mais les écueils ne manquent pas. L'évangélisation en profondeur représente un travail de longue haleine et exige un changement de mentalité.

L'Église du Zaïre, lieu de naissance des instituts autochtones subséquents, s'est résolument engagée dans le processus de sa contextualisation. Aussi, est-on en mesure à présent de poser une question importante aux instituts autochtones : Où se situent ces instituts par rapport au surgissement d'une Église et d'une théologie qui s'enracinent dans le conditionnement providentiel de toute vie religieuse, à savoir la culture de son milieu? Cette question implique celle de leur identité et de leur rôle prophétique au sein de l'Église et de la société africaine, de leurs rapports avec la culture africaine, de leur contribution originale à la compréhension et au développement de la vie religieuse. Ce sont là les points majeurs sur lesquels les chapitres suivants vont se pencher.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SITUATION CULTURELLE DES INSTITUTS AUTOCHTONES

L'enracinement du catholicisme au Zaïre exige aussi l'enracinement des instituts autochtones dans le contexte africain bantu. Cependant, pour que ces instituts s'enracinent dans leur milieu, il faudrait qu'ils connaissent les catégories fondamentales de l'africanité qui leur serviront de base pour accueillir et intégrer dans leur vie le message évangélique. Mais aussi pour que ces catégories dépassent la simple connaissance notionnelle, il faut que ces instituts soient à l'écoute des interpellations que leur lance l'Afrique en profonde crise. C'est la condition *sine qua non* pour qu'il y ait émergence d'un modèle de vie religieuse enracinée. C'est également la condition *sine qua non* de la pertinence et de la crédibilité de l'identité autochtone.

Ce chapitre est divisé en deux parties. La première analyse les défis que les communautés autochtones rencontrent dans leur milieu. La deuxième étudie le document des évêques du Zaïre sur la vie consacrée, puisque ces responsables y donnent des directives sur l'inculturation des instituts religieux.

1. LES INSTITUTS AUTOCHTONES ET LE CONTEXTE CULTUREL AFRICAIN

Cette partie interroge trois grandes visions de la culture africaine qui constitue le terreau d'où proviennent les membres des instituts autochtones. Il s'agit d'une part d'identifier les valeurs qui dans ces trois dimensions peuvent favoriser l'éclosion des vocations pour les instituts autochtones, c'est-à-dire les valeurs qui peuvent aider à accueillir et à intégrer les

valeurs chrétiennes que proposent les instituts autochtones. D'autre part, il s'agit d'identifier des domaines pour lesquels les instituts autochtones peuvent exercer un rôle novateur au sein de leur milieu de vie, en agissant sur les contre-valeurs des cultures autochtones qui empêchent la promotion intégrale de la personne et un juste développement de leurs peuples.

Les trois grandes catégories que nous traitons dans la première partie de ce chapitre, la femme, la famille et la société africaine, s'intègrent et s'enchaînent organiquement à partir de la conception spécifiquement africaine du mystère de Dieu et de la vie. Les théologiens Thomas et Luneau commencent leur ouvrage *Les sages dépossédés* en parlant de la relation que le Négro-Africain établit entre la religion et la vie, soit donc entre Dieu et la vie :

L'existence n'est pas toujours facile pour le Négro-Africain. [...] Qu'on ne s'étonne pas alors si la Vie se trouve exaltée. Mieux encore : tout est Vie; et la hiérarchie des êtres reproduit la hiérarchie des principes vitaux. [...] L'amour du Noir pour la Vie se manifeste par la manière si riche et si originale dont il la chante, par son désir d'avoir de nombreux enfants qui perpétueront sa lignée au point que la stérilité est la cause principale des divorces....¹.

Ces mêmes auteurs poursuivent ainsi : «Pour le Négro-Africain, la Vie finit toujours par avoir raison, parce qu'elle est force et fécondité, religion vécue²». Ainsi la vie est une valeur pour le Négro-Africain, une valeur bien spécifique pour lui. Pour ce qui est du mystère de Dieu, selon ces mêmes auteurs, «quand l'homme africain parle de Dieu», il en «caractérise trois moments essentiels : celui de la proximité, celui de la rupture et celui de l'éloignement»³. Le Dieu de l'Africain est un Dieu de l'existence quotidienne, sans égal, un Dieu au-delà de la contradiction et de l'absurde; un Dieu dont le monde est parole. Thomas et Luneau concluent ainsi le mystère de Dieu selon la vision africaine :

Qu'on le dise lointain ou qu'on le retrouve proche dans la banalité de l'existence quotidienne, Dieu demeure la référence essentielle. Et les recherches à venir, menées par les Africains eux-mêmes, continueront sans nul doute de nous

¹ THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., *Les sages dépossédés. Univers Magiques de l'Afrique du Nord*, Paris, Laffont, 199, 1977, 306p., p. 22.

² THOMAS et LUNEAU, *Les sages dépossédés*, p. 24.

³ THOMAS et LUNEAU, *Les sages dépossédés*, p. 154.

découvrir la richesse d'une approche du mystère de Dieu qui nous demeure encore largement inconnue⁴.

Dieu est l'Auteur de la vie humaine. Celle-ci s'incarne dans la femme, qui la porte, la met au monde et l'entretient au sein de la famille. Enfin, la famille est ouverte à la communauté lignagère, dans laquelle elle trouve des solidarités tant affectives, psychologiques qu'économiques dans la communauté ethnique. Ces trois catégories culturelles représentent des défis particuliers pour les instituts autochtones du double point de vue de leur intégration à la modernité et de l'inculturation de leur projet de vie. Car elles ont un rapport direct avec les vœux de chasteté, de pauvreté ainsi que la vie communautaire qui, avec la communion fraternelle, sont trois bases de la vie consacrée. Que l'esprit communautaire ait pu dans la littérature s'entourer éventuellement d'auréole légendaire, c'est possible. Cependant, l'esprit communautaire africain est loin d'être une réalité du passé. En effet, c'est bien à lui que font appel les gens du village quand ils viennent en ville et les gens de ville quand ils ont besoin de ravitaillement. C'est bien sur lui que s'est bâtie l'ethnisation. C'est au nom de cette solidarité que les religieux, membres d'instituts internationaux ou autochtones, sont continuellement sollicités et se trouvent dans l'incapacité de répondre, à cause de leur vœu de pauvreté, à certaines demandes d'aide de solidarité.

1.1. Culture africaine, valeurs et contrevaleurs

Avant d'enquêter sur quelques valeurs africaines ou zaïroises, trois questions importantes se posent. La première : «Peut-on parler d'une culture africaine (zaïroise) ou des cultures africaines (zaïroises)»? Selon les recherches ethnologiques et ethnographiques, on peut parler de l'unité culturelle des populations du Zaïre et aussi de l'Afrique noire. Pour

⁴ THOMAS et LUNEAU, *Les sagés dépossédés*, p. 169.

Vansina, il est important de ne pas confondre unité et uniformité. Les études qu'il a menées au sujet des cultures l'ont conduit à cette conclusion qui tient en deux paragraphes et qu'il convient de citer en entier :

Conclusion. Cet aperçu, trop bref, des différentes cultures du Congo a certainement donné au lecteur, comme à l'auteur, une sensation croissante de « déjà vu ». Des institutions, des croyances, d'autres traits encore, deviennent familiers à force de les voir réapparaître si souvent. La raison en est que l'unité culturelle du Congo vers 1900 était bien plus forte que ne le laissaient présager la plupart des études ethnologiques spécialisées, travaux qui d'ailleurs, par leur nature même, soulignent plus les différences que les ressemblances. Bien sûr, il existait deux cent cinquante cultures, mais toutes, et même en partie celles du Kivu et celles du nord-est, appartenaient à un seul type. Le Congo connaissait un seul genre de vie fondamental et, plutôt que de rendre les cultures inintelligibles les unes pour les autres, les diversités enrichissaient l'héritage culturel.

Depuis 1900, cette unité culturelle s'est accentuée sans conduire à l'uniformité cependant. Les traits estompés de la nouvelle culture congolaise apparaissent et les sociologues peuvent d'ores et déjà en décrire les grandes lignes structurelles et idéologiques⁵.

Dans le cas de toute l'Afrique noire, Cheik Anta Diop, entre autres, a étudié diverses cultures africaines. Il a abouti à la conclusion de leur unité fondamentale⁶.

La deuxième question importante à propos des traits culturels africains concerne les rapports entre la fonction prophétique des instituts autochtones féminins et les valeurs africaines : « Les instituts autochtones ressentent le besoin de servir la promotion de la femme africaine. Une telle promotion ne va-t-elle pas à l'encontre de certaines dimensions de la culture africaine ? » Dans toute culture, africaine ou autre, toutes les dimensions ne sont pas des valeurs, notamment celles qui vont à l'encontre des droits, de la liberté et de la dignité de la personne humaine. Ces dimensions négatives constituent des contre-valeurs qu'une société avertie n'entend pas promouvoir. C'est sur certaines de ces dimensions qui seront décrites à

⁵ VANSINA, Jean, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles, CRISP, 1966, 228, p. 223.

⁶ DIOP, CHEIK ANTA, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 1982, 219.

la section 1.2.2. et qui sont des contre-valeurs que les instituts autochtones féminins peuvent exercer leur fonction prophétique.

La dernière question importante concerne les critères d'identification des valeurs propres d'une culture : «Comment établir donc ce qui appartient aux valeurs authentiques d'une (ou de plusieurs) culture(s)?» Martinon rapporte cette approche de l'oeuvre de Taylor :

Elle donne une définition énumérative ouverte à l'infini de ce qui peut être circonscrit sous le terme de culture : celle-ci est alors un ensemble d'éléments propres à tout groupe humain, comprenant aussi bien la religion que les moeurs sexuelles, le droit, les pratiques culinaires, les habitudes esthétiques, etc.; l'essentiel de cette définition énumérative étant le «etc.» placé en fin de phrase. En effet, en droit, tout ce qui peut être saisi comme une régulation symbolique de la vie sociale appartient à la culture ...⁷.

En Afrique noire, ce qui peut être saisi comme une régulation symbolique de la vie sociale est identifié comme coutume, une disposition établie et héritée des ancêtres. Dans le cas des éléments culturels identifiés par la définition de Taylor ou par la coutume, ne sont valeurs authentiques que les dimensions qui ne vont pas à l'encontre des droits, de la dignité et la liberté de la personne humaine. Selon *Redemptoris Missio*, «les missionnaires originaires d'autres Églises et d'autres pays doivent s'insérer dans le monde socio-culturel de ceux vers lesquels ils sont envoyés, en surmontant le conditionnement de leur milieu d'origine. [...] en en découvrant les valeurs par l'expérience directe»⁸. Ce sont là quelques façons, parmi d'autres, par lesquelles on peut identifier les valeurs propres à une culture.

Enfin, il convient de rappeler que, lorsqu'on parle de valeur propre à une culture, on ne veut pas signifier par là que cette culture est la seule à le posséder. On veut dire plutôt que parmi toutes les valeurs que cette culture possède celle-ci ou celle-là émerge davantage. Une

⁷ MARTINON, Jean-Pierre, «Sociologie de la culture», dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., Corpus 6, p. 949.

⁸ *Redemptoris Missio*, dans *La Documentation catholique*, 2022 (1991), p. 172.

communauté formera un ensemble avec les communautés qui partagent les mêmes valeurs. C'est ainsi que la bonté pourra caractériser Pierre, Lyse et Antoine, tandis que l'esprit de famille caractérisera Jean, Martine et Joseph, sans se nier réciproquement les mêmes dispositions.

Mais qui est au coeur de la problématique de l'inculturation?

1.2. L'accueil du christ dans le milieu traditionnel africain

L'annonce de la bonne nouvelle de Jésus Christ est au coeur de l'inculturation et de la vie consacrée. Voilà pourquoi il convient de parler un peu de l'accueil que le milieu traditionnel réserve au Christ et à son Évangile. Il s'agit seulement de quelques remarques sommaires et non d'un développement sur l'accueil du Christ dans le milieu traditionnel. Les questions soulevées dans cette section sont importantes et complexes. Elles constituent à elles seules des champs de recherche d'envergure. D'autre part, elles sont posées aux Églises chrétiennes et en particulier aux instituts autochtones qui justifient leur projet de vie par l'avènement du Royaume de Dieu et la suite du Christ. Aussi, il convient de les signaler, au moins sommairement. En effet, accueillir l'Évangile, c'est accueillir Jésus Christ. Parler de la rencontre des valeurs culturelles africaines avec l'Évangile, c'est parler de la rencontre de Jésus avec la culture africaine, c'est-à-dire avec la vision africaine du monde.

Pour l'Africain, Dieu a créé l'homme, mais il a confié aux ancêtres la responsabilité de perpétuer la race humaine, en leur donnant la semence de la vie. Ensuite, il s'est retiré des affaires humaines. Ainsi la pensée africaine ne peut pas dire grand-chose de Dieu, comme d'ailleurs les autres religions du monde, à l'exception des religions fondées sur les révélations. Ce fait est de grande importance pour la mission de l'Église catholique au Zaïre et soulève quelques grandes questions auxquelles il faut répondre avec justesse et lucidité. Le Dieu de la culture africaine est-il le même Dieu que celui de la Bible, incarné en Jésus? Si oui,

comment rendre compte de la souffrance et des inégalités humaines, en particulier de la condition d'être noir, considérée comme conséquence de la malédiction divine? Ayant donc trait à l'héritage de l'Afrique des ethnies, les Églises chrétiennes devraient se demander si les fidèles d'Afrique ont opéré le passage entre le Dieu de leur monothéisme traditionnel et le Dieu de Jésus-Christ. De fait, le christianisme reste une religion superficielle et sociologique, encore perçue comme une religion importée et étrangère à la culture africaine. Et on veut retourner à la religion des ancêtres, comme en témoigne ce commentaire qu'une religieuse a recueilli auprès des gens lors d'une leçon de catéchèse : «Le christianisme est une religion des Blancs. Laissons la religion des Blancs et revenons à notre religion ancestrale : *Nzambi a Mpungu* [Dieu créateur et puissant]»⁹.

La personne même de Jésus qu'on ne peut accueillir que par la foi pose des problèmes pour un christianisme à vivre par un Africain dans son contexte culturel. En effet, si Jésus est la vie, s'il est dépositaire de la vie, que deviennent alors les ancêtres à qui Dieu lui-même avait confié le dépôt de la vie? Que devient l'ensemble des coutumes relatives à la vie et reçues des ancêtres? Ce genre de questions n'est pas un pur exercice fictif. Un missionnaire chargé de vérifier les fruits de son oeuvre évangélisatrice soulève cette problématique en ces termes :

Une question préliminaire s'impose : le Christ est-il trouvable de quelque façon dans l'héritage culturel religieux africain? Beaucoup confessent qu'il est absent et qu'on l'y chercherait en vain. Dans l'univers religieux traditionnel, il y a place pour Dieu, pour l'homme, pour l'ancêtre, mais non pour un Homme-Dieu : il reste un personnage étranger, incompréhensible, embarrassant¹⁰.

⁹ MUTONKOLEMpiana, S.C.J.M., «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 160.

¹⁰ IWELE, G., O.M.I., «Mystique et christologie en Afrique», dans D. ZUAZUA (sous la direction de), *La mystique africaine. Actes du colloque international à l'occasion du IVe centenaire de la mort de Saint Jean de la Croix*, Kinshasa, Éditions Baobab, 1993, p. 168. L'auteur cite D. COLOMBO, *Missionari senza Cristo?*, p. 324.

De son côté, Luneau rapporte le témoignage d'un autre missionnaire confrontant un catéchiste africain qui pratique aussi des séances de la sorcellerie. Il est vexé parce que le missionnaire fait prévaloir la personne de Jésus-Christ qui selon le catéchiste prétend occuper la première place au détriment de ses ancêtres. Ceux-ci sont les premiers occupants de la localité et de l'univers religieux de ce catéchiste. Et Jésus n'a donc pas le droit de chercher à les remplacer. Répliquant au missionnaire, ce catéchiste affirme que, pour lui, le Christ ne peut se substituer à sa foi ancestrale :

Ton petit Jésus là, n'est-ce pas avant-hier qu'il s'est présenté ici, alors que nos ancêtres sont là depuis toujours. Et eux, ils ont dit que ces gens qui mangent l'esprit des autres, ce sont des sorciers, il faut les éliminer [...]. Un Agni peut-il honnêtement avoir la même foi aveugle en ce Jésus que celle qu'il accorde à la parole et à l'oeuvre de ses ancêtres? Sur quoi se fonde la prétention de ce Jésus à devenir la seule et vraie médiation entre moi et la vie, donc entre moi et Dieu. Cette prétention est-elle acceptable dans le cadre de projet de vie que ma société m'a laissé¹¹.

Friedli affirme avoir observé à Kinshasa qu'il y avait un danger réel de considérer Jésus-Christ comme un super-*Nganga* [devin, sorcier] dont on attend davantage la guérison physique tangible¹². Kä Mana a traité l'ensemble de ces questions dans un récent ouvrage¹³.

Les réponses à ces problèmes sont capitales. Pour remédier à cette situation, les instituts autochtones peuvent contribuer, avec les autres penseurs ou théologiens chrétiens, à inventer une nouvelle approche pour une catéchèse plus adaptée. Il y a là une recherche de christologie africaine à faire, entre autres pour le dialogue interreligions. Deux pistes sont possibles, toutes deux suggérées par le Nouveau Testament. Le Christ peut être considéré comme un ancêtre, car il est le Nouvel Adam ou le nouvel ancêtre de l'humanité. Le grand

¹¹ LUNEAU, R., O.P., «Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ?», dans *Chemins de la christologie africaine*, Paris, [coll. «Jésus et Jésus-Christ» dirigée par Joseph DORÉ, no 25], Desclée, 1986, p. 21-22.

¹² FRIEDLI, R., *Le Christ dans les cultures. Carnets de routes et de déroutés. Un essai de théologie des religions*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris, 1989, p. 26.

¹³ KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, 287 p.

défi lancé à cette première piste christologique est la postériorité historique de Jésus-Christ par rapport aux ancêtres, comme le soulignait le témoignage que vient de rapporter Luncau.

L'autre piste pour une christologie africaine peut se fonder sur le fait que le Christ est notre frère, l'aîné d'une multitude de frères et de sœurs. Cette deuxième piste a l'avantage d'être psychologiquement et culturellement proche du vécu quotidien de l'Africain. En effet, c'est tous les jours que l'Africain fait confiance au frère aîné ou à sa sœur aînée ou à la personne qui assume les responsabilités d'aînesse : se charger de prendre soin des autres, de répondre pour eux, jusqu'à prendre le risque de former un nouveau lignage si les circonstances l'exigent. La personne qui assume les responsabilités d'aînesse jouit d'une ascendance et d'un prestige incontestable au milieu des siens.

Les instituts autochtones peuvent et doivent contribuer à inculturer la catégorie culturelle de Dieu et en particulier la christologie. Sans cette inculturation, c'est toute la raison d'être de l'action de l'Église qui est compromise. Dans sa récente publication, Marie Viviane Tsangu Makumba, membre d'un institut autochtone, a suggéré une piste pour une christologie africaine¹⁴. Certes, c'est aux théologiens que revient la tâche de sonder et de systématiser une christologie africaine. Mais ils doivent partir des apports culturels éprouvés.

La principale limite de la vision culturelle de Dieu, défavorable à l'éclosion des vocations religieuses féminines vient de la transcendance de Dieu. En effet, si Dieu est si transcendant, comment rendre compte de l'appel d'une femme à mener une vie consacrée à Dieu qui n'en a pas besoin? La vie d'une femme africaine dans un institut autochtone restera incomprise tant que l'annonce du Dieu révélé ne sera pas inculturée.

¹⁴ TSANGU Makumba, M. V., S.M.K., *Pour une introduction à l'Africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 100-101.

Le maître d'oeuvre de toute inculturation religieuse authentique est l'Esprit même de Dieu que les clercs, les laïcs, les instituts autochtones, bref l'ensemble du peuple de Dieu doivent apprendre à écouter et à invoquer pour qu'il renouvelle le don des langues, que chacun puisse comprendre dans sa propre langue maternelle, c'est-à-dire dans sa culture le message de grâce de Dieu. Ayant accueilli et compris le message de la bonne nouvelle, que le clergé et les instituts autochtones puissent l'annoncer à leur peuple avec le génie propre de leur langue et de leur culture. C'est cela que les papes des missions voulaient en encourageant l'émergence d'un clergé et des instituts autochtones : ceux-ci connaissent mieux le génie de leur peuple, en particulier ses ressources linguistiques et didactiques qu'ils peuvent mettre au service de l'Évangile. Ce fut là aussi une des conclusions majeures de l'Église missionnaire, dans le bilan de ses activités. Le missionnaire venu de l'Europe ne possédait ni le génie de la langue des autochtones et ne connaissait ni leur mentalité ni leurs procédures didactiques. C'est cette dimension de l'inculturation qui manqua à l'annonce de l'Évangile par l'Église missionnaire.

1.3. Les instituts autochtones et la vision culturelle de la femme

Le passage de la catégorie culturelle de la vie à celle de la femme apparaît comme un enchaînement naturel dans la pensée africaine. En effet, même s'il faut toujours un père pour transmettre une nouvelle vie, cependant le mystère de l'évolution de la vie jusqu'à la naissance de l'enfant est intimement lié à la femme. De plus, savoir avec certitude le père réel de l'enfant n'est pas une évidence parfois même pour la mère de l'enfant. Le père réel peut bien être le mari, l'oncle, un amant... Mais la maternité de la mère est un fait que l'on peut constater et vérifier. Voilà pourquoi la catégorie de la femme est liée au mystère de la vie. La femme africaine apparaît dès lors comme la dépositaire et la gardienne de la vie humaine.

1.3.1 La situation contemporaine de la femme africaine : Éléments positifs

On naît de sexe féminin, mais devenir femme est un projet et une mission à réaliser qui requiert des apprentissages soutenus. Au sein de plusieurs ethnies, la femme africaine constitue la garantie de la vie de sa communauté. Elle occupe une place centrale et connaît une certaine gloire. Elle est la norme éthique et esthétique, si bien que, dans la société traditionnelle, la femme remplit des fonctions sociales et sacerdotales. La femme africaine était la norme éthique dans un double sens. D'abord, c'est que les normes de la moralité étaient conçues en référence à la femme, en tant que porteuse de la vie et garante du lignage. C'est ainsi que dans certaines ethnies matrilineaires, on était tolérant envers la femme pour les enfants nés de ses écarts de conduite : quel que soit leur père, les enfants sont toujours les enfants d'une même mère et appartiennent au lignage de la mère. La femme est la norme éthique dans un deuxième sens. Considérée comme une institution intangible, elle est traditionnellement douée d'une sorte d'immunité. En effet, toucher à une institution irremplaçable, c'est décréter l'écroulement de l'organisation. C'est ainsi que, par exemple, si la femme venait à voler, à tuer, à commettre un méfait quelconque, on ne pouvait la traîner dans une assemblée de palabre pour la juger et la condamner. Mais c'était à son oncle de droit ou de circonstance de répondre, devant l'assemblée de la palabre, de ses responsabilités d'oncle à l'endroit de sa nièce. Le cas échéant, il était tenu responsable et encourait les sanctions éventuelles.

La femme devait être respectée et aidée en raison de sa fonction de maternité. Elle pouvait donc porter plainte auprès de son oncle pour entamer les procédures de réparation au cas où elle aurait été déshonorée : insulte, manque de pudeur, refus d'aide... Jadis, dans certaines ethnies, on respectait la femme au point qu'on ne tolérait pas son ravalement dans la polygamie. C'est ce qui apparaît dans les propos d'Amina Tetina que voici :

Dans l'Afrique d'hier, certains clans lui réservaient une place de choix. Les Bahunde l'exprimaient ainsi : «La nouvelle lune ne peut pas venir tant que l'autre

est là». Autrement dit, «Tant que la première femme vit, impossible d'en épouser une autre». Chez les Lunda, la Reine-Mère est la conseillère du roi, ce dernier ne pouvait prendre une décision sans avoir consulté la Reine-Mère¹⁵.

La femme africaine était aussi la norme esthétique. Son corps et les parures dont elle le couvrait étaient la source des inspirations esthétiques qui se référaient généralement à la fonction de maternité. En effet, les motifs décoratifs de l'art africain traditionnel rappellent symboliquement ou figurativement les attributs physiques spécifiques de la femme. Ainsi, les cauris, le losange, le triangle et les cercles concentriques évoquent le sexe ou la fécondité de la femme. Les rondeurs accusées évoquent les rondeurs propres à la femme porteuse de la vie.

Dans une vision superficielle de ces motifs décoratifs à caractère sexuel qui ornaient les objets fonctionnels de la vie courante africaine, la pensée occidentale avait cru déceler une certaine obsession sexuelle. En réalité, de tout temps l'art a aussi une fonction pédagogique et une fonction pour immortaliser dans la mémoire des vivants. L'art africain dont la femme était la norme esthétique voulait enseigner et célébrer à travers la vie de tous les jours la fonction sociale de la femme, porteuse et gardienne de la vie.

Le défi que la vision de la femme africaine, norme éthique et esthétique, lance aux religieuses africaines bantu est que celles-ci soient aussi à leur tour normes éthique et esthétique d'abord pour les femmes africaines et avec les femmes africaines. Les instituts autochtones font partie de l'élite féminine de l'Afrique moderne. Ils ont donc un rôle à jouer dans le domaine éthique et esthétique de la femme noire, comme on le verra dans la deuxième section.

¹⁵ AMINA Tetina, J., F.M.M., «Afrique : la formation inculturée des religieuses», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 2 (1994), p. 9447. L'auteure cite : *Proverbes africains*, p. 72.

Jadis, une des principales fonctions sociales de la femme était d'assurer l'économie de subsistance. Une des qualités majeures attendues de la femme était qu'elle soit travaillante. Même dans l'Afrique des dictatures, la femme africaine est au coeur des économies nationales. Selon Amina Tetina, les dictateurs africains respectent les femmes qui tiennent un commerce : «En Afrique, les " mamans " commerçantes jouent un rôle déterminant dans la politique comme dans l'économie. Nos dictateurs ne s'attaquent jamais à elles, elles sont puissantes»¹⁶. Sa fécondité et son pouvoir nourricier rendent la femme africaine inventive à souhait. Amina Tetina y fait allusion en ces termes :

La femme africaine est la cheville ouvrière de l'économie d'autarcie, et le polygame était un homme riche économiquement. La religieuse africaine se fera un devoir d'être inventive, travailleuse [donc, donner la place au travail manuel dans la maison de formation]. Privée de connaissances intellectuelles, la femme africaine a développé en elle d'autres qualités qui faisaient la joie de son foyer, le bonheur de ses enfants et de son entourage. Bien avant l'arrivée du christianisme, elle possédait les qualités de la femme forte de la Bible : elle assurait la survie des siens, première à se lever tôt le matin, dernière à se coucher¹⁷.

En cette période d'effondrement du Zaïre, Mbuka abonde dans le même sens en soulignant la créativité des enfants et de la femme africaine : «C'est par ces femmes et ces enfants courageux, engagés pour la survie, qu'en grande partie le Zaïre survit d'une façon admirable et nourrit ses fils et ses filles»¹⁸. Bernadette Lenoir-Nimy rapporte les résultats donnés par l'UNICEF sur la contribution notable de la femme africaine dans la vie des États africains : «Des rapports officiels, de l'UNICEF notamment, nous disent qu'en Afrique 80 à 90% du travail agricole est assuré par les femmes; la durée moyenne d'une journée de travail est sensiblement plus élevée pour les femmes que pour les hommes»¹⁹.

16 AMINA, «Afrique », p. 94\48.

17 AMINA, «Afrique », p. 94\47.

18 MBUKA, C., C.I.C.M., «Zaïre : une heure de témoignage», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 3-4 (1994),p. 94\115.

19 LENOIR-NIMY, B., «L'Église et la promotion intégrale de l'homme et de la femme en Afrique », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique*

De leur côté, les instances internationales confirment cette thèse :

Les Nations-Unies et le Bureau International du Travail [B.I.T.] estiment à 60% la contribution de la femme à l'économie de nos États en matière de la production vivrière. Et malgré cela, la femme africaine est pratiquement exclue du processus décisionnel et de l'élaboration des programmes de production. Elle ignore jusqu'au poids de sa contribution au développement²⁰.

Les instituts autochtones auront à relever le défi d'être des femmes travaillantes, capables de pourvoir suffisamment à leurs besoins ordinaires et à une partie de ceux qui sont les plus démunis de la société.

Au sein des ethnies où l'affiliation est utérine, la femme est valorisée. Engendrer des filles constitue la première grande richesse. Avoir une fille et éduquer une femme, c'est éduquer et garantir la vie de la terre natale où reposent les mânes des ancêtres au coeur droit, c'est assurer *Luzingu ya ntoto na beto* [«La pérennité de notre nation»] parce que la femme était considérée comme la détentrice du secret de la fécondité de la terre, garantissant par là la survie économique de l'ethnie. Bref, autant vaut la femme autant vaut son groupe.

La femme africaine remplissait aussi les fonctions sacerdotales. Prêtresse, elle bénissait les gens de son lignage. Elle était la gardienne de certains fétiches, c'est-à-dire de certains génies. Dans certaines ethnies, elle était perçue comme détenant du Créateur le secret de la vie et de la mort. La religieuse autochtone, a-t-elle aussi en tant que femme une fonction sacerdotale? A-t-elle une bénédiction ou est-elle, elle-même, une bénédiction pour son lignage au sens restreint et pour sa communauté plus étendue? C'est en répondant à ces questions et en vivant en témoins de ces réponses que les instituts autochtones incultureront leur vie consacrée dans cette autre dimension de la vision culturelle de la femme africaine. Toute

de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 285.

²⁰ MBEKA Makosso, «La place de la femme africaine dans le processus de développement : contexte historique et culture», dans *Actes du colloque sur les réalités socio-économiques de la femme africaine [tenu à Québec, du 30 septembre au 2 octobre 1988]*, Québec, Université Laval, janvier 1990, p. 21.

l'existence d'une femme africaine pourrait être résumée par un seul mot : tendresse! C'est un atout pour la société africaine.

En effet, en étudiant les documents de l'institut autochtone fondé par le Cardinal Malula, nous verrons que, dès qu'elle atteint l'âge de cinq ans, la fille africaine est appelée «Maman». Cette appellation ne se réfère pas à la maternité physique, mais à l'atmosphère de tendresse qui très tôt marque et imprègne son éducation. On pourrait dire qu'à partir de cet âge, la fille africaine devient psychologiquement une mère en miniature. Dès son jeune âge, sa mère lui apprend comment plus tard elle devra remplir à la perfection son double rôle d'épouse et de mère. Comme la femme forte de la Bible, la mère apprend à ses filles à être une présence silencieuse mais courageuse et agissante, forte et endurente, patiente et persévérante, mais aussi travailleuse et soumise. Tels sont quelques-uns des propos qu'une mère africaine tient constamment et cherche à inculquer à chacune de ses filles. Celles-ci apprennent avec une grande disponibilité et reproduisent tout comme une donnée naturelle, allant de soi.

1.3.2. La situation contemporaine de la femme africaine : Éléments négatifs

Force nous est de constater que nombre des attributs de gloire de la femme africaine qui viennent d'être relevés sont aussi des armes à double tranchant, dans la mesure où ils paraissent jouer au détriment de son accomplissement et de son épanouissement personnels. Par exemple, l'envers de la médaille de son immunité sur la place de la palabre a amené la femme africaine à être marginalisée, sans identité, et désormais sans parole. Même au sein des ethnies matrilineaires où la femme est très valorisée, elle demeure une mère biologique tandis que son frère ou ses frères jouent le rôle de «mère juridique». Ces derniers sont appelés *Mampe ou Ngwasi* [Mère-masculin], la mère juridique, l'ayant droit. Par le lien de sang qui l'unit à sa soeur, le *Mampe ou Ngwasi* engendre ses neveux et nièces [selon

l'acception occidentale]. Il agit de concert avec son beau-frère et lors de grands événements marquant la vie de sa soeur ainsi que celles de 'ses enfants', la mère juridique prend la parole à la place de sa soeur. Les nièces et les neveux doivent une soumission obligatoire envers leur mère juridique de droit ou de circonstance.

En outre, le parcours de la femme africaine est jalonné de souffrances, de lutte et de meurtres. Sa trajectoire est marquée par des crimes, des tensions de toutes sortes. Son existence est en quelque sorte un esclavage de fait. Des atteintes à sa personne, à sa dignité, ainsi que la violation de son passé, de ses frontières personnelles et psychologiques sont autant de maux infligés à la femme africaine depuis la nuit des temps. C'est pourquoi la situation de la femme africaine constitue une première source d'interpellation pour la conscience prophétique des instituts autochtones.

Selon Mbuyi Beya, l'oppression de la femme africaine se situe sur deux fronts : «Elle souffre d'abord parce qu'elle est noire et ensuite parce qu'elle est femme»²¹. Elle est sans statut. C'est une personne de seconde zone. En effet, en dépit de sa valorisation au sein de la grande majorité des ethnies, elle n'a pas de pouvoir exécutif. Tout ce que vient d'être analysé permet de conclure que la seule identité de la femme africaine est celle d'être «l'épouse de - ou la mère de -l'éducatrice»²² des enfants de Monsieur X ou Y. Lorsqu'elle se marie, elle doit adopter les fétiches du lignage de son mari et dépendre du groupe d'âge de ce dernier! Voici un témoignage sur cette condition de la femme africaine :

Il est vrai que dès le jeune âge l'africaine entend résonner à ses oreilles sa dépendance à l'égard de l'homme. Un proverbe Lari dit : «Quand on est un noyau,

21 MBUYI BEYA, R.U.W.N.D., «Faire de la théologie dans la perspective des femmes africaines », dans *Théologie africaine, bilan et perspectives. Actes de la 17ème Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 259.

22 SANON, A. T., (Év.), «Le rôle inestimable de la femme et de la religieuse », dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314)-10 mai 1994, p. 71. Nous sommes obligée de considérer les données publiées par ce journal parce que les sources officielles de l'Église n'ont pas encore donné les actes du Synode spécial des évêques pour l'Afrique.

il faut s'attendre à être écrasé sous la pierre». En d'autres termes «la femme mariée doit accepter que son mari soit le chef de la maison». Il y a des exceptions dues à la loi de la complémentarité : à cause de leur forte personnalité, certaines femmes font naturellement la loi à la maison. Néanmoins la supériorité masculine a en quelque sorte privé la femme africaine de sa liberté, et ainsi elle subit toutes sortes d'injustices sans pouvoir pour autant se défendre²³.

Dans certaines régions de l'Afrique, on lit, par exemple, qu'en signe de «soumission et de respect absolu, la femme [africaine\burundaise] devait laver et parfumer son mari». Encore aujourd'hui, la situation de cette femme burundaise ne semble pas avoir évolué. Bon nombre des parents n'acceptent pas que leurs filles soient scolarisées. Pour eux, les filles doivent demeurer au foyer : «Elles sont justes bonnes pour les travaux ménagers»²⁴.

Mgr De Jong, lors du Synode des évêques pour l'Afrique décrit ainsi les misères de la femme africaine :

Les rapides changements sociaux influencent profondément aussi bien la famille nucléaire que celle répandue dans toute l'Afrique. Le changement social a souvent avantagé l'homme au détriment de la femme. Cela a contribué à l'émergence d'un «apartheid sexuel» qui attribue à la femme le rôle inférieur à celui de l'homme²⁵.

Présent à ce même Synode, le P. Zago, Supérieur général de son institut, dénonce les injustices faites à la femme africaine : «La femme en Afrique connaît de nombreuses formes d'oppression dans la société et dans le mariage. L'évangélisation doit promouvoir le respect pour toutes les personnes et leur dignité»²⁶. Dans plusieurs ethnies, certaines idéologies jadis mises de l'avant illustrent l'atteinte à la personne et le manque d'identité de la femme africaine. Dans le contexte africain, par exemple, un grand nombre d'ethnies tenaient la

23 AMINA, «Afrique», p. 94\47 suite.

24 MANIRAKIZA, Z., «Famille burundaise en mutation. Principaux défis socioculturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 270, 271.

25 De JONG, D. H., (Év.), «Les Petites Communautés chrétiennes sont une source d'espoir et donnent sa vraie place à la femme», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)- 3 mai 1994, p. 48.

26 ZAGO, M., O.M.I., «Promouvoir l'évangélisation, la justice et la paix, le dialogue entre peuples et religions», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314)-10 mai (1994), p. 75.

virginité en haute estime parce qu'elle était considérée comme source d'une nombreuse progéniture, qui est la preuve visible de la bénédiction des ancêtres à la jeune fille, en guise de récompense pour sa virginité prématrimoniale.

La manière de faire varie d'une ethnie à l'autre, mais l'objectif est le même. Les ethnies veulent s'assurer de la fiabilité de la jeune fille avant son mariage. Qu'il suffise d'illustrer cette affirmation avec trois cas. Chez les Luba du Kasai, selon les témoignages que nous avons recueillis, durant la période de stage que la fiancée passe dans sa future belle-famille, la tante paternelle du fiancé vient présenter une chèvre à la mère de la fille. Ce geste signifie que la fille était vierge. Chez les Bushi au Kivu, au lendemain de la première nuit nuptiale, la mère de la jeune mariée brandissait un morceau de linge blanc taché de sang, témoignant ainsi de la vertu de sa fille!

Quant à l'ethnie Yansi [dont le nom signifie gens de la terre, cultivateurs innés, sédentaires], elle a inventé tout un système, l'idéologie de *Ngamutiul\Kitiul* [propriétaires, possesseurs ou donneurs des femmes]²⁷. Tout grand-père tant du côté paternel que maternel est *Ngamutiul* de ses petites-filles. Elles sont ses *Kitiul* [ses fiancées potentielles ou préférentielles]. Mais il est seulement le garant de cette coutume devant le *Museng* [la société globale]. L'idéologie des propriétaires ou donneurs de femmes est profondément enracinée dans la mentalité des femmes parlant le kikongo au point qu'elles ont un adage. En effet, devant une question insolite, elles répliquent spontanément : *Mwana na kivumu, nge nde nkento ya papa!* [Le bébé est encore dans mes entrailles, comment veux-tu que je te dise que je porte la fiancée préférentielle de papa!]. Dans la pratique, le grand-père cède ses fiancées

²⁷ Sur le système matrimonial chez les Yansi, on peut consulter : DE QUIRINI, P., S.J., « Les fiançailles de droit chez les Bayansi », dans *Zaire*, 5 (1952), p. 499-504; SIMON, J., S.J., « Fiançailles et mariage chez les Bayansi », dans *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière*, Bandundu, CEEBA, 1966, p. 20-25; SWARTENBROECKX, P., S.J., *Les unions entre cousins croisés. Une comparaison du Rwanda-Burundi avec ceux du Bas-Congo*, Bruxelles, Museum Lessianum, 50 (1969), (sur Yansi, p. 71-80; 112-116).

potentielles aux fils des filles de sa soeur ou de ses soeurs qui sont de la même génération que la fiancée ou les fiancées potentielles. Quand la scolarisation des filles commença, les chefs des lignages refusèrent d'envoyer leurs filles à l'école. Ils craignaient que les filles indigènes y apprennent à contracter mariage en dehors du système! Par ailleurs, les *Ngamutiul* n'avaient pas d'intérêt de voir ses *Kitiul* se marier en dehors de son système. Au besoin, ils s'entouraient gracieusement d'un harem. C'est une autre forme de polygamie déguisée! Ce type de mariage étant endogamique, il n'existe pas des compensations matrimoniales. Cette coutume a donné lieu à un système de mariage endogamique que l'évangélisation missionnaire a baptisé du nom de mariage préférentiel et a combattu, mais sans parvenir à l'éliminer totalement²⁸. Cette pratique aidait en quelque sorte les personnes impliquées à intégrer leur sexualité, notamment par un contrôle mutuel qui s'établissait entre le *Ngamutiul* en chef et ceux de son lignage qui sont de la même génération que la ou les *Kitiul*. En Afrique, le domaine de la sexualité est entouré de réserve et de pudeur. En public, on n'extériorise pas tout ce qui est lié à l'intimité ou à l'affectivité. Néanmoins, entre *Ngamutiul* et *Kitiul*, tout s'obtient et se règle par plaisanteries, blagues et réflexions humoristiques.

Toutefois, le revers de la médaille de cette idéologie révèle encore une fois l'absence de statut de la femme africaine. En effet, au sein de l'ethnie Yansi et celles mentionnées plus bas, la fille est l'axe principal de toutes les relations interlignagères et matrimoniales. Cependant, elle n'en est nullement le sujet, mais plutôt l'objet. C'est l'idéologie de *Ngamutiul/Kitiul* qui commande la logique de ces relations. Se marier en dehors du système de *Ngamutiul/Kitiul* exigeait un rite affranchissant une fiancée préférentielle ou potentielle!

²⁸ L'emploi du «Ki» est révélateur de la mentalité ambiante et dénote quelque chose de péjoratif. Dans certaines langues bantous, la classe « Ki » désignent les choses ou la qualité. Mais dans le cas présent, il est appliqué à la fille, à la femme! Le discours idéologique de *Ngamutiul* justifie cette appellation en la qualifiant d'affective!

Du reste, le *Ngamutilul* peut s'opposer à un tel mariage en refusant les compensations matrimoniales. Il peut donc empêcher l'entrée en religion de sa *Kitiul*!

Dans les ethnies [les Yansi, les Mbala, Hungana, Humbu, Tsamba, Nkoli, Songo et d'autres encore], le contrôle de la fiabilité de la fille s'effectue à la première grossesse. Un mois avant l'accouchement, on pratique le rite de *Kutanga Bangunza* [Dénoncer les jouvenceaux], c'est-à-dire les garçons avec lesquels la fille aurait eu des relations sexuelles avant son mariage. Elle doit réparer publiquement son écart de conduite par le rite. La grand-maman de la primipare joue le rôle d'officiante pour accueillir éventuellement l'aveu de sa petite fille. Connaissant la généalogie des divers lignages du village, l'officiante identifie facilement les cas d'inceste que sa petite fille aurait commis ou dont elle aurait été victime. Elle pratique sur la jeune fille le rite *Kuur* [génie contre l'inceste]. Elle se charge aussi de rencontrer les jouvenceaux impliqués pour obtenir de chacun d'eux une juste réparation en nature ou en espèces pour procéder au rite de libération. Le but de ces rites est d'assurer à sa petite fille les meilleures conditions d'accouchement.

Dans ces exemples, on constate que la femme africaine n'a aucun droit, ne serait ce que du droit à son passé. Rien ne lui appartient, c'est ce que vient de rappeler Brichard dans un article récent intitulé «Libérer la fécondité»²⁹. L'auteur y prône ce qu'il appelle un effort d'inculturation du rite traditionnel : *Kutanga bangunza* qui vient d'être mentionné. Il tente de se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit dit à travers les coutumes et traditions de son champ d'apostolat. Cependant, tel qu'il est préconisé, le *Kutanga bangunza* met en évidence la violation de l'intimité de la vie passée de la jeune fille. En outre, il y a un danger pour un jeune couple qui commence sa vie du mauvais pied. Le mari même s'il est polygame, pourra

²⁹ BRICHARD, G., S.J., «Libérer la fécondité : des communautés chrétiennes " assument " un rite traditionnel. Un effort d'inculturation dans le diocèse de Kikwit», dans *Telema*, 2 (1993), p. 69-78.

toujours partir de ce rite *Kutanga bangunza* pour accuser son épouse d'infidélité. Il n'est pas certain qu'un mari rancunier pardonnera cet écart de conduite de sa femme. Au contraire, à l'occasion, il ne manquera pas de répéter un refrain de condamnation du genre : *Yo nte, si beto zaba bangunza na nge!* [«De toute manière, nous connaissons tes amants!»] C'est une porte ouverte pour qu'une atmosphère de défiance et d'insécurité s'installe et mine le jeune couple.

De ce rite, il y a lieu de retenir le rôle sacerdotal de la grand-maman. Il semble alors que le sacrement du pardon a l'avantage de préserver l'intimité de la vie passée de la jeune fille. La grand-maman peut continuer de jouer son rôle d'officiante traditionnelle pour déceler les cas d'inceste et pratiquer le rite, mais sans dénonciation publique. Les jeunes mères tiennent à ce rite à cause de la peur INSTITUTIONNALISÉE de certaines coutumes ancestrales. Cela manifeste bien la conscience collective atavique, l'interprétation servile ainsi que le recours fataliste aux coutumes et traditions ancestrales. Cette peur constitue un facteur qui ruine entre autres la puissance créatrice de la femme africaine. C'est elle qui interpelle la conscience ecclésiale et le rôle prophétique des instituts autochtones pour apporter une présence évangélique libératrice et transformatrice.

Pour terminer, nous pensons que le rite *Kutanga bangunza* devrait être étudié au niveau diocésain et même de la conférence des évêques du Zaïre. Il serait également souhaitable que les communautés chrétiennes concernées par le rite de *Kutanga bangunza* remettent sérieusement en question la polygamie et le cancer social des «Bureaux». Ces deux phénomènes avilissent et détruisent la famille, l'institution africaine la plus sacrée à laquelle la coutume ancestrale accordait tant d'importance.

Un peu partout, la femme africaine au sud du Sahara est considérée aussi comme un porte-malheur. Elle devient l'origine de certaines pratiques rituelles. Dans certaines circonstances, quand un mâle entreprend une activité telle que des voyages d'affaires

périlleux, la chasse aux fauves, les guerres, l'initiation à certains métiers [forgeron, guérisseur] qui comportent des risques, il évitera le contact avec des femmes, même la sienne propre.

La veille d'une grande chasse, le chef de file parcourt l'allée principale du village en criant : *Nabo, babal babwun lesiar mwen* [«Cette nuit, les mâles dormiront sur un seul côté»]. Expression culturelle signifiant qu'au cours de la nuit, les mâles désireux de participer à la chasse ne s'approcheront pas de leur compagne. Cette pratique rituelle est de rigueur même pour les femmes la veille d'une grande pêche. Mais elle est plus réglementée pour les mâles.

Il n'est pas difficile de rendre compte du lien de cause à effet dans cette pratique d'abstinence sexuelle circonstancielle. Pratiquée sur l'initiative du mâle, cette pratique est l'envers de la médaille de la puissance vitale attribuée à la femme africaine, qui détient le secret de la fécondité, dès lors du succès et de la prospérité. Il lui revient de dispenser le succès ou l'insuccès selon son bon vouloir du moment, lors d'une rencontre. Voilà pourquoi, dans les situations critiques, les mâles qui sont influencés par la pensée mythique de la femme africaine détentrice du secret du succès et de l'insuccès évite toute rencontre et tout contact intime avec celle-ci. Ainsi, pour la pensée cartésienne, un accident grave survenu au cours d'une chasse est attribuable à la négligence ou au simple fait fortuit. Par contre, pour la pensée africaine bantou, il n'y a pas de hasard et un accident n'est donc pas un événement fortuit, une chasse infructueuse n'est pas un événement fortuit ou explicable par des simples causes naturelles.

Parmi les faits qui peuvent en rendre compte, il y a d'abord la rencontre ou le contact intime avec la femme qui détient le secret du succès et de l'insuccès et qui s'en est servi avec raison ou arbitrairement à l'endroit du mâle, individuellement ou en groupe. Pratiquée sur l'initiative de la femme, l'abstinence sexuelle circonstancielle est la réplique de la pratique du

mâle. Elle trouve sa justification dans la peur du mauvais sort que le mâle peut jeter insidieusement à travers les contacts intimes. La femme africaine est également considérée comme une bête de somme. On connaît les chefs de corvées auxquelles elle s'adonne à longueur de journée. Elle se couche la dernière et se lève la première. Elle n'a point de répit. Son dictionnaire ne contient guère les termes qui signifient avoir congé, se détendre, se divertir. Mentionnons également des rites de purification de la veuve africaine et d'autres sévices³⁰. Qu'il suffise de citer deux témoignages qui illustrent les souffrances infligées à la femme à travers l'histoire. Le premier concerne la situation de la veuve lors du décès de son mari :

[...] la femme doit subir la cérémonie de la purification qui consiste dans plusieurs tribus à soumettre la veuve à toutes sortes des rituels dont le plus révoltant est celui d'effectuer des rapports sexuels avec un homme choisi par la famille du mari dans le but de la purifier. Pratique qui met la santé, la dignité et la sécurité de la femme en danger étant donné qu'elle peut être affectée par n'importe quelle maladie, peut tout aussi bien tomber enceinte, peut être traumatisée. Ça c'est une forme de violence dont sont victimes beaucoup de femmes au Zaïre [cette forme de cérémonie s'effectue cependant seulement dans les cas où il y a eu versement de la dot³¹.

Et en supplément de tout ça, la veuve est obligée d'effectuer le remboursement de la dot³².

Le second témoignage évoque les divers sévices que la femme africaine subit allant, dans certaines régions d'Afrique, jusqu'à la mutilation des parties intimes :

La femme africaine connut l'amertume consécutive aux humiliations sans nombre. Elle souffrit dans sa chair comme dans son intimité. Dans la société africaine ancestrale, elle s'est vue confinée au rôle de la mère et de l'épouse soumise, astreinte aux travaux de ménage et de champs. Elle fut humiliée dans son intégrité féminine et supporta de multiples et douloureuses mutilations dont l'odieuse pratique de l'excision. Sa liberté de choix foulée aux pieds, elle s'est vue

³⁰ MBUYI, «Faire la théologie», p. 241-272; TSHIBOLA Kalengayi, «Femme africaine devant la théologie africaine», dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la 17ème Semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 273-281.

³¹ KAMONA, *La violence fait aux femmes au Zaïre*, texte inédit, 1995

³² KAMONA, *La violence fait aux femmes au Zaïre*, texte inédit, 1995.

imposer des maris sans son consentement et contre son gré [...] Comme on le voit donc, la femme africaine a été marginalisée durant des siècles. Et aujourd'hui, après l'accession de nos États à l'indépendance nationale, le problème de la femme demeure³³.

Tels sont les principaux éléments négatifs de la catégorie de la femme africaine qui lance un défi aux instituts autochtones : «Est-ce que vous, vous pouvez faire mieux? Qu'en est-il du sort de la femme africaine au sein de vos institutions et au sein de l'Église»? Assurément, il existe une minorité de prêtres africains très engagés dans le processus de la libération de la femme africaine. Pour eux, la femme africaine possède d'énormes potentialités et elle est capable, envers et contre tous, de se frayer un chemin bénéfique pour toute la société. Mais la grande majorité des prêtres africains semble demeurer des partisans acharnés du *statu quo*. Pour eux, la femme africaine quel que soit son état de vie est encore un être inférieur ayant besoin d'être encadrée par le mâle. Certains prêtres africains sont prêts à engager une guerre subtile et habile [surnoms méprisants, dérision, calomnies, dénonciations non fondées...] pour dénigrer toute femme et toute personne parlant de libération et de promotion de la femme africaine. Et la plupart du temps, dans l'Église où il devrait être question de la femme africaine comme personne humaine et comme chrétienne, on lui recommande d'être soumise à son mari, d'être fidèle à ses obligations conjugales et d'obéir aux autorités de l'Église.

À ce sujet, Mgr Njué écrit :

Les réponses aux *Lineamenta* montrent bien le rôle essentiel joué par la femme au sein de la famille et sa contribution croissante à la vie sociale et à la vie de l'Église. On déplore toutefois qu'il y ait encore une tendance à les considérer comme inférieures aux hommes, et cela même dans l'Église. [...] Un bon examen de conscience laisserait voir que l'Église est elle-même fautive. *L'Instrumentum laboris* attribue la condition d'infériorité de la femme en Afrique à la tradition africaine, non encore complètement transformée par l'Évangile. Il est possible qu'il y ait un fond de vérité dans cela, mais on ne peut pourtant pas dire qu'après un

³³ MBEKA, «La place», p. 20-21.

siècle d'évangélisation, la situation de la femme dans la société africaine ait vraiment changée³⁴.

Quelle est la participation de la femme aux instances décisionnelles des hauts lieux, comme évêchés et paroisses, où il est question de la vie de la femme comme être humain et comme chrétienne? Il ne suffit pas qu'il y ait des Africaines ministres ou ambassadrices, il ne suffit pas de confier des paroisses à des religieuses pour changer la situation. Ne faudrait-il pas plutôt que la femme africaine, y compris la religieuse, ait une voix au chapitre, autrement dit qu'elle soit partie prenante des centres décisionnels de la société et de son Église particulière et locale.

1.3.3. Les instituts autochtones et la libération de la femme africaine

Les membres des instituts religieux en général, et en particulier les membres des instituts autochtones, sont la preuve qu'une femme africaine peut se réaliser sans être identifiée comme la femme de... ou la mère de..., propriété de... Pour mener une conscientisation de la femme africaine, il importe que les membres des instituts autochtones soient elles-mêmes suffisamment libérées pour être une présence transformatrice des autres femmes africaines. Le changement à obtenir chez l'autre ou sa conversion requiert d'abord la sienne propre : «Voici le temps d'écrire les Actes des Apôtres Africains! Non seulement ce travail de transformation profonde de soi est capital, mais nous ne voyons pas, pour notre part, comment une "réforme des structures" injustes serait tout simplement possible sans ce préalable»³⁵.

³⁴ NJUE J., (év.), «Le rôle essentiel joué par la femme au sein de la famille et de la société»; HOOMKWAP, K. H., «Les femmes dans l'Église et dans la société», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313)- 3 mai 1994, respectivement à la p. 38 et p. 54; SANON, «Le rôle inestimable», p. 71.

³⁵ IWELE, «Mystique», p. 164.

Pour le cas qui nous occupe ici, la femme africaine, mariée ou célibataire, la mère de famille monoparentale ou la divorcée, attendent de la religieuse africaine une conscientisation plus aiguë concernant ses droits bafoués par les structures de la société. Mgr Njué ouvre certaines pistes :

Il faudra toujours consulter les femmes avant de prendre des décisions sur des questions qui les touchent ou qui sont dans leur intérêt. Il faudra le faire au niveau des Conseils pastoraux des paroisses, comme au niveau des Conférences épiscopales [...] Il faudrait formuler une requête à tous les gouvernements africains pour préparer des législations qui mettent en valeur et protègent les droits des femmes, comme par exemple des lois sur le mariage, des lois sur la reconnaissance des enfants, des lois sur les héritages, et des lois sur le statut des veuves, des secondes épouses [en cas de polygamie], des filles-mères [...] ³⁶.

Les religieuses pourraient apporter à la femme africaine une présence évangélique dans ces situations qui sont des lieux de sens mettant à contribution le rôle prophétique de leur projet de vie. Il ne s'agit pas de prêcher l'oppression du mâle en basculant dans une escalade de violence. Le mâle est en premier et dernier lieu un frère en humanité. Mais la femme africaine doit apprendre à déclinier la responsabilité d'être la cause du malheur du frère en humanité en retirant dans un geste de tendresse le pied de ce frère braqué sur la nuque de la femme africaine sous prétexte qu'elle est la cause du malheur du monde. La femme africaine, quel que soit son état de vie, doit composer avec son frère en humanité. Ensemble, ils sont appelés par Dieu pour continuer l'oeuvre de la création et du salut du monde.

Dans les rapports entre les deux sexes, il est heureux de constater un changement d'attitude qui montre que le souffle de l'Esprit se répand sur le continent. On commence à exorciser un certain langage qui se chuchote dans les maisons de formation destinées aux prêtres et aux religieux : «les religieuses sont doublement femmes»! Autrement dit, elles constituent une double menace pour la vertu du mâle. De manière officielle et systématique, on y désire la présence de la femme africaine donc celle de la religieuse! Mgr Njué

³⁶ NJUE, «Le rôle essentiel», p. 38.

recommande l'intégration efficace des femmes dans ces centres de formation. Cette collaboration aiderait à jeter un regard plus positif les uns sur les autres et cela pour la construction de l'Afrique et du Royaume de Dieu dans ce continent :

Il faudrait que le Synode encourage l'engagement de femmes mûres et compétentes sur le thème de la formation des futurs prêtres, aussi bien au niveau des petits séminaires comme au niveau des grands séminaires, et les intégrer comme professeurs, membres des comités consultatifs, etc. Le célibat des prêtres entraîne bien évidemment une formation pour avoir une attitude bien équilibrée vis-à-vis des femmes. Il est donc très important d'éduquer les séminaristes au respect de la femme, de façon à ce que les contacts avec elles soient empreints de maturité, comme il convient à de futurs prêtres. Une politique d'isolement pure et simple ne semble pas appropriée, et même bien souvent à des surprises douloureuses et embarrassantes après l'ordination. Les religieuses devraient pouvoir, en fonction de leur capacités humaines, scientifiques ou professionnelles, entrer dans les universités ou dans les institutions catholiques où elles pourraient rendre des services hautement qualifiés³⁷.

La femme africaine attend l'initiative des instituts autochtones pour lui apprendre à lire à bon escient le récit de la création pour découvrir sa mission et sa place dans la société, dans l'Église et dans le couple. SINGER a des mots de poète pour décrire l'histoire d'amour et non pas de domination qui entoure la venue au monde du mâle et de la femelle selon le plan du Créateur³⁸. GUINDON abonde dans le même sens³⁹.

Les instituts autochtones doivent donc collaborer avec le mâle quel que soit son état de vie. Ensemble ils sont appelés à devenir «tout en tous» et toute en toutes. D'où l'importance pour les membres des instituts autochtones d'entrer dans un processus de dialogue en créant avec les hommes des liens d'amitié vécus dans la reconnaissance mutuelle, le respect réciproque, le partage, le dialogue sincère et la communion. Seuls ces liens peuvent humaniser les coeurs des hommes et des femmes en Afrique et les aider à devenir des frères et des soeurs au-delà de l'ethnie, dans le Christ.

³⁷ NJUE, *Le rôle essentiel*, p. 38 suite.

³⁸ SINGER, Ch., *La prière à douze temps*, Paris, Éditions Fleurus, 1983, p. 16-17.

³⁹ GUINDON, A., O.M.I., «Gestuelle sexuelle et révélation de Dieu», dans *Église et Théologie*, 11 (1980), p. 383.

Les instituts autochtones peuvent devenir des lieux où la femme africaine apprend à envisager son destin et son accomplissement comme un droit et une vocation à réaliser. Ils sont aussi des lieux où la femme africaine pourra apprendre qu'elle est l'objet de l'amour de Dieu et qu'elle aussi a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Les instituts autochtones conscientiseraient aussi la femme africaine à l'obligation qui lui incombe de développer son Être total. En restructurant le secteur de la médecine préventive, ils retransmettraient les notions de base à la femme africaine. À titre d'exemple, reprenons brièvement deux des trois dimensions qui aident au développement de l'être total, selon B. Lenoir-Nimy : le Corps, l'Intelligence et l'Esprit ou l'Âme. Pour l'instant, arrêtons-nous aux deux premiers. À propos du développement du corps, l'auteure souligne l'importance de savoir que «le droit à la nourriture, à l'habitat, à une hygiène, aux soins de santé est fondamental et constitue un devoir d'y répondre pour le développement harmonieux du corps humain»⁴⁰. Ensuite, Lenoir-Nimy énumère huit activités de santé considérées comme fondamentales :

[1] l'éducation pour la santé; [2] la promotion de bonnes conditions nutritionnelles; [3] l'approvisionnement suffisant en eau saine et mesures d'assainissement de base; [4] la protection maternelle et infantile y compris la régulation des naissances [nous entendons une paternité et maternité responsables]; [5] la vaccination contre les grandes maladies infectieuses; [6] la prévention et le contrôle des endémies locales [paludisme, etc.]; [7] le traitement des maladies et lésions courantes; [8] la fourniture des médicaments essentiels⁴¹.

Comme le fait observer Lenoir-Nimy, être gros ne signifie pas être en bonne santé. Cette remarque est d'actualité pour la femme africaine surtout zaïroise qui semble s'identifier et s'évaluer selon ce critère en parlant de *Mwasi ya kilo ou mwasi ya lukumu* [«Une femme distinguée ou qui a de la valeur»] parce qu'elle est un peu grasse!

40 LENOIR-NIMY, «L'Église», p. 277.

41 LENOIR-NIMY, «L'Église», p. 277 suite.

Le fléau du Sida dont la femme africaine est la plus touchée est un autre cas à signaler. Le continent africain en général et les femmes africaines en particulier paient lourdement le tribut de ce fléau :

L'O.M.S. donnait en 1990 ces chiffres de séropositivité : 1 femme sur 500 en Amérique latine, 1 sur 700 en Amérique du Nord, 1 femme sur 40 en Afrique. Le rapport hommes-femmes : 5 à 7 hommes atteints pour 1 femme en Amérique, 1 femme pour 1 homme en Afrique. La contamination du foetus qui, outre-Atlantique est de 20%, va de 30% à 60% en Afrique. Des pays comme le Gabon, le Togo, le Nigéria, les pays du Maghreb sont à peu près épargnés, mais dans la région des grands lacs, 20% à 30% de la population adulte est touchée. En 1990, on évaluait que le quart des cas mondiaux était en Afrique avec 50 millions de séropositifs et qu'en 1992, il y en aurait le double...⁴².

Le Sida concerne également les instituts autochtones parce qu'ils doivent résoudre le problème d'admission de leurs candidates qui peuvent être séropositives. Il en est de même de leurs membres souffrants ou menacés d'alcoolisme⁴³.

Lenoir-Nimy pose également le problème du manque d'emploi digne et rémunérateur, qui est un moyen permettant d'assurer le développement intégral du corps de l'homme et de la femme en Afrique. Trouver un travail digne constitue un des défis pour l'Afrique des dictatures où règne la corruption!

Le développement de l'intelligence permet à la personne de développer ses potentialités, d'être capable de réfléchir et de raisonner. Il permet d'analyser les événements et les situations en posant des questions sur le pourquoi et le comment des choses, ce qui aide à les comprendre valablement. Parmi les aspects théologiques et métaphysiques qui caractérisent le patrimoine ancestral et culturel des sociétés africaines, selon Lenoir-Nimy, certains comportent des facteurs qui bloquent l'esprit d'innovation. L'analphabétisme de la majorité

42 «Femmes immigrées, femmes africaines», dans *Mission : mensuel protestant de mission et des relations internationales*, 41(1994), p. 18.

43 BADONNEL, M., «Sida et vie religieuse», dans *Pentecôte d'Afrique*, 16(1994), p. 38-40; «L'alcoolisme chez les personnes consacrées», dans *Pentecôte d'Afrique*, 16(1994), p. 41-46.

des femmes africaines constitue un champ de contribution sociale de la part des instituts autochtones. Il n'aide pas la femme africaine à élargir ses connaissances par l'information écrite indispensable pour prendre sa place dans le monde moderne. Faute d'instruction, la femme africaine est la cible des manipulations idéologiques parce qu'elle n'a pas accès direct à leurs sources.

La croyance au *Kindoki* [la sorcellerie] répond à des aspirations au bonheur. Mais la peur qui en résulte fait des ravages qui bloquent les sociétés africaines et en particulier les femmes. Elle constitue un autre champ d'évangélisation pour les instituts autochtones. La peur de la malédiction hante et tue la vie des veuves africaines. Elle inhibe la créativité et tient ses victimes dans un traumatisme sans issue. Laissons Lenoir-Nimy nous parler des dégâts et des blocages causés par la peur et en partie par la croyance à la sorcellerie chez les Africains et Africaines :

La peur [...], c'est l'un des facteurs qui participent de la façon la plus éloquente au frein de l'être humain et de l'Africain en particulier. On a peur des hommes au pouvoir, on a peur de ceux qui sont puissants et nantis, on a peur du sorcier, on a peur des morts, on a peur des forces invisibles, on a peur, on a peur... Les forces invisibles : le pouvoir que l'homme et la femme en Afrique accordent encore de nos jours aux esprits, sorciers, magiciens, devins, marabouts, etc. est quelquefois déconcertant [...]. Un des points importants du programme d'évangélisation devrait consister à aider l'homme et la femme en Afrique à se libérer de cette emprise trop grande qui bloque toute évolution de l'Être humain. En effet le travail ne peut plus être maîtrisé lorsqu'on est persuadé que «l'oncle du village», mécontent, bloque [à partir des esprits malfaisants] la promotion ou l'émancipation. Les foyers sont en désordre lorsqu'on est convaincu que «la tante», fâchée, d'avoir été négligée, très mystérieusement arrête ou supprime les maternités ou fait disparaître certains enfants ou encore les soumet à une santé problématique. Que d'amitiés brisées, lorsqu'on croit que tel ami jaloux de notre promotion est en train de nous ensorceler! Que de raisonnements bloqués face à des situations que l'on croit commandées par des forces non maîtrisables! L'évangile nous apprend que cette façon de voir va à l'encontre du mot d'ordre du Créateur qui veut qu'à son image l'homme domine et soumette la terre et tous les Êtres qui s'y trouvent⁴⁴.

⁴⁴ LENOIR-NIMY, «Église», p. 284-285. L'auteure cite V. MULAGO, *La religion traditionnelle des bantous et vision du monde*, p. 19.

Le Nouveau Testament nous apprend que nous avons reçu un Esprit qui fait de nous des enfants de Dieu, et non qui nous ramène à la peur [Rm 8,15]. Tous les chrétiens, donc le clergé, les religieux et les religieuses autochtones devraient être déjà libérés de l'esprit de peur pour annoncer la bonne nouvelle à ceux que la peur tient en esclavage. La première agente et artisane de la libération de la femme africaine, c'est elle-même. Les instituts autochtones ont un immense champ d'évangélisation, d'exorcisme et d'éradication de la peur : «L'ange prit la parole et dit aux femmes : "Soyez sans crainte, vous" » [Mt 28, 5].

1.3.4. Prise de conscience par la femme africaine de ses propres aliénations

La femme africaine a déjà timidement amorcé la conscientisation vis-à-vis de ses aliénations. Mais cette libération exige un changement de mentalité qui devrait commencer en elle et par elle-même. Ce fait apparaît dans les propos de Judith Mbula Bahemuka qui invite le Synode des évêques pour l'Afrique à ne plus négliger la problématique relative à la libération de la femme africaine :

L'Assemblée des évêques pour un Synode africain arrive au moment où la femme africaine se trouve devant des défis venant de différents domaines. Le défi d'être soi-même, une personne ayant sa dignité et capable de se faire valoir; le défi de participer pleinement au développement de la communauté chrétienne; le défi de se départir des antiques préjugés existant dans les structures au sein de l'Église et de la société⁴⁵.

Plus loin, Mbula Bahemuka énumère trois domaines où s'accroissent l'absence et le silence de la femme africaine : les nouvelles formes de pouvoir politique, la structuration économique; les perspectives économiques et autres. Tous ces domaines sont conçus et

⁴⁵ "The call for an African Bishops' Synod comes at a time when the African woman is facing challenges from different perspectives. The challenges to be herself a person with dignity and self-worth; the challenge to participate fully in the development of the "Church Community"; and the challenge to rise above negative traditional structures, both in the Church and society", Judith MBULA BAHEMUKA, "African woman roles and needs", in *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 2 &4 (1994), p. 94/96.

réalisés en référence aux mâles et accentuent la dépendance des femmes⁴⁶. Pour sortir de cette situation, la femme africaine doit opérer un changement d'attitude intérieure et identifier non seulement les aliénations qui lui proviennent de sa société mais aussi celles qu'elle-même secrète inconsciemment ou consciemment. Elle devrait commencer par s'identifier comme être humain et croire qu'elle est digne de respect au même titre que n'importe quel autre être humain. Elle devrait s'identifier comme fille bien-aimée de Dieu et avoir la ferme conviction qu'elle aussi est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Elle devrait avoir la conviction qu'elle est concernée par le salut apporté par Jésus-Christ. Dans l'Évangile, le Christ est préoccupé de la personne, qu'elle soit une brebis perdue ou égarée, une pécheresse notoire ou une juste, une enfant prodigue comme une ouvrière de la dernière heure qui a droit à son salaire. Les sans-voix, les laissés-pour-compte et les racailles de la société de son temps trouvent une place dans le cœur du Christ. Il est venu pour dire au monde féminin africain de se redresser et de relever la tête pour accueillir la vie en surabondance qu'il apporte.

C'est d'abord à travers le témoignage de vie de la religieuse autochtone, face à la peur que la femme africaine entrera en contact avec le message du Christ : «N'aie pas peur, j'ai vaincu le monde» [Jn 16, 33]. C'est à travers la sérénité de vie, signe d'une âme reposée, que la femme africaine percevra cet autre message évangélique : «Venez à moi, vous qui ployez sous le poids de la misère et moi, je vous soulagerai» [Mt 11, 28]. Si elle interroge le témoignage qui l'interpelle, alors seulement la religieuse autochtone pourra lui révéler la source de sa vie intérieure, d'où lui provient cette force, cette sérénité, cette persévérance à travers les contrariétés. Elle les a puisées dans le Serviteur souffrant qui l'a réconfortée et l'a envoyée réconforter à son tour : «Que je sache à mon tour réconforter celui\celle qui n'en peut plus» [Is 50, 4]. La religieuse autochtone respectera la conscience de l'autre et fera confiance à l'action du message de grâce dans le cœur de l'autre. Elle priera aussi afin que sa

⁴⁶ MBULA, «African woman», p. 94/96.

compagne ainsi initiée se réveille un jour en se saisissant comme un être ayant du prix aux yeux de Dieu et digne de respect. Pour elle aussi, Dieu a envoyé son Fils pour devenir le Frère Aîné d'une multitude de frères et de soeurs et pour lui apporter la vie en abondance.

En Afrique aussi, l'éducation au sein de la famille repose sur les épaules de la femme. Elle y est un atout pour opérer un changement de mentalité. D'autre part, la femme africaine devrait aussi prendre conscience qu'elle doit se respecter elle-même. Les pratiques comme la polygamie qu'une certaine idéologie semble justifier comme étant un problème de société, la polyandrie, l'excision, le système de *Kitiul* constituent autant de viols, d'atteintes à la personne et à la dignité de femme. Pourquoi se laisse-t-elle identifier à un objet en acceptant d'être appelée «Bureau», c'est-à-dire amante ou concubine!

La femme africaine doit également être fière d'être une femme noire. Ce point est d'une grande importance. C'est ici qu'on peut également mesurer la profondeur du traumatisme de la colonisation qui voulait civiliser et qui proposait aux Africains comme modèles à atteindre l'homme blanc et la femme blanche. Les colonisateurs n'hésitaient pas à lancer aux peuples africains des défis de ce genre : «Vous aurez beau nous égaler dans bien des domaines, mais là où vous ne nous égalerez jamais, c'est la peau!» La coexistence entre Blancs et Noirs, au temps colonial, était basée sur la ségrégation raciale. Être comme un Blanc était devenu l'idéal du colonisé; être comme une Blanche, l'idéal de la femme africaine. Ainsi, traumatisé, l'Africain a été amené à détester sa condition d'être noir. C'est là peut-être le drame le plus tragique au niveau de la coexistence des races humaines. On clame et on veut démontrer scientifiquement jusqu'au niveau des gènes que le Noir est inférieur, il appartient à la race

inférieure⁴⁷ de l'humanité. Comme l'affirme Cosmao, l'Église a participé à la déstructuration des cultures des peuples colonisés en général et à celles de l'Afrique en particulier :

Il ne faut pas oublier, en effet, même si la mémoire collective l'oublie, que la structuration du monde à l'ère mercantile, puis industrielle, s'est faite sur la lancée de l'expansion missionnaire : celle-ci lui a souvent servi, contre le gré de l'Église ou avec sa complicité, au moins tacite, de justification idéologique ou de légitimation [...]. De rôle joué par elle, même si ce fut à son insu ou à son corps défendant, l'Église doit se convertir : devant Dieu, bien sûr, mais peut-être surtout devant les peuples qu'elle a contribué à coloniser et à satelliser. Elle les a en partie évangélisés, leur annonçant une bonne nouvelle de liberté. Mais jusque dans sa tâche proprement évangélistique, elle a aussi contribué à la déstructuration des cultures, des langages, des significations, à un ethnocide dont on commence seulement à mesurer l'ampleur. Se convertir, ce serait se réconcilier avec ces peuples. Cette conversion exige que l'Église, sans vouloir jouer à se culpabiliser, s'interroge sur ce qui, dans sa pratique historique, à l'ère coloniale, est en contradiction avec ce qui, aujourd'hui, lui apparaît comme la logique de sa foi. Ce n'est qu'à ce prix de vérité qu'elle pourra construire sa pratique d'aujourd'hui et de demain sur la perspective de libération qui parfois structure déjà son langage⁴⁸.

La colonisation est sans doute passée, mais la mentalité de colonisé demeure, l'aliénation et le complexe d'infériorité raciale persistent. Les mouvements prônant la suprématie blanche et le fait que celle-ci domine tous les domaines visibles du monde moderne vient renforcer davantage le désir de s'évader de son appartenance à la race noire. On n'hésite pas à se payer des illusions d'échapper tant soit peu de la condition d'être noir. Voilà pourquoi, en l'occurrence, des femmes africaines ont accepté les produits dermatologiques pour se blanchir un peu la peau, en faire des *Café au lait*. En soi, l'emploi de tel ou tel produit de beauté n'est pas un problème de valeur ni un problème éthique, c'est une question de goûts et de couleurs. Mais il en va autrement, lorsque le choix de ces goûts et couleurs mettent en jeu les aspirations ou l'état profonds de l'être : aspiration à être autre que ce qu'on est, rejet de son physique, de ses origines, de sa race, bref, rejet de sa propre personne!

⁴⁷ Richard-J. HERRNSTEIN, Charles MURRAY, *The Belle Curve : Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapour, Free Press, 1994, 480 p.

⁴⁸ COSMAO, V., O.P., *Dossier : nouvel ordre mondial, les chrétiens provoqués par le développement*, Paris, Chalet, 1978, 143p.

Mgr Sarah écrit à propos :

Ce qui est sans doute le plus grave dans l'accueil et l'acceptation de cette image de l'homme d'Afrique, c'est qu'elle le conduit à éprouver une certaine honte de lui-même [quand bien même il cherche à la dissimuler en sauvant la face], à se mésestimer lui-même, à perdre toute confiance en lui, à se résigner à ce qu'il en soit ainsi, à croire en une fatalité maudite de sa destinée. Il faut dire sans crainte : il y a toujours, aujourd'hui, au fond de l'âme noire, l'étrange sentiment d'une malédiction divine qui pèse sur l'homme nègre! Et ce ne sont pas ses échecs les plus récents qui peuvent contribuer à en écarter la présence ou seulement l'ombre de la présence. Un des aspects de cette honte de soi s'exprime et se traduit, comme symboliquement, par la pratique infantile, immature et ridicule de certaines Africaines de se blanchir la peau et de porter une chevelure à l'européenne. Bientôt, il n'y aura plus de négresses dans notre Afrique noire⁴⁹.

Pour ce qui concerne l'usage des produits de beauté, notamment du blanchiment de la peau, les actes du colloque de 1979 sur la vie religieuse féminine au Zaïre révèlent que le peuple zaïrois le perçoit comme un contre-témoignage :

Emploi de produits de beauté, il faut sensibiliser les soeurs au contre-témoignage de cet usage, cela éloigne les pauvres qui nous jugent alors comme « femme de luxe » [mondaine] et nous insultons Dieu puisque Jésus-Christ est venu pour les pauvres. Ce point est à creuser, la défense seule est insuffisante, pour guérir un besoin, il faut le connaître, former et dialoguer⁵⁰.

Au niveau du noviciat, on devra travailler à la décolonisation mentale du modèle de la femme blanche. De plus, les instituts autochtones éprouvent d'énormes difficultés financières. D'où proviennent les sommes dépensées par leurs membres *Café au lait*?

Se contenter d'interdire l'utilisation des produits de blanchiment est une contrainte sans effet sur la mentalité de colonisé qu'il faut éradiquer. Et celle-ci finira par défier les interdictions et les recommandations. Le recours à l'authenticité comme approche pédagogique devrait théoriquement obtenir des résultats au bout de quelques années ou générations. Mais il est vite abandonné, s'il n'est pas rapidement bonifié par des résultats positifs et visibles qui lui soient directement attribués sans équivoque. Les simples slogans de

⁴⁹ R. SARAH (arch. de Conakry\Guinée), «Enjeux du Synode africain», dans *La Documentation catholique*, 2091(1994), p. 339.

⁵⁰ *La vie religieuse féminine au Zaïre. Colloque national (du 15 au 21 août 1979)*, Kinshasa, Secrétariat de l'USUMA, 1979, P. 21.

type «Je suis noire mais belle» ne suffisent certainement pas pour éradiquer le complexe d'infériorité raciale. Il y a là, non pas un problème d'individus, mais un problème de société qui dépasse par son ampleur les bonnes volontés et les moyens des privés. Dans les sociétés occidentales, lorsqu'un ou plusieurs groupes de personnes ont subi un traumatisme, tout est mis en place pour enquêter sur les causes du traumatisme, diagnostiquer ses effets et manifestations, en mesurer l'ampleur, chercher les solutions adéquates et trouver les intervenants compétents. Après l'effondrement de l'apartheid en Afrique du Sud, le président Mandela eut la sagesse et la perspicacité d'instaurer immédiatement une commission d'enquête sur l'apartheid. Après des décennies de colonisation intense, d'assimilation et de ségrégation raciale intenses, il ne s'est trouvé aucun gouvernement sub-saharien, aucun anthropologue, sociologue ou autre scientifique africain, aucune personnalité africaine qui se soit avisé de demander une évaluation scientifique et approfondie de l'impact de la colonisation et du retentissement de l'agression culturelle coloniale sur le psychisme, l'état actuel et l'évolution conséquente des sociétés africaines!

Quelle contribution peuvent apporter les instituts autochtones aux graves problèmes de l'aliénation raciale, du complexe d'infériorité et de la mentalité de colonisé, et spécifiquement pour la femme africaine? Les instituts autochtones s'emploieront d'abord à assurer leur propre décolonisation mentale, individuelle et communautaire, avec les atouts dont ils disposent actuellement. Ils confieront à certains de leurs membres avisés en ce domaine la tâche d'effectuer des recherches sur la condition de la femme africaine. Ils appartiennent à l'élite féminine africaine et devront être présents aux groupes de recherche ouverts aux femmes africaines. Ensuite, étant eux-mêmes réconciliés avec leur condition de femmes noires, en vivant en femmes noires modernes mais authentiques, les religieuses autochtones pourront parler par leurs exemples et leurs mots, interpeller et éclairer leurs soeurs, leurs compagnes africaines du monde. Encore, ici, il ne s'agit pas de prêcher le racisme, ni de

tomber dans un autre messianisme. Il s'agit tout simplement d'intégralité, le respect de sa propre dignité. Il s'agit de vivre en fidélité avec ce qu'on est.

Les instituts autochtones ont plus d'un défi à relever pour aider la femme africaine dans une prise de conscience de sa propre valeur. Reprenons les propos de Lenoir-Nimy adressant un impérieux appel à la femme africaine, donc à la religieuse africaine, pour prendre conscience de ses énormes capacités afin qu'elle les mette au service de sa libération et de celle des Africains :

Il est temps que les femmes elles-mêmes comprennent et croient réellement à la grande puissance dont elles sont porteuses et en usent positivement pour la promotion intégrale de l'humanité dont elles sont les principaux moteurs de l'éducation [...]. La libération de l'homme en Afrique, selon toute logique, ne pourra se réaliser qu'au prix d'une libération effective et préalable de la femme. Aussi, les femmes qui en ont déjà pris conscience [quelque soit leur nombre] doivent sans plus tarder se mettre au travail. Car la tâche est immense!⁵¹.

Les propos de Lenoir-Nimy soulignent la gravité de la condition de la femme et demandent avec raison une intervention urgente. Mais ils peuvent laisser croire à une intention d'établir une sorte de « gynécration », c'est-à-dire un pouvoir et une domination de la société par les femmes, un nouveau messianisme, cette fois féminin. Nous ne pensons pas qu'il faille passer d'un extrême à l'autre. Il existe un juste milieu qu'on peut découvrir, soit en recherchant l'intention de Dieu Créateur, soit en interrogeant la nature même de l'être humain. L'intention du Créateur qu'on peut dégager de la Bible est le partenariat structurel et l'égalité des êtres humains : mâles et femelles. Les sciences humaines aboutissent aux mêmes résultats. Aussi les antagonismes entre les mâles et les femelles ne se résorberont que dans l'instauration des rapports stables de dialogue, de partenariat, d'amitié et de communion. Et une telle ouverture se rencontre déjà de part et d'autre. Une chose apparaît, s'il est vrai que le mâle ne peut penser en femme et organiser seul un monde pour la femme,

⁵¹ LENOIR-NIMY, « L'Église », p. 286.

il est également vrai que la femme ne pourra pas libérer seule le mâle, penser en mâle, décider et organiser seule un monde pour le mâle.

1.4. Les instituts autochtones et la famille africaine

Dans cette section, nous essayons de dégager les valeurs véhiculées au sein de la famille africaine. Nous tenterons également de dégager les défis que celle-ci pose aux instituts autochtones. Ceux-ci peuvent-ils y jouer le rôle prophétique de leur projet de vie?

1.4.1. La famille africaine : lieu des valeurs de référence

En Afrique noire, la famille est la première richesse qu'un individu possède. En effet, sur le plan socioculturel, l'Afrique est constituée de cultures personalistes et natalistes. Ces cultures accordent beaucoup d'importance au don et à la croissance de la vie. Pour elles, il s'agit d'obéir intégralement à l'ordre de l'Existant-Suprême qui, après avoir créé dans un même élan d'amour l'homme et la femme, leur a assigné la mission de devenir ses co-créateurs.

La famille est le point de départ de toute société. En Afrique noire, elle est le lieu où on expérimente les valeurs de référence comme celle de la tendresse tout imprégnée d'accueil bienveillant. Elle est aussi le lieu où l'enfant se sent important. C'est là que s'exercent la solidarité familiale et lignagère, le partage, l'entraide et la réconciliation. La catégorie de la famille est si importante que les cultures africaines identifient pratiquement les parents avec Dieu. En effet, les ethnies qui parlent le kikongo s'expriment ainsi : *Nzambi na zulu, na nsi ntotu bibuti* [«Au ciel, c'est Dieu, sur la terre, ce sont les parents»]. Ils ont le rang des demi-dieux et ils ont droit à un respect du même ordre. Ainsi par exemple, un véritable enfant africain n'envisage pas un grand projet sans solliciter la bénédiction de ses parents. Lorsqu'il

reçoit sa première rémunération, il en présente les prémices à ses parents. Car au sein de la famille, les parents sont considérés comme le chemin obligé pour recevoir la bénédiction de Dieu autant que celle des ancêtres. Tout au long de son existence, l'enfant africain assimile à sa parenté toute personne ayant contribué à l'accroissement de son principe vital. C'est ainsi par exemple que, dès que la colonisation avait introduit la scolarisation, les enseignants et enseignantes furent respectivement appelés *Tata longi*, *Mama longi* [«Papa professeur, Maman professeure»]. Pour d'autres circonstances, l'enfant africain du régime matrilinéaire parlera de *Ngwasi* [«Oncle juridique de droit ou de circonstance»]. Mgr Sanon souligne l'importance de la famille africaine ainsi que celle de la femme au sein de la famille :

Les valeurs spirituelles et religieuses de nos cultures, leurs énergies morales sont dues la plupart du temps à la famille, et la famille le doit en grande partie à la femme, épouse et mère qui donne et conserve la vie. Ses rôles et tâches sont variés et parfois très lourds à porter. Elle les porte et les supporte dans la peine et la souffrance, dans la vaillance et la joie, comme elle porte symboliquement les paniers sur sa tête⁵².

En Afrique, la famille est «cette institution que nous appelons église domestique et école à cause de son importance vitale»⁵³. Parmi tant d'autres, citons les témoignages de deux missionnaires sur leur vision de la famille en Afrique. Le premier missionnaire plaide pour que l'Église puisse exploiter les valeurs familiales africaines basées sur l'amour, la chaleur humaine, la discrétion, la solidarité, la simplicité, l'attention envers les faibles, la patience et l'ouverture des chefs⁵⁴. Toutes ces qualités, affirme le missionnaire, sont de nature à endiguer les fléaux tels que l'ethnisation institutionnalisée ou le tribalisme et le régionalisme qui ravagent le continent du soleil. Le deuxième missionnaire, un expert des problèmes familiaux, définit la vocation et la mission de la famille africaine comme étant un

⁵² SANON, «Le rôle», p. 71.

⁵³ KIRIMA, N., (arch.), «Répondre aux attaques lancées contre la famille par la Conférence du Caire», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313)-3 mai 1994, p. 37.

⁵⁴ HARRINSTON, P., S.M.A., [«Mettre en pratique dans le quotidien notre engagement pour Jésus-Christ», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314)-10 mai 1994, p. 76.

lieu qui peut contribuer à humaniser les individus. Ce missionnaire reconnaît les menaces qui pèsent sur la famille. Il y a notamment le manque de soins de santé adéquats ainsi que les manipulations idéologiques exercées sur la famille par des pouvoirs publics :

Moyen par excellence pour humaniser et personnaliser la société, la famille est également dépendante de la faiblesse des personnes qui la composent et de l'agression de toutes sortes de conditionnements externes. L'État intervient dans la vie de familles de façon économique, biologique et psycho-spirituelle. Par exemple, dans le domaine de la santé, divers facteurs influencés par l'État menacent l'intégrité corporelle et la bonne santé des membres de la famille : effondrement du système de santé, programmes démographiques et de lutte contre le Sida, physiologie de la procréation, propagande contraceptive. L'État intervient également sur le secteur de l'instruction, sur celui des moyens de communication sociale, de politique culturelle, offrant ainsi un éventail d'information et de valeurs sélectionnées. L'État africain, vu sa faiblesse économique et sa dépendance constante de l'étranger, évolue souvent vers des formes dégénérées du pouvoir public, souvent l'otage des bailleurs de fonds et des experts étrangers⁵⁵.

L'importance accordée à la famille est telle que la société africaine met tout en oeuvre pour garantir le succès du nouveau foyer. Ainsi, lorsqu'un membre de la famille pèse sur l'ensemble, un autre rétablit l'équilibre en faisant le contrepoids. La palabre veille par exemple à ce qu'un futur père manifestant une tendance à l'ivrognerie, à l'indécision et à l'irresponsabilité ait pour épouse une maîtresse-femme, très responsable. Une femme hargneuse et d'humeur versatile aurait pour mari quelqu'un d'humeur égale, conciliant, patient... Il importait donc d'endiguer le plus possible tout ce qui pourrait handicaper la bonne formation d'une nouvelle famille. Malgré l'existence des mariages préférentiels dont un certain nombre étaient dysfonctionnels et aboutissaient au divorce, l'amour mutuel des conjoints n'était pas un fait qu'on négligeait systématiquement. S'il n'apparaissait pas encore clairement, la parenté et les proches rassuraient le couple que l'amour mutuel viendrait avec le temps.

⁵⁵ HOSER, H., S.A.C., [Médecin et spécialiste des problèmes familiaux au Rwanda], «Le conditionnement de la famille par l'État», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314)-10 mai 1994, p. 65.

Le mariage africain n'est pas que l'affaire de deux futurs conjoints. Il est aussi une convention entre deux familles qui, par le mariage, créent de nouveaux liens dans le but d'assurer la stabilité de leur nouvelle famille⁵⁶. Amina Tetina abonde dans le même sens :

[...] jadis, ce n'est pas les deux jeunes gens qui décidaient du mariage, mais les responsables des deux familles selon le système du clan, matriarcat ou patriarcat. C'est sous la forme d'un dialogue que la tante paternelle [système patriarcal] ou l'oncle maternel [système matriarcal] expliquaient que la fille de Monsieur X appartient désormais au fils de Monsieur Y [sans qu'il soit encore question de la dot]⁵⁷.

La sagesse africaine avait inventé un très long processus dans le but de favoriser la formation d'un nouveau foyer assorti et stable et d'en déclicer les empêchements. C'est le mariage par étapes. Cette procédure n'a pas rencontré l'assentiment de la législation canonique de l'Église catholique latine et pose un grave problème pastoral. L'une des propositions au Synode pour l'Afrique plaidait en faveur d'un mariage par étapes ainsi que d'une liturgie des fiançailles en conformité avec le contexte culturel de l'Afrique⁵⁸.

Sur le plan de la morale familiale, la grande pudeur qui entourait le domaine de la sexualité avait un but pédagogique : celui de ne pas introduire les enfants dans ce domaine de manière précoce et sans initiation. Aussi, les parents et la société en général évitent tout comportement ou attitude pouvant violer les frontières psychologiques des enfants. D'où toute l'importance que la société accordait aux références éthiques dans les relations interpersonnelles [entre adultes et enfants encore jeunes ou plus âgés, entre les enfants]. Un code d'éthique régissait les paroles et les gestes de familiarité pour sauvegarder la pudcur et

⁵⁶ MWANA'ANZEKI NDINGI, R.S., (év.), «Le mariage traditionnel et le mariage dans l'Église», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313)-3 mai 1994, p. 37.

⁵⁷ AMINA, «Afrique», p. 94/49.

⁵⁸ MWANA'A, «Le mariage traditionnel», p. 37; voir aussi SANGARE, L.A., (arch.), «Propositions pour le mariage et la famille», dans *L'Osservatore romano*, 19(2313)-10 mai 1994, p. 60; VERDZEKOV, P., (arch.), «La famille, cellule de base et noyau de l'évangélisation», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314)-10 mai 1994, p. 72; SETELE, «Les défis pastoraux», p. 42.

prévenir l'inceste. Celui-ci était considéré comme un signe d'immaturité affective, une incapacité à contrôler sa sexualité et il ravale l'homme au rang des animaux, incapables de distinguer les femelles de sa parenté des autres femelles. Le père ou le frère incestes, la mère ou la soeur incestes enfreignent de plus la tradition concernant les relations sexuelles exogamiques. Ils se marquent et marquent leur victime d'opprobre. Ils attirent toutes sortes de malheurs sur leur lignage. L'exclusion morale temporaire de la communauté et les amendes traditionnelles ne suffisaient pas pour réparer les dégâts de l'inceste.

Sur le plan de l'éducation, en règle générale, par sa fécondité et son pouvoir nourricier, la mère africaine est l'âme de l'éducation au sein de la famille. Sans relâche, elle s'adonne à l'éducation des enfants. Ainsi dans ses moments intenses de joie ou de douleur, tout spontanément l'enfant africain se réfère à sa mère et s'exclame ainsi : *Eh ma eh* [Oh! maman] ou comme en lingala *Mama na ngai* [Oh! ma mère]. Il jure de la vérité ou de son honnêteté par ce qu'il y a de plus cher en sa mère, le sexe ou l'utérus qui l'a porté : «Dis-tu la vérité?» - *Makulu ya mama!* [«Littéralement et par euphémisme : Par les jambes de ma mère, (entre lesquelles je suis né)»]. Dans d'autres parties de l'Afrique noire le respect dû à la mère est si grand qu'on ne peut même pas jurer par elle, de peur d'en faire un faux témoin. La mère restera pour son enfant même devenu adulte un appui et une référence en ce qui concerne la vérité, l'honnêteté et le respect du sacré.

Mais quoique cette éducation repose principalement sur ses épaules, en pratique la mère n'a guère de pouvoir décisionnel. C'est à juste titre qu'en s'adressant aux Pères du Synode, Kakuze plaide sa cause en demandant à ces pasteurs de considérer le rôle de la femme afin qu'on l'aide à l'assumer dans de meilleures conditions :

Cette année 1994 est consacrée à la famille, base de la société. La femme en est le pilier. Il est temps que l'Église prenne une part plus active à son émancipation en l'aidant, du point de vue spirituel et matériel, à faire face aux nombreux défis qu'elle rencontre. L'Église a joué un rôle important dans l'éducation de la femme dès le début de sa mission en Afrique. Néanmoins des efforts supplémentaires sont nécessaires pour soutenir les femmes, en ces moments de graves perturbations en Afrique [...]. Chers Frères, qu'attendons-nous de vous?

Que vous libérez l'homme qui est actuellement opprimé. Sa préoccupation est le bien matériel, le reste vient après. Il faut responsabiliser la femme surtout : elle est l'éducatrice irremplaçable de la société⁵⁹.

Certes la mère africaine occupe une place de choix dans l'éducation des enfants. Néanmoins, nous devons souligner la part qui revient au père. Celui-ci est le symbole de la protection pour ses enfants. Il leur fixe des limites et leur transmet les lois ainsi que les traditions inhérentes à la culture de son ethnic.

Sur le plan économique, la famille africaine rurale vit d'une économie de subsistance, grâce à ses cultures vivrières. La solidarité et l'entraide donnent un visage africain à cette économie faite de partage. Le repas, fruit de l'activité économique de subsistance, se prend à l'extérieur des cases, à moins qu'il ne pleuve. On avertit les gens de la parenté immédiate de venir prendre le repas, et ceux-ci amènent ce qu'ils auraient eux aussi apprêté... Dans les centres extra-coutumiers, la vie économique est constituée du travail salarié, de menus occupations indépendantes à revenu et du petit commerce au détail au marché. Pour le commun du peuple, les revenus sont très modestes. Aussi, la famille vit frugalement, mais accueille et héberge la parenté qui fait exode du village.

Sur le plan religieux, les religions africaines traditionnelles s'articulent autour de la vie, des puissances cosmiques et du groupe social. La vie signifie la force, la parole et la fécondité. Les puissances cosmiques sont représentées par l'air, l'eau, le feu ainsi que la mère-terre nourricière. Par contre, le groupe social se réfère à la famille, au lignage et au clan. L'univers africain est viscéralement religieux, un univers global ou holistique où le visible et

⁵⁹ KAKUZE, O., «Lettre ouverte d'une femme [africaine] aux évêques d'Afrique réunis au Synode», dans *L'Actualité religieuse dans le monde*, 121 (1994), p. 35.

l'invisible sont en interaction et où les rites interviennent constamment pour exprimer les relations entre ces deux mondes⁶⁰. La référence aux ancêtres s'effectue à tous les niveaux.

La famille africaine a aussi sa part de misères. En effet, toutes les valeurs familiales qui viennent d'être répertoriées ne sont pas toujours en honneur. Pour la formation du couple, même si le processus du contrat matrimonial se vivait par étapes pour en assurer la meilleure harmonie possible. Il n'est pas rare de voir l'intervention de la famille élargie forcer un contrat de mariage pour des intérêts autres que ceux du couple : «Le clan n'admet pas que le mariage soit une question entre deux parties parce que leur rapport passe dans la communauté à travers mille fissures et peut troubler les eaux tranquilles de la convivance et de l'harmonie du clan»⁶¹. Ceci compromet la stabilité et l'harmonie du couple, l'environnement familial propice à l'éducation des enfants. La mainmise du clan compromet également les mariages interethniques qui n'ont pas d'autres fondement et objectif sinon le couple lui-même, la procréation et l'éducation des enfants, sans référence au clan. La famille élargie n'accepte pas que le mari, dans une société matrilineaire, dépense beaucoup d'argent pour ses enfants qui, selon la coutume, ne sont pas les «siens». Parfois, elle cherche activement à disloquer le mariage interethnique.

Dans le contexte de l'Afrique moderne, la famille africaine vit une mutation et une profonde crise. À la place d'une certaine homogénéité du modèle familial dans un contexte traditionnel ayant une vision du monde cohérente, la famille dans le contexte moderne est en mal de modèle. Il y a une hétérogénéité de modèles qui ne semblent pas présenter des valeurs de référence.

60 THOMAS, L.V., O.P., et LUNEAU, R., O.P., *Les religions de l'Afrique noire. Textes sacrés*, Paris, Éditions Stock+Plus, tome premier, 1981, p. 11.

61 SETELE, A., (év.), « Les défis pastoraux que posent la vie familiale et le mariage », dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)-3 mai 1994, p. 42.

La colonisation avait commencé à démanteler toutes les structures de la société traditionnelle entre autres celles qui portaient la famille. Après la colonisation, l'ouverture plus grande sur le monde occidental a inspiré les comportements de liberté sexuelle chez les jeunes. La politique du recours à l'authenticité en décrivant les valeurs véhiculées par les religions universalistes, avait démolie chez les jeunes les quelques bases de références qui leur restaient. Dans le contexte moderne, nous assistons à l'apparition de plusieurs modèles de famille tels que la famille-couple, la famille-ménage, la famille monoparentale. Le cancer social appelé «Bureaux» vient aggraver le problème par la polygamie déguisée ou informelle et le concubinage. Tous ces modèles ont désarticulé la stabilité familiale connue dans l'Afrique des ethnies.

L'éclatement des cadres traditionnels d'initiation à la vie conjugale et familiale a entraîné l'incapacité de la famille restreinte ou élargie à prévenir, orienter ou réparer les activités sexuelles des jeunes qui ont un impact certain sur les jeunes eux-mêmes et la société. Inceste, paternité et maternité précoces autant que non responsables, maladies contractées sexuellement, immaturité affective sont là quelques autres misères de la famille africaine contemporaine. À propos de ces «formes déviantes dans le domaine de l'affectivité, de la sexualité, le phénomène de la crise d'autorité, la prostitution...»⁶² chez les jeunes, Mgr Tshibangu y voit un conflit de valeurs, entre les valeurs traditionnelles africaines et en particulier la forme chrétienne du mariage. En réalité, il y a plus qu'un conflit de valeurs, il y a véritablement un vide, une absence de base de référence, comme un étudiant universitaire le signifiait au prélat :

Si c'est ambigu, la faute est à vous. Vous ne nous avez pas guidés pour que nous puissions nous guider tout seuls, et alors nous sommes nulle part. Autrefois, il y avait des valeurs coloniales, imposées par la colonisation. Vous nous avez dit qu'il y avait des valeurs africaines, mais vous ne nous avez pas encore dit ce que

⁶² PARÉ, J., I.M.C., «Mariage, famille et sexualité à Kinshasa», dans *Univers*, 1 (1987), p. 17.

sont ces valeurs africaines. Alors voilà pourquoi nous sommes absolument déroutés et déboussolés, au point que nous ne savons plus où aller⁶³.

Ce vide des valeurs de la famille africaine moderne face à ses jeunes est une des misères. La famille se trouve dépassée, mais les jeunes laissent entendre, selon le témoignage qui vient d'être rapporté, qu'ils ont besoin d'une base de référence pour leurs valeurs et que c'est à la génération de leurs aînés de leur léguer un tel héritage.

Une autre misère de la famille africaine se trouve précisément dans le domaine de l'éducation. On peut rencontrer des mères africaines qui étouffent, dévorent et détruisent leurs enfants. Le taux de l'analphabétisme peut provoquer un complexe d'infériorité des parents et leur démission [surtout la mère] face à leurs enfants scolarisés. Il y a aussi d'autres raisons qui peuvent rendre compte de cette misère de la mère africaine dans le domaine de l'éducation. Il y a d'abord l'ampleur des responsabilités et des tâches de la femme africaine. Celle-ci peut se sentir débordée, frustrée et se révolter contre la condition féminine. Ensuite, on rencontre aussi des pères tyranniques, qui aliènent leurs enfants, d'autant plus, dans un régime matrilineaire, qu'ils sont conscients que les enfants ne sont pas tout à fait les leurs. « Heureusement, affirme une femme africaine, la scolarisation des enfants est un objet de fierté pour les parents, surtout pour la mère »⁶⁴.

Sur le plan socio-économique, la famille contemporaine se trouve dans une situation précaire et instable. Les cultures de subsistance d'hier ne peuvent plus satisfaire les besoins de la famille contemporaine. En campagne comme en ville, la famille africaine affronte un grave problème causé par la lutte pour la survie. Cette lutte absorbe toute l'énergie des parents, les empêchant de s'occuper de leurs enfants. À ce sujet, Lenoir-Nimy décrit la

⁶³ PARÉ, «Mariage», p. 17 suite.

⁶⁴ DIOP, CH. Y., «La femme et la famille», dans *Les réalités socio-économique de la femme africaine. Actes du colloque (tenu à Québec, du 30 septembre au 2 octobre 1988)*, Québec, Université Laval, janvier 1990, p. 23.

principale activité de survie qui s'est créée : «*Kobeta libanga*» au Zaïre, MANGENDO en Ouganda et KALABULE au Ghana [littéralement «frapper la pierre»]. Ce sont des euphémismes pour désigner les pourboires indus réclamés pour tout service rendu d'office ou de sa propre initiative. Ils expriment en dernière analyse cette lutte pour la survie. En fait, la pratique de ces pourboires indus a atteint la famille; même les enfants provoquent des situations de service pour exiger un pourboire indu. Le service gratuit passe pour un comportement naïf. Par contre l'individualisme et le manque de pitié devant l'autre qui attend un service sont en passe de paraître pour des comportements normaux. La lutte pour la survie entraîne avec elle des difficultés pour les relations familiales : plus de temps d'être chez soi, d'échanger en famille, de suivre ses enfants. Les contacts sociaux sont évalués à l'aune de ce qui rapporte davantage en argent ou en avantages matériels⁶⁵.

Ajoutons à cette lutte pour la survie d'autres maux que la famille doit affronter. Il s'agit notamment de la délinquance juvénile et sénile, de la prostitution pratiquée autant par les parents que par les enfants. Mentionnons également le chômage qui atteint aussi bien des parents que des jeunes enfants. Signalons aussi le problème de manque de soins de santé, d'hygiène, la misère matérielle et morale qui caractérisent les bidonvilles des grands centres urbains africains... Il convient maintenant d'examiner la contribution éventuelle des instituts autochtones face aux défis de la famille africaine.

⁶⁵ LENOIR-NIMY, «L'Église», p. 283.

1.4.2. Le prophétisme des instituts autochtones au service de la famille africaine

La famille africaine désarticulée et en crise interpelle le rôle prophétique de l'Église en Afrique et aussi celui des instituts autochtones. Les défis de la famille sont nombreux. Considérons seulement l'aspect religieux.

Dans le contexte traditionnel, la famille possédait une vision du monde assez élaborée. Cette vision constituait une base de référence certaine pour la société et la famille. Le monothéisme bantu ainsi que tous les êtres intermédiaires constituaient le substrat des religions traditionnelles. Celles-ci continuent à exercer un impact réel sur les peuples africains. Par contre, la famille dans le contexte moderne, doit opérer des choix parce qu'elle évolue dans un contexte de pluralisme religieux. La famille ayant embrassé la foi chrétienne doit créer des traditions familiales chrétiennes tenant compte de la tradition africaine, de la modernité, des enjeux de la famille. La modernité avec son pluralisme en tous les domaines influence considérablement la famille. Sur le plan de la pratique de la foi chrétienne, la famille africaine moderne se trouve également devant une situation religieuse difficile oscillant entre le retour au religieux, caractéristique de l'Afrique traditionnelle, et l'approfondissement de la foi chrétienne.

Au Synode africain, Mgr De Souza souligne ce fait et réclame une approche anthropologique culturelle. Ce qu'il propose intéresse la famille pour autant qu'elle est la première école de la vie et l'Église domestique. Il souligne comment l'évangélisation n'a pas réussi à faire vraiment découvrir l'identité de l'être chrétien aux Africains, ni à atteindre un niveau de profondeur qui caractérise l'inculturation authentique de l'Évangile. Il en voit des

signes dans le passage aux sectes établies, la fondation de nouvelles sectes, le recours aux pratiques ancestrales aux moments de crise⁶⁶.

Au même Synode, notant que la famille, noyau vital de toute société, constituait le coeur de l'Église au Zaïre, Mgr Dhejju identifiait certains problèmes qui menacent la qualité de la famille, de la société en général et de l'Église en particulier. Les idéologies et pratiques négatives qui dénaturent le sens de la sexualité et de l'amour conjugal font de la famille leur cible privilégiée. Cette crise de la famille est aggravée par une violence généralisée, l'insécurité, les luttes intestines dégénérant en guerres ethniques. De plus, et en lien avec ces violences, les migrations de populations entières, la sous-alimentation, la famine, le Sida et autres maladies meurtrières constituent autant de dangers redoutables. Face à cette situation, la limitation des naissances n'est pas une priorité. Ce qui est urgent, c'est de garantir la vie et la sécurité, notamment par l'instauration d'un État de droit pouvant veiller au bien collectif⁶⁷.

Les instituts autochtones sont appelés à aider la famille à faire un discernement judicieux sur les problèmes posés par le «planning» familial. Ils doivent savoir que c'est un domaine à la fois délicat et complexe. Dans le cas spécifique du Zaïre, aucune ressource naturelle importante ne lui manque pour se développer et nourrir sa population. Les experts locaux et internationaux en conviennent. Par rapport à la Belgique, par exemple, le Zaïre est sous-peuplé, si on regarde la densité humaine par kilomètre carré. Le véritable problème de développement de ce pays n'est pas le taux de croissance démographique, mais bien la bonne gestion des affaires publiques et économiques dans un pays démocratique et stable. Mgr Tshibangu donne une position plus équilibrée en évoquant le cas du Zaïre :

⁶⁶ DE SOUZA, I. (Arch.), «La nécessité d'une réelle étude anthropologique», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)- 3 mai 1994, p. 53.

⁶⁷ DHEJJU, L. (Év.), «L'avenir de la société dépend de la famille», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)-3 mai 1994, p. 53.

[...] Déjà nous pouvons être sûrs que ce pays peut se développer au point de pouvoir nourrir une population d'au moins 100 millions d'habitants. Cela, on peut l'affirmer en tenant compte des potentialités facilement développables de ce pays, des possibilités de développement sans trop d'efforts. En effet, le Zaïre est loin de désert, et c'est un pays riche en ressources naturelles. Dans ce cas précis, il me semble que l'insistance doit être mise sur le développement économique, beaucoup plus que sur une limitation des naissances. Il ne faut pas négliger les efforts de développement de l'économie et puis dire, après, si ça ne marche pas, «Eh bien, limitons les naissances», et bien! non, commençons par développer et, après avoir fait le maximum en faveur du développement, si on se rend compte qu'il y a des seuils infranchissables, alors on pourra étudier la possibilité d'une politique objective de planification familiale qui permette de garder un certain équilibre entre population et développement économique [...] Nous ne voulons pas qu'on vienne nous imposer une solution unique et commune partout, en disant par exemple : pour développer, il faut diminuer le nombre d'habitants. C'est contre cela que nous nous opposons. Ici au Zaïre, nous sommes un pays très jeune en plein effort de développement, et c'est là la première façon d'aborder le problème. Commençons par développer le plus possible⁶⁸.

Mgr Tshibangu souligne le fait qu'au Zaïre, les couples qui «pratiquent le planning familial [...] ne le font pas pour des raisons de foi, mais seulement pour des raisons de facilités, pour s'assurer plus de plaisir ou de réconfort»⁶⁹. Tout en respectant les choix des conjoints, les instituts autochtones sont appelés à dialoguer avec les familles pour les aider dans l'obligation qui leur incombe de promouvoir l'établissement d'une véritable politique familiale.

En outre, la religieuse autochtone doit sortir de ses remparts, se départir de sa formation reçue en «serres chaudes», pour saisir les enjeux de la famille tels qu'ils se posent et sont portés concrètement dans le contexte culturel africain :

La faiblesse humaine et le manque de formation théologique appropriée ont parfois amené les ouvriers de l'Évangile à identifier leurs structures mentales et leur culture avec leur mission de diffuser le message biblique. Or, la vie des couples chrétiens est imprégnée de leur culture. En dehors de leur propre culture, les familles ne seront pas chrétiennes, mais des couples de familles chrétiennes et pas beaucoup plus⁷⁰.

68 PARÉ, «Mariage», p. 19.

69 PARÉ, «Mariage», p. 18

70 SETELE, «Les défis», p. 42.

Pour comprendre et apporter une présence évangélique, les instituts autochtones doivent apprendre à mettre la main à la pâte, en étant moins craintifs et en prenant les initiatives qui s'imposent. Ces instituts ne doivent plus limiter leur action seulement aux jeunes mais l'étendre aussi aux familles de ces jeunes ainsi qu'à leurs parents :

Les adultes constatent que les religieuses zaïroises sont distantes, très distantes même [...]. Il attendent des religieuses un contact plus fort avec la population [...]; ils souhaitent vivement partout recevoir des visites des religieuses : dans les familles, et notamment celles des jeunes qu'elles encadrent si bien; dans les jeunes foyers brisés pour encourager, conseiller, susciter des vocations, connaître la réalité que vivent les chrétiens et toute la population, consoler en cas d'épreuve; dans les quartiers et aux villages, pour écouter les gens, surtout les femmes, sur les misères, leurs confidences mêmes intimes au sujet de la vie au foyer, l'éducation des enfants, la limitation des naissances, la promotion et la libération de la femme⁷¹.

Ailleurs, cette même auteure recommande à la religieuse zaïroise d'être présente dans les secteurs autres que leurs domaines d'activité traditionnels. Cette dernière devrait apporter une contribution dans d'autres secteurs dans lesquels la famille est concernée. L'auteure donne plusieurs exemples : enraciner la foi; évangéliser les mentalités et les coutumes; relever le niveau de vie des gens par une éducation intégrale des femmes et jeunes filles rurales, et par une revalorisation des travaux des champs; créer des centres d'apprentissage pour jeunes filles handicapées physiques et célibataires, et assurer leur éducation à la vie et aux responsabilités; suppléer l'État dans des tâches et des responsabilités sociales. Finalement, elle recommande une intégration sociale des religieuses dans les différentes couches de la population afin qu'elles puissent devenir des guides des mères⁷². De son côté, Mgr Tshibangu énumère également d'autres secteurs mixtes où la femme et la famille sont touchées et où l'engagement social des instituts autochtones est également attendu :

La défense et la promotion de tous les droits de la femme; le souci spécial de la protection des veuves; le souci et les soins des personnes âgées; l'aide et le soutien à donner aux personnes handicapées; le soutien systématique aux enfants

⁷¹ MUTONKOLE, «Les attentes», p. 157-158.

⁷² MUTONKOLE, «Les attentes», p. 158.

abandonnés, par exemple en encourageant dans certains cas la pratique de l'adoption, et par la mise en place d'organismes spéciaux d'aide⁷³.

Sur le plan socio-politique, en 1987, l'État zaïrois a promulgué un code de la famille déterminant des stipulations en matière de nationalité, de la personne, de la famille proprement dite, des successions et des libéralités⁷⁴. Mais ce code risque de demeurer lettre morte. Car la campagne du recours à l'authenticité, promue par la même autorité civile, a plutôt provoqué l'inversion des valeurs morales et religieuses et a contribué à désarticuler la famille. En outre, avec la modernisation et la sécularisation, la famille subit également les contre-valeurs telles que l'hédonisme et la permissivité.

Pour que le prophétisme des instituts autochtones soit opératoire, ces derniers doivent construire des communautés qui soient des «chez nous», où il fait bon de vivre ensemble. Ils doivent devenir des lieux où chaque membre est conscient d'être autant responsable de lui-même que de l'ensemble du groupe. Leurs communautés devraient se présenter comme des lieux où on vit des liens de foi, de partage et d'accueil pour l'édification du Royaume de Dieu. C'est bien cette instauration du Royaume de Dieu qui est le but principal de la vie en communauté. La meilleure façon pour les instituts autochtones de relever les défis posés par la famille africaine, c'est de créer un véritable climat familial à l'intérieur de leurs propres communautés. Ils doivent alors créer des communautés qui offrent des cadres de vie pour des femmes adultes. Il s'agit d'établir des cadres de vie où les membres se situent en tant que co-responsables les uns des autres et où on expérimente les antiques valeurs africaines vécues au sein du lignage que sont l'amour et le partage, la solidarité et la réconciliation.

⁷³ PARÉ, «Mariage», p. 24.

⁷⁴ *Journal officiel de la République du Zaïre. Code de la famille*, bureau du Président de la République, Kinshasa, 1987, 234p.

Les instituts autochtones tenteraient d'incarner une approche de la famille envisagée à la lumière de l'Évangile, qui permet à ses membres de s'épanouir dans la liberté. Une telle famille permet la découverte des richesses propres de chacune des personnes qui la composent, et la découverte que chacun est essentiellement orienté vers les autres et vers l'Autre. Mais l'Évangile ne donne pas de «recettes» : il invite à une invention quotidienne, à un effort constant d'être plus humain.

1.5. Instituts autochtones face aux défis de la société africaine

La troisième catégorie de la vie culturelle africaine est la communauté lignagère. La société traditionnelle, sans être parfaite, possédait néanmoins des normes qui permettaient de guider et d'orienter les ethnies. Adrien Ntabona caractérise la finalité de ces normes comme une recherche constante d'harmonie : dans la personne, avec l'environnement physique, interpersonnel, et avec le sacré : «Tout cela était enveloppé dans des coutumes rigides, des rites, des célébrations politico-religieuses de la vie, des interdits, qui tissaient la société de haut en bas de l'échelle et faisaient sa cohésion»⁷⁵. Par contre, la société africaine contemporaine se caractérise par le dysfonctionnement dans tous les domaines. Les valeurs sociales et religieuses, les références politiques et juridiques, toutes les structures ont subi le traumatisme de l'agression civilisatrice coloniale et actuellement de la modernité. La société africaine contemporaine est marquée par une profonde crise, et les maux qui en résultent sont nombreux. Mabonzo Nzau énumère les divers problèmes sociaux du Zaïre : système éducatif inefficace et inadapté; soins de santé précaires et coûteux; absence d'infrastructures et de planification; spéculation; inarticulation villes-campagne; chômage et délinquance; sous-alimentation et malnutrition; tribalisme et régionalisme; recrudescence de la mendicité et du

⁷⁵ NTABONA, A., «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4 (1992), p. 429-430.

vagabondage; corruption et licence, irrespect de la vie et manque de savoir-vivre⁷⁶. Pour y remédier, il plaide pour une Église unie, forte et dynamique qui soit en mesure de faire face à ces maux. Les instituts autochtones font partie de cette Église, ce message leur est également destiné.

Cette crise s'explique par le fait que la société africaine a perdu ses valeurs religieuses et sociales. Elle n'a plus de références morales, ni de lois, ni de normes, ni de structures⁷⁷.

De son côté, Mbuka stigmatise en ces termes la crise de cette société :

Le Zaïre vit l'heure la plus sombre de son histoire postcoloniale : blocage politique, tissus économiques délabrés, administration et institutions paralysées, peuple humilié, droits de l'homme quotidiennement bafoués. Des ambitions politiques n'ont pas manqué, mais elles n'ont engendré qu'exploitation, corruption, injustice. Il y a 4 ans, l'avènement du multipartisme a mobilisé des énergies et suscité l'espoir. Mais hélas, le pays n'a cessé de pleurer ses morts, victimes de l'oppression et de la faim; il n'a pas évité des oppositions : soulèvement des ethnies les unes contre les autres. C'est précisément durant ces 4 dernières années que la situation a été aggravée par l'entêtement du pouvoir dictatorial, par des pillages commandités par ce même pouvoir et par une réforme monétaire contre toute règle économique⁷⁸.

La désolation du Zaïre est une facette de la dérive du continent africain, en pleine «errance» pour reprendre l'expression de Mgr Robert Sarah, qui a stigmatisé ce qu'on appelle maintenant «l'afro-pessimisme»⁷⁹. Les instituts autochtones sont appelés à exercer le rôle prophétique de leur projet de vie, en étant des témoins sereins de l'espérance face à l'afro-pessimisme et en soutenant l'espérance de leurs concitoyens. Sans cette vertu, il n'y a ni motivation ni force pour se relever. L'une des grandes épreuves qui démoralisent les espérances de l'Afrique noire, c'est le tribalisme.

76 MABONZO Nzau, «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 152. L'auteur cite une étude sur les problèmes sociaux de la nation zaïroise : point de vue d'un analyste sociologique faite par MAKWALA ma Mavambu ye Beda, I.M.K.

77 AMINA, «L'Afrique», p. 94\50.

78 MBUKA, «Zaïre», p. 94\116.

79 SARAH, «Enjeux», p. 338-339.

1.5.1. L'ethnisation institutionnalisée

L'Afrique des États-nations a remplacé l'Afrique des ethnies. Le groupement traditionnel par ethnie était un système social et politique qui avait permis l'intégration des peuplades dans des ensembles sociaux solidaires plus vastes. Certes, comme toute autre structure, l'ethnicité sous sa forme traditionnelle comportait ses zones de lumière et d'ombre. Toutefois, les États-nations ont perverti cette réalité en la mettant au service des ambitions politiques personnelles. Cette ethnisation institutionnalisée est considérée comme une des causes de la dérive du continent. Gens d'Église et hommes de bonne volonté ne cessent de dénoncer «les débats politiques [qui] conduisent à des élans régionalistes et tribalistes»⁸⁰, jusqu'à l'épuration ethnique.

Les évêques des Pays des Grands Lacs avaient dénoncé les ravages causés par le tribalisme et régionalisme, devenus critères d'évaluation et normes à la base des stratégies des dirigeants africains :

La conscience ethnique est encore vive dans toutes les phases des mutations de l'Afrique postcoloniale : elle apparaît dans les structures étatiques, elle est présente dans les rapports commerciaux, voire dans les mouvements migratoires [...]. Chaque fois qu'il y a des conflits ethniques, c'est pour masquer des conflits d'ordre social, politique et économique. [...] L'ethnisation institutionnalisée ou la référence aux identités locales compromet le respect des différences et la complémentarité obligée de toutes les composantes d'une nation; elle alimente les divisions et donne prétexte à la violation des droits fondamentaux de la personne humaine. Quand le réflexe ethnique remplace la référence à la nation, les États vivent dans l'instabilité et la mobilisation d'un peuple pour un progrès pour tous devient impossible⁸¹.

En 1969, bien avant les prises de position des évêques des Pays des Grands Lacs, les évêques délégués des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar avaient déjà

⁸⁰ MBUKA, «Zaire», p. 94\116 suite.

⁸¹ BUDUDIRA, B., (Év.), «Rôle de l'Église face aux problèmes socio-économiques et politiques dans les Pays des Grands Lacs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1 (1992), p. 8-9.

dénoncé l'ethnisation institutionnalisée comme étant l'un des empêchements pour instaurer une paix véritable sur le continent⁸².

L'ethnisation institutionnalisée se présente donc aux instituts autochtones comme l'un des nouveaux champs d'évangélisation pour la construction de l'Afrique en dérive. En effet, que ce soit le carnage que le Rwanda vient d'étaler à la face du monde, que se soit la situation explosive qui ronge le Burundi, que ce soit l'épuration ethnique et la psychose d'une guerre civile qui tient la population zaïroise en otage, toutes ces situations posent une question fondamentale sur la signification du christianisme dans le continent en général et en particulier dans ces pays de la région des Grands Lacs réputés majoritairement catholiques : «[...] le Burundi compte 60,06% de catholiques; le Zaïre compte 45, 53% de catholiques; le Rwanda compte 45,08% de catholiques; l'Ouganda compte 41,59% de catholiques; la Tanzanie compte 21,23% de catholiques, avec les autres dénominations chrétiennes, 46% de chrétiens»⁸³.

Les défis sont de taille pour ces Africains et Africaines qu'on peut classer parmi les permanents de l'évangélisation et de la prière et des responsables à temps plein de la vie de l'Église. Lors des assises du Synode spécial pour l'Afrique, Mgr Sarah que nous avons déjà cité décrit le dynamisme de l'Évangile que l'Afrique devrait puiser pour construire son histoire dans le pluralisme ethnique :

Aider l'homme d'Afrique à s'orienter au milieu de ses errances et de ses peurs, aider l'homme d'Afrique à trouver le chemin de sa liberté, de sa dignité, de sa volonté, aider l'homme d'Afrique à se tenir debout et à devenir l'acteur principal de sa propre histoire : l'Église en annonçant la Bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ, a mission de révéler l'homme à lui-même [...]. C'est d'abord au sein d'une société africaine pluraliste que l'Église annonce sa Bonne Nouvelle, au sein d'une société qui ne connaissait, il y a encore un siècle, rien du Christ et de son Évangile.

82 SECRÉTARIAT DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR (SCEAM), «Le développement», Kampala, juillet 1969, dans *La Documentation catholique*, 1548(1969), p. 862.

83 BUDUDIRA, «Rôle», p. 5.

Continent par excellence de la liberté religieuse, l'Afrique accueille l'Évangile comme tous les autres messages, sans privilège, sans exclusive⁸⁴.

Pour y faire face, la mission pour la construction du continent et du Zaïre passe obligatoirement par le défi de l'union qui fait la force. L'éducation aux valeurs démocratiques constitue également un autre domaine exigeant la présence évangélique que la société attend des instituts autochtones. Cette éducation ne sera possible que moyennant cette union qui canalise les forces vives de chaque pays et du continent africains. Comme l'Église d'Afrique, les instituts autochtones sont appelés à être un ferment de communion et un sacrement d'unité dans la recherche de solution à appliquer dans les conflits interethniques.

1.5.2. Contribution des instituts autochtones face au défi d'ethnisation institutionnalisée

L'univers africain est jalonné de rites. Pour résoudre les conflits, l'Afrique traditionnelle recourait à certaines modalités telles que le pacte de sang. Là où ce pacte n'existait pas, il y avait notamment des rites de réconciliation décrits par Mutonkole Mpiana Kabole que nous proposons aux instituts autochtones comme l'un des moyens pour lutter contre l'ethnisation institutionnalisée. Ces rites s'adressent à toutes les catégories sociales et ils sont de nature à guérir l'âme africaine de la vengeance, de la dépravation où la plongent les antagonismes et l'escalade de la violence, de la haine érigée en système politique.

Le problème que soulève l'ethnisation institutionnalisée est de taille et de gravité importantes. On le retrouve sous diverses formes dans les milieux civils et même dans les milieux ecclésiastiques. La polarisation entre les divers groupes ethniques est ressentie au niveau des diocèses et des instituts autochtones. Si elle ne compromet pas toujours l'oeuvre

84 SARAH, «Enjeux», p. 342.

d'évangélisation, elle peut la perturber assez profondément. Le passage de l'ethnicité antagoniste au pluralisme ethnique intégré n'est pas encore effectué, il est à faire partout.

Face à ce phénomène qui peut s'ériger en contre-témoignage permanent du message évangélique de l'amour fraternel et de la charité parfaite attendue des membres des instituts autochtones entre eux et avec les autres, il s'est trouvé des personnes au sein du clergé et des religieux autochtones qui dénoncent les maux de l'ethnisation institutionnalisée et en recherchent des solutions. Mutonkole Mpiana Kabole en est de ceux-là. Elle a inventorié dans la vie sociale traditionnelle les mesures de régulation des relations intra-ethniques pour résorber et prévenir les situations de crise. Elle a recensé une dizaine d'approches⁸⁵ auxquelles les instituts autochtones pourront recourir pour aider les personnes aux prises avec des conflits interethniques.

L'inventaire de ces cas-types de réconciliation nous inspire les réflexions suivantes. D'abord, il nous montre que, dans les sociétés traditionnelles, il existait une volonté déterminée de surmonter et de prévenir les situations conflictuelles par l'instauration de rapports d'accueil, de cordialité, d'entraide et de partenariat. Cette démarche est à juste titre appelée réconciliation, c'est-à-dire la capacité de se retrouver de nouveau ensemble dans un même conseil, une même assemblée, une même communauté de vie. Elle est aussi une alliance. Non seulement est-elle un pacte de non-agression et prévient les agressions relationnelles pour l'avenir, mais bien plus elle fait de deux antagonistes des alliés, des partenaires. D'autre part, chaque type de réconciliation est signifié par un rite spécifique qui symbolise et livre un message que decode et comprend les personnes et la communauté concernées. La présence du rite confère un caractère sacré à la démarche de la réconciliation.

⁸⁵ MUTONKOLE Mpiana wa Kabole, A., S.C.J.M., *Chrétiens africains appelés à la plénitude de la vie*, Kinshasa, Éditions Filles de Saint-Paul-Zaïre, 1987, 106p, en particulier les pages 46-60.

Par définition, l'alliance lie et crée des liens semblables à ceux de la religion. Aussi, l'alliance de la réconciliation a-t-elle pour ainsi dire un caractère religieux et sacré. Une fois donc la réconciliation conclue, puisque celle-ci est à la fois alliance, s'en dégager apparaît comme un acte sacrilège, c'est à dire un acte qui lèse le sacré.

La recherche de Mutonkole a trouvé dans les relations interethniques une grave limite, qui rendrait compte de la difficulté quasi insurmontable à réunir dans un même conseil d'action, une même communauté de vie, les membres d'ethnies antagonistes :

Seuls les gens d'une même ethnie liés par une fraternité commune peuvent espérer retrouver, après leur inimitié la communion et la paix. Mais lorsqu'un différend oppose deux territoires ou des ressortissants de deux ethnies différentes, il n'y a de place que pour la vengeance solidairement exprimée, de génération en génération. Le vainqueur pourrait maintenir l'ethnie ennemie dans l'assujettissement mais il ne sera jamais question de faire un pacte de réconciliation. *Mwiko!* Jamais!⁸⁶

La non-réconciliation appelle la force transformatrice de l'Évangile. Elle indique également la grandeur de la liberté humaine et la nouveauté du message de pardon apporté par le Christ.

Mutonkole conclut cette partie de son étude en soulignant entre autres le fait que la réconciliation est une démarche qui fait appel à «des rites englobant des paroles, des signes, des symboles, utilisés comme un langage. La vérité du rite qui appelle le libre consentement mutuel, la conversion du cœur exprimée par le changement immédiat des comportements et d'attitudes dans les relations; des médiateurs ou conciliateurs jouant le rôle de conseiller et de confident»⁸⁷.

⁸⁶ MUTONKOLE, *Chrétiens*, p. 59.

⁸⁷ MUTONKOLE, *Chrétiens*, p. 60.

Le cas de non-réconciliation révèle le mystère du cœur humain capable de s'enfermer, de refuser l'ouverture et le dialogue. Il révèle également la conscience collective atavique qui jure par la haine. Il nous semble qu'on peut en retrouver des traces dans d'autres ethnies.

Les usagers du kikongo l'expriment comme ceci : *Nsiku, ata nki mutindu, ti bo ve* [Impensable, c'est la coutume, quoi qu'il arrive, il est impossible de s'entendre avec ceux-là, c'est-à-dire, avec les gens de l'ethnie ennemie].

L'emprise de ce trait culturel se retrouve au sein des instituts autochtones et leur est un défi : elle en a secoué plus d'un. Les populations africaines ont les yeux rivés sur les gens d'Église et les membres des instituts autochtones. Les unes recherchent le témoignage du message évangélique de fraternité et de charité parfaite qui intègrent en une communauté les personnes issues de diverses ethnies. Les autres recherchent des contre-témoignages pour réaffirmer l'ethnisation institutionnalisée.

Les instituts autochtones peuvent-ils néanmoins retirer de leur milieu culturel des éléments positifs pour intégrer le pluralisme ethnique et aussi pour enraciner leurs communautés dans le fonds culturel ? Il y a une valeur ethnique qui peut aider ses membres à vivre en paix en frères et soeurs, c'est la solidarité ethnique au sein du lignage. Cette solidarité lignagère peut être assumée au service de l'intégration du pluralisme ethnique. D'abord, les membres des instituts devront innover en puisant aux sources et aux lumières de l'Évangile. Sans nier la valeur mystique traditionnelle de relations nuptiales entre Jésus et la femme consacrée, la religieuse africaine se fera peut-être plus proche des siens en mettant bien en valeur ses relations fraternelles avec le Seigneur Jésus, Frère aîné, dans une approche christologique éventuellement africaine centrée sur le Christ, Aîné d'une multitude des frères. On a vu précédemment combien la vision africaine du frère aîné ou de la soeur aînée s'insère dans la vie de tous les jours et avec quelle importance. Cette relation de fraternité verticale fonde la fraternité horizontale de chaque membre par rapport à l'autre : ils ont un même frère

aîné qui fait l'unité, alors ils sont entre eux des frères et des soeurs. Les membres des instituts autochtones seront donc invités à traduire en pratique ces liens de fraternité, en les vivant avec les solidarités qui existent dans le lignage. Ils s'adopteront mutuellement comme soeurs, *mpangi*. Une importance particulière pourra être accordée aux rites d'entrée au postulat, au noviciat. L'accent pourra être mis, non pas à l'entrée dans un institut ou un ordre, *ndonga*, mais à l'entrée dans une famille, un lignage, *kikanda*. Des célébrations d'accueil et d'intégration de ce genre devraient souligner l'arrivée d'un nouveau membre dans une communauté locale. Le contact personnel, accueillant, chaleureux, le respect mutuel et inconditionnel des personnes sont là quelques vertus qui contribuent à l'intégration du pluralisme ethnique.

En cas de frictions ou de tensions majeures, les communautés pouvaient faire appel à l'un ou l'autre rituel de réconciliation suggéré par Mutonkole ou à d'autres sources africaines. Mais elles doivent demeurer conscientes du fait que le Christ, comme médiateur de la nouvelle alliance, est le fondement et la source ultime d'une spiritualité chrétienne au service de l'intégration du pluralisme ethnique.

Le témoignage de l'intégration ethnique des instituts autochtones pourra alors interpellier l'ethnisation institutionnalisée. Il contribuera à bâtir de nouvelles communautés africaines qui sauront à leur tour intégrer le pluralisme ethnique pour le bien de tous. En effet, au-delà de ses aspects négatifs, chaque ethnie a su développer au cours des âges des aptitudes et ressources qu'elle a mises au service de ses lignages. Et pourquoi ne les apporterait-elle pas pour le développement et l'épanouissement de la grande communauté locale, régionale et nationale?

Tels sont quelques éléments culturels qui concernent la femme, la famille et la société. Ils peuvent contribuer à l'enracinement des instituts autochtones au Zaïre, dans une Église elle-même enracinée.

2. ANALYSE DU DOCUMENT DES ÉVÊQUES SUR LA VIE CONSACRÉE AU ZAÏRE

L'analyse porte principalement sur les instructions et les directives concernant la vie consacrée émises par les évêques en 1981⁸⁸. Ces directives à elles seules mériteraient une réflexion plus poussée, nous ne pouvons que nous limiter à quelques points qui intéressent davantage notre recherche.

Le document des évêques comporte deux grandes parties. La première traite de la vie consacrée dans l'Église et la seconde, de la vie consacrée vécue dans l'Église du Zaïre.

La première partie rappelle cinq points essentiels de la vie consacrée dans l'Église universelle, à savoir : «Les caractéristiques du peuple de Dieu et la vie consacrée; le rôle de l'Église et le ministère de l'évêque dans la constitution de la vie consacrée; les éléments constitutifs de la vie consacrée; nature, obligations et esprit des vœux; principales exigences de la vie consacrée»⁸⁹.

La deuxième partie présente la vision et l'orientation de la vie consacrée selon l'Épiscopat. Tentons de dégager les axes principaux de cette vision de la vie consacrée. Les évêques commencent d'abord par un rappel historique des débuts et des principes directeurs de la vie consacrée dans l'Église du Zaïre. Ensuite, en trois points, ils développent leur propre conception de la vie religieuse et précisent l'orientation qu'ils veulent lui donner.

1] Les consacrés sont appelés à vivre dans le cadre concret et historique d'une Église particulière. L'Église particulière est «l'espace historique où une vocation s'exprime dans la réalité et vit son engagement apostolique. C'est là, en effet, au sein d'une culture déterminée

88 COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LES RELIGIEUX, *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'Épiscopat*, Kinshasa/ Gombe, Éditions du Secrétariat Général, [1981], 129p.

89 *La vie consacrée*, p. 13-47, art. I, II, III, IV, V

qu'est annoncé l'Évangile et qu'il est accueilli». Le Pape Jean-Paul II l'a exprimé clairement aux Supérieurs Généraux le 24 novembre 1978⁹⁰. Les évêques considèrent que la vie consacrée doit se réaliser à l'intérieur de l'Église du Zaïre et être indissociable de la sanctification et de l'apostolat de cette même Église aux multiples interpellations.

2] Les consacrés sont appelés à s'insérer dans les options pastorales de l'Église du Zaïre. Les évêques situent cette insertion à trois niveaux, le niveau de la continuité et de la responsabilité missionnaires, le niveau de la pastorale communautaire et le niveau de l'évangélisation de la culture ou l'inculturation⁹¹. Du point de vue de la continuité et de la responsabilité missionnaires, les évêques font appel à l'esprit de créativité et de réalisation de la part des religieux et aussi aux intuitions de l'Esprit présent dans leurs instituts respectifs pour donner de la vitalité et de la jeunesse à la vie même de l'Église⁹².

Du point de vue de la pastorale communautaire, celle-ci se réfère directement aux Communautés Ecclésiales Vivantes [CEV] dont nous avons parlé précédemment. À ce propos, les évêques estiment à juste titre que les communautés des consacrés doivent être les témoins privilégiés de l'idéal de fraternité, de communion et de zèle apostolique visés par les CEV et que leur contact mutuel profitera à tout le monde, grâce à une étroite collaboration⁹³.

Les communautés des consacrés devront aussi promouvoir entre eux l'esprit d'entraide et de solidarité qui doit régner parmi eux et l'ensemble du peuple de Dieu, solidarité attentive, prévenante, respectueuse et généreuse. Les CEV contribuent également à fournir aux instituts religieux certains éléments favorisant l'originalité de la vie religieuse et aidant ces mêmes instituts à assurer dans plusieurs domaines une formation adéquate et une autosuffisance vis-

⁹⁰ *La vie consacrée*, p. 61-62 #153.

⁹¹ *La vie consacrée*, p. 64-77.

⁹² *La vie consacrée*, p. 66 #165.

⁹³ *La vie consacrée*, p. 67-68 #169-170.

à-vis des biens matériels. Les instituts des consacrés pourront ensemble trouver de nouvelles pistes de vie spirituelle, répondre à de nouvelles intuitions de l'Esprit-Saint en ce qui regarde la vie consacrée :

Au fil des générations futures, des nouveaux fondateurs, dotés chacun d'un charisme particulier émergeront de nos communautés pour la création de nouveaux instituts et la réalisation de nouvelles initiatives, comme réponse inédite aux besoins nouveaux, spirituels et matériels, propres à chaque époque de l'Église et de la société⁹⁴.

Cette citation nous permet de nuancer un point. Le fait que les instituts autochtones soient tous fondés uniquement par des clercs ne signifie pas que les évêques se réservent le monopole de nouveaux instituts. Une situation de fait n'est pas une situation de droit. Les membres des instituts autochtones devraient par conséquent chercher à se mettre dans le processus qui favorise l'émergence des fondatrices.

Du point de vue de l'évangélisation, les évêques appellent et encouragent les instituts religieux à amorcer les processus d'inculturation et à en faire une pratique courante dans la vie quotidienne. Car «le peuple régénéré par l'Évangile crée l'expression tout originale de sa conversion au Christ»⁹⁵. Dans le concret, ils identifient certains domaines pouvant faire l'objet d'un effort d'inculturation de la part des consacrés et de leurs instituts. Il s'agit notamment du style de vie des communautés, des rites de consécration, de la revalorisation des langues nationales dans la prière quotidienne.

Dans leur document sur la vie consacrée au Zaïre, les évêques déclarent que l'un des défis majeurs lancés à la vie consacrée ainsi qu'aux conseils évangéliques en ce deuxième siècle d'évangélisation en profondeur est d'assumer la spiritualité africaine. Celle-ci se caractérise par la joie, la contemplation, le sens communautaire, le sens de la globalité, le

⁹⁴ *La vie consacrée*, p. 68 #171.

⁹⁵ *La vie consacrée*, p. 72 #191.

sens du symbole⁹⁶. Selon les évêques, les éléments du cheminement spirituel africain se fondent sur le précieux et le sacré de la vie dont l'origine échappe à l'être humain et remonte à Dieu. L'être humain comme créature est «don et offrande à Dieu»⁹⁷. Les responsables de l'Église au Zaïre affirment que la vie donnée et reçue par l'africain baigne dans la présence de Dieu. Cette dimension aidera notamment la religieuse autochtone :

[...] à supprimer la dichotomie entre le profane et le sacré, pour les unir dans une riche synthèse vitale; à dépasser dans sa vie le formalisme, et l'esprit minimaliste dans les exercices de piété; à élever son sens social, moral et religieux; à créer l'harmonie dans sa vie grâce à une attention permanente à l'action et à la présence de Dieu⁹⁸.

La vie est divine, ensuite participation. Pour le muntu, la participation à la vie comprend la présence des morts et des vivants, des ascendants et des descendants, des ancêtres et de Dieu. Ce constat a permis aux évêques de faire certaines déductions d'ordre théologique :

L'âme africaine comprend admirablement un Seigneur qui est VIE. La vie ici, c'est d'abord Dieu lui-même dans la vivante sainte Trinité. La vie, c'est ensuite la magnanime initiative de Dieu qui opère la Nouvelle création par le Nouvel Adam. La vie, c'est aussi la fondation d'un nouveau peuple de Dieu, l'Église, signe et sacrement de salut. Là le Christ se continue et se communique⁹⁹.

Dans le contexte africain, la notion de participation est à prendre dans toute sa globalité, jusqu'à y joindre la notion théologique de la communion des saints. La participation à la vie fait que la consacrée appartient désormais au lignage de Dieu :

L'Africain perçoit la vie comme un Don dû à la générosité de Dieu, des ancêtres, des parents. Et la conviction d'avoir reçu un bien considérable commande le désir de faire participer d'autres à la joie de vivre, le désir de donner parce qu'on a soi-même reçu. Participation et partage motivés par la générosité font de la vie une communion, communion et générosité pour une vraie fécondité spirituelle¹⁰⁰.

96 *La vie consacrée*, p. 73#196.

97 *La vie consacrée*, p. 73-74 #198.

98 *La vie consacrée*, p. 74 #199.

99 *La vie consacrée*, p. 75 #204.

100 *La vie consacrée*, p. 75 #205.

L'épiscopat zaïrois rappelle aussi que Dieu a choisi les consacrés pour être au service de son règne d'amour, pour la vie et le salut de son peuple. Si tout le peuple de Dieu doit porter du fruit, les religieuses, par leur engagement spécifique, sont appelées à porter du fruit, un fruit abondant et éternel. Les fruits dont il s'agit sont constitués par la fécondité spirituelle et apostolique, quand Dieu est connu, aimé, servi [Jn 17, 3] et quand le prochain est à l'honneur [1 Jn 4, 12].

La participation à la vie est enfin célébration communautaire grâce à la danse et au chant, deux caractéristiques de toute fête populaire africaine. Les évêques estiment que «là où il rencontre le vrai fond africain, le Verbe libère la joie et chasse la crainte, pousse à l'allégresse et inspire la louange»¹⁰¹. Ils encouragent par conséquent la célébration des grands moments liturgiques et de chacune des étapes d'initiation à la vie consacrée : prise d'habit, profession temporaire et perpétuelle, jubilé¹⁰².

Tout en reconnaissant à la danse une valeur culturelle certaine, les autorités de l'Église au Zaïre recommandent un esprit de discernement par rapport à la variété de danses, à la qualité des personnes qui dansent, aux circonstances du temps et du lieu, du public qui assiste, aux gestes et aux paroles¹⁰³. Elles estiment qu'une pastorale judicieuse doit être mise au point pour exclure «le scandale, la tentation de céder aux sollicitations du mal et d'altérer le caractère de l'esprit religieux, indissociable de l'ascèse et du renoncement»¹⁰⁴.

La culture africaine lance aux instituts autochtones le défi de célébrer la vie et de faire participer la communauté à leur joie de vivre. Par contre, les instituts autochtones participent étroitement à la fonction prophétique de l'Église du Zaïre face à la catégorie de la vie, à

101 *La vie consacrée*, p. 76 #208.

102 *La vie consacrée*, p. 76 #209.

103 *La vie consacrée*, p. 76 #212.

104 *La vie consacrée*, p. 76 #213.

savoir : affirmer et témoigner de la présence immédiate de Dieu au cœur de la vie humaine, sans autre médiation. Mais Dieu laisse aux communautés le soin de s'organiser librement, maintenir librement vivants les liens d'affiliation avec leurs ancêtres. C'est là un défi de taille à relever. En effet, même si les Zaïrois évangélisés ont appris et admis la présence de Dieu au cœur de leur vie, cependant en pratique tout se passe comme si Dieu restait toujours séparé du monde des affaires humaines. C'est ainsi que la population zaïroise continue de recourir aux fétiches et aux féticheurs pour conjurer les malheurs et garantir le cours heureux de leurs entreprises personnelles, sociales, économiques et politiques.

Pour conclure ce point sur l'insertion des consacrés dans les options pastorales de l'Église du Zaïre, les évêques proposent quelques pistes de recherche pour l'inculturation des conseils évangéliques.

Ils recommandent que la chasteté soit vécue et présentée de manière à la situer face aux valeurs culturelles africaines de la fécondité, de la paternité, et de la maternité éclairées par la nouveauté chrétienne¹⁰⁵. En outre, les consacrés devront témoigner «d'un amour et d'un dévouement universels, sans attaches tribales discriminatoires»¹⁰⁶. Par rapport au voeu d'obéissance, les consacrés devront faire preuve d'un «héroïsme au service des communautés et du bien commun : dans l'amour et le respect sans compromission de l'autorité souveraine de Dieu»¹⁰⁷. Concernant le voeu de pauvreté, les évêques estiment ceci :

[...] «la pauvreté des consacrés devrait prendre en compte l'option de solidarité et de partage, prônée par l'Église catholique du Zaïre; les disposer à la promotion du peuple et des déshérités. Ceux-ci feront l'objet de leur préférence comme le Christ les a aussi préférés» Il s'agit d'un effort à entreprendre pour que,

¹⁰⁵ *La vie consacrée*, p. 77 #215.

¹⁰⁶ *La vie consacrée*, p. 77 #216.

¹⁰⁷ *La vie consacrée*, p. 77 #217.

de façon complète et valable, l'incarnation du Message, dans notre Église, ne laisse aucune dimension en dehors d'elle, dimension de foi et dimension sociale¹⁰⁸.

La pratique de la pauvreté ainsi comprise a donc pour but de donner corps au message évangélique.

2.1. Instituts de vie consacrée dans la vie organique de l'Église particulière du Zaïre

Les évêques abordent ici successivement le problème de l'apostolat et de la coopération missionnaire en territoire de mission, de la participation au dialogue institutionnalisé, de l'intégration pastorale des instituts de vie consacrée dans les oeuvres apostoliques, de leur autonomie et du rôle prophétique des consacrés dans le monde.

À propos de l'apostolat et de la coopération missionnaire en territoire de mission, les évêques soulignent un certain manque de coopération de la part des instituts missionnaires. Selon eux, les religieux et religieuses des instituts implantés abandonnent tout effort de construction de l'Église locale entre les mains du clergé, des religieux et religieuses diocésains pour mieux vivre leur charisme¹⁰⁹. Les évêques souhaitent que les instituts implantés s'insèrent et participent réellement dans les oeuvres de chaque Église locale. Quant à la participation au dialogue institutionnalisé, les évêques mentionnent des formes de dialogue qui existent déjà, la participation des consacrés aux conseils pastoraux et presbytéraux au niveau des diocèses. Au niveau de l'Église, il faut indiquer la commission épiscopale pour les religieux ainsi que les différentes formes de dialogue entre la Conférence des évêques et les associations des religieux. Par ailleurs, l'intégration pastorale des instituts de vie consacrée dans les oeuvres d'apostolat est envisagée sur divers plans. Il y a d'abord

¹⁰⁸ *La vie consacrée*, p. 77 #218-219.

¹⁰⁹ *La vie consacrée*, p. 78-79 #222-223.

des oeuvres propres à chaque institut. Il existe ensuite des oeuvres confiées aux instituts. Et enfin, il faut compter des oeuvres de collaboration¹¹⁰.

Pour l'autonomie des instituts de vie consacrée, les évêques abordent deux points. Le premier point traite du droit et du dialogue direct et le deuxième est consacré aux particularités. Le principe du dialogue direct entre l'évêque diocésain et le responsable de chaque institut constitue la norme concrète permettant de faire respecter et l'autonomie légitime de l'institut et les prérogatives de l'autorité diocésaine. Sur le plan du droit, les évêques estiment que l'Évangile et les constitutions ainsi que les documents publiés par le Magistère tant universel que particulier constituent la référence commune. Les particularités concernent la mise en disposition d'un membre d'un institut de vie consacrée en dehors des engagements de son institut. Cette démarche suit 4 étapes : la proposition, l'affectation, la nomination et la notification¹¹¹.

Les évêques voient l'insertion prophétique des consacrés dans l'évangélisation et la transformation du monde, dans le choix pour les pauvres¹¹² et la justice et enfin dans l'engagement au plan temporel :

Mais le témoignage des consacrés pour la justice dans le monde comporte, surtout pour eux, une vérification constante dans le choix de vie, dans l'usage des biens, dans le style des rapports. Car celui qui a le courage de parler de la justice aux hommes doit, en premier lieu, être lui-même juste à leurs yeux [RPH 4 #e]. Il n'y a pas que la pauvreté matérielle. Le passionné, l'orgueilleux, le violent et l'oppresser, etc. ..., sont des pauvres : ils manquent de modération, de lucidité, de douceur, de charité, d'humilité, etc. ... Les consacrés doivent travailler aussi à leur enrichissement, jusqu'à la consommation eschatologique¹¹³.

110 *La vie consacrée*, p. 79-81 #224-236.

111 *La vie consacrée*, p. 82-84 #237-246.

112 *La vie consacrée*, p. 84-86 #247-258.

113 *La vie consacrée*, p. 85 #251.

La hiérarchie ne s'est pas contentée d'analyser la vie consacrée dans son Église, mais elle a aussi fait des recommandations générales et particulières pour un meilleur enracinement de cette vie dans le pays tout entier.

2.2. Les recommandations générales

Dans le cadre de notre analyse, nous nous limitons aux recommandations générales relatives [1] à l'inculturation et à la rénovation de la vie consacrée, [2] à la formation à la vie consacrée et à la fondation d'un nouvel institut de vie consacrée, [3] à l'initiation dans la formation à la vie consacrée, [4] à la formation permanente des formateurs et formatrices¹¹⁴.

2.2.1. L'inculturation et la rénovation de la vie consacrée

Les évêques considèrent l'éclosion de la vie religieuse comme un signe particulier de bénédiction divine. Ils comprennent l'inculturation et la rénovation de la vie consacrée comme étant un processus dans lequel chaque institut doit entrer. En outre, ils souhaitent le surgissement et le développement d'autres charismes au-delà des trois conseils traditionnels :

Nous verrions bien que ces familles contiennent, outre les trois conseils traditionnels, d'autres plus à même d'explicitier directement les richesses providentielles de l'âme africaine et plus opportuns au rayonnement de la charité dans notre pays; ce qui pourrait en quelque sorte constituer un charisme particulier¹¹⁵.

Les responsables de l'Église du Zaïre pensent par exemple que porter sa croix à la suite du Christ ou aimer ses ennemis pourraient constituer une particularité. Ils invitent aussi les consacrés à être plus attentifs aux diverses interpellations de Dieu, par exemple, dans la ligne : - du déploiement plus transparent du baptême par des moyens radicaux, dans son sens pascal; - de la suite du Christ par un rapprochement plus intime exprimé par l'engagement dans les voies et moyens de l'humilité et de la modestie; - de la vie consacrée se

¹¹⁴ *La vie consacrée*, p. 87-90 #260-266.

¹¹⁵ Voir *XIII^e Assemblée Plénière*, p. 419, 2. 34, cité dans *La vie consacrée*, p. 87 #260.

présentant par ces moyens radicaux comme une manifestation de la dimension intime de l'Église, peuple consacré de tout son être au Christ pour le service du monde¹¹⁶.

Les évêques recommandent également aux consacrés d'apprendre à produire davantage et à éviter de copier des modèles inadaptés :

Par le vœu de pauvreté, le consacré donne et se donne pour le salut de tous. Il est le frère universel, sans barrière de classe, de race, de congrégation, de tribu. Il devient un témoin de la libération pour que règnent à jamais l'amour, la justice, la vérité, la fraternité, la solidarité et le partage. Particulièrement il veut contribuer, par le travail, à produire plus, et veut en même temps apprendre à consommer moins et à diminuer le besoin inadapté aux possibilités réelles de notre société¹¹⁷.

La hiérarchie estime que la pratique du vœu de pauvreté doit consister à :

Apprendre à user des biens matériels en personnes responsables et à lutter contre le gaspillage. Notre société doit pouvoir compter sur ses consacrés dans l'acquisition d'un style de vie qui soit économiquement efficace. Dans l'apostolat, compter plus sur les ressources humaines et sur le processus de conscientisation et de changement de mentalité que sur la puissance de grands moyens matériels et de grands projets. Dans le style de vie, la tenue vestimentaire, les habitudes alimentaires, les moyens de locomotion et l'habitat, tenter de s'éloigner le moins possible du style de vie du commun de la population. Il faut que le style de vie des consacrés puisse être un modèle à imiter plutôt que l'objet d'un rêve irréalisable. Développer une vraie spiritualité du travail. Dans un pays où l'on souffre de la faim et où l'on n'arrive pas à produire le nécessaire pour garantir à chacun le minimum vital, un consacré doit s'entraîner à un maximum d'efficacité au travail et à aider les gens à produire davantage¹¹⁸.

Quelles sont les directives des évêques relatives à l'érection de nouveaux instituts?

2.2.2. Fondation d'un nouvel institut de vie consacrée

Ces autorités insistent également sur le fait que les promoteurs de nouvelles fondations ne peuvent pas faire l'économie du temps nécessaire pour la maturation d'une telle oeuvre qui engage toute l'existence des candidats¹¹⁹.

116 *La vie consacrée*, p. 88 #262.

117 *La vie consacrée*, p. 88-89 #265.

118 *La vie consacrée*, p. 89 #265 suite.

119 *La vie consacrée*, p. 92 #272a.

Les évêques posent certaines conditions. Ne sont retenues que celles qui semblent essentielles pour cette recherche. Après avoir reconnu que «la créativité religieuse est une des fonctions fondamentales et une prérogative de la communauté ecclésiastique vivante», le magistère particulier du Zaïre estime que chaque nouvelle fondation doit être non pas une répétition inutile de ce qui existe déjà, mais un véritable enrichissement de l'Église et «un nouveau chemin de perfection ouvert à tous les catholiques, non seulement du diocèse d'origine, mais également du monde entier, qui se sentent interpellés par ce nouveau charisme»¹²⁰.

2.2.3. La formation à la vie consacrée

Les évêques abordent le problème de la formation à la vie consacrée sous l'angle de la formation humaine, spirituelle, académique ainsi que sous l'angle de la formation «au sens » de l'Église. Cependant, nous devons constater que tous ces problèmes sont évoqués en des termes très généraux sans lien réel avec les problèmes de l'Église du Zaïre. Ils ne rejoignent pas, nous semble-t-il, les préoccupations de l'épiscopat qui soulèvent pourtant la problématique du lien entre l'Église universelle et l'Église particulière.

2.2.4. L'initiation dans la formation à la vie consacrée

Les responsables de l'Église du Zaïre établissent un parallélisme entre le système initiatique traditionnel et l'initiation dans la formation à la vie consacrée. L'initiation traditionnelle est «synonyme d'éducation progressive, de maturité et de maturation de la personne. Elle est également une introduction graduelle à la plénitude de la vie»¹²¹. Cette

¹²⁰ *La vie consacrée*, p. 92 #a, suite.

¹²¹ *La vie consacrée*, p. 96 #286.

initiation a un double rôle, celui de «l'intériorisation de l'héritage communautaire et celui de la formation des personnalités d'une certaine qualité»¹²². La consacrée dans l'Église ressemble, toute proportion gardée, à cette élite de la société traditionnelle. Les instituts autochtones devraient pousser leur analyse jusqu'au niveau des objectifs de l'éducation traditionnelle qui visaient trois types de savoir, le savoir-être, le savoir-vivre et le savoir-faire. Une telle éducation permet d'envisager le lien entre chacun de ces types de savoir et le charisme de chaque institut.

2.2.5. Formation des formateurs et des formatrices

Ces deux types de formation concernent l'étude et la mise à jour des connaissances des membres, des responsables de chaque institut et des personnes chargées de la formation¹²³. Ces personnes doivent avoir les qualités requises, notamment celles indiquées par *Potissimum*.

2.3. Les recommandations particulières

Elles concernent l'ordre des vierges et tous les types d'instituts de vie consacrée qui existent au sein de l'Église ainsi que les conventions entre les diocèses et les instituts de vie consacrée. Dans le cadre de ce travail, nous nous arrêtons aux recommandations relatives aux instituts autochtones. Pour les évêques, ces derniers ont une signification toute spéciale pour l'Église du Zaïre :

Ils naissent dans le mouvement de l'évangélisation de ce peuple, ils sont le signe d'une bénédiction de l'Esprit, les charismes issus de la vitalité de cette Église sont intégralement gérés par les autochtones eux-mêmes, ils sont une garantie

¹²² *La vie consacrée*, p. 97 #289.

¹²³ *La vie consacrée*, p. 98-99 #292-295.

pour l'avenir, les membres de ces instituts étant responsables pour assurer l'enracinement et le développement du charisme¹²⁴.

Pour leur développement harmonieux, les évêques recommandent :

- de poursuivre l'effort de formation des membres, formation religieuse et humaine, la meilleure, à la mesure des nécessités de notre Église et de l'Église universelle, des besoins urgents et ardu de notre peuple; - de poursuivre l'effort de viabilité matérielle, ou d'autofinancement; - de renforcer leur collaboration avec la hiérarchie, avec le clergé, avec les autres instituts, avec les laïcs; - de promouvoir la dimension interdiocésaine de leur vocation; - de vivre en symbiose avec ce peuple dans son génie, sa culture propre, sa civilisation, les conditions de vie des habitants¹²⁵.

Les pasteurs encouragent une collaboration mutuelle entre les instituts, surtout si leurs charismes sont similaires. Citons en guise d'exemple l'extension interdiocésaine des instituts autochtones. Les évêques visent l'union ou la fusion tout en sauvegardant les dispositions du canon 582. Ils encouragent également la fédération et la division de ces instituts en régions ou en provinces¹²⁶.

Que retenir de ce document de l'épiscopat concernant la vie consacrée au sein des instituts autochtones? On y trouve à la fois des aspects positifs et des aspects négatifs sur la vie consacrée.

2.3.1. Aspects positifs

Ils sont à envisager du point de vue théorique et pratique. Le plan théorique concerne l'effort d'une élaboration et d'une réflexion sur la vie consacrée, tandis que le plan pratique se rapporte au *modus vivendi* que les évêques proposent.

¹²⁴ XIII^e Assemblée Plénière, dans *La vie consacrée*, p. 106 #325.

¹²⁵ *La vie consacrée*, p. 107 #327.

¹²⁶ *La vie consacrée*, p. 107-108 #330.

1] Concernant les aspects positifs sur le plan théorique, la vie consacrée est présentée dans une option ecclésiale globale [diocésaine et universelle]. C'est le premier document du genre. Les évêques abordent le problème de l'inculturation et proposent des domaines de vie consacrée où elle peut s'appliquer : par exemple, le style de vie communautaire, les rites de consécration et la revalorisation des langues nationales dans la prière quotidienne. À la suite de Vatican II, les évêques affirment que l'inculturation est la loi de toute évangélisation¹²⁷.

Le rapprochement entre les CEV et la vie consacrée a conduit les autorités de l'Église du Zaïre à la conviction que les CEV sont le lieu de la naissance d'un christianisme africain tandis que les instituts autochtones devront être le lieu d'émergence de la vie religieuse africaine. Les recommandations qui viennent en conclusion du document sont la preuve que les évêques ne se sont pas contentés seulement d'analyser une situation, mais ont voulu aussi proposer des orientations appropriées.

2] En ce qui a trait aux aspects positifs sur le plan pratique, les évêques ont fait des propositions concrètes relatives à l'épanouissement des consacrés et de leurs instituts. La notion de «solidarité» est mise en évidence et doit être vécue au sein des communautés des consacrés. Qualifiant cette solidarité d'attentive, de prévenante, de respectueuse et de généreuse, ils estiment que le style de vie des consacrés peut aider la société africaine à acquérir un style de vie économiquement efficace. Pour ce faire, les consacrés ne doivent pas avoir des besoins inadaptés aux possibilités réelles de cette société africaine.

Pour la formation et l'éducation, les évêques se réfèrent à l'Afrique traditionnelle pour parler de la formation d'élites et du rôle des anciens dans les communautés de jadis considérées comme modèles. En outre, les pasteurs de l'Église du Zaïre recommandent aux consacrés de tenir compte des apports des convertis issus des CEV. Parmi ceux-ci, une

¹²⁷ GS 33,2.

attention particulière sera accordée aux convertis «qui auront exploré et expérimenté de nouvelles pistes de vie spirituelle»¹²⁸. De telles contributions servent, «pour la manifestation complète du visage du Christ, le rayonnement et l'engagement pastoral de l'Église du Zaïre»¹²⁹.

Les évêques attendent enfin que les religieux se préoccupent de la mission de toute l'Église, et non pas seulement de l'intérêt de leur congrégation¹³⁰. Ce comportement nécessite une véritable collaboration à tous les niveaux. Elle passe d'abord par un changement de mentalité et par l'élimination de certains préjugés. Laissons la hiérarchie expliquer sa position :

Les consacrés se garderont d'une certaine vision qui tiendrait à présenter la hiérarchie comme étrangère à la vie consacrée; le clergé séculier, comme fermé à toute compréhension de la vie consacrée; les laïcs, comme un simple champ de travail. En d'autres termes, la ferveur des CEV engendre et cimente puissamment le sens de l'Église Peuple de Dieu, reconnaît à chacun ses prérogatives et ses mérites¹³¹.

Les évêques estiment que, certains rites de la tradition africaine peuvent convenir dans le rituel religieux marquant les différentes étapes de la vie consacrée [entrée au noviciat, prise d'habit, vœux temporaires et vœux perpétuels] et que les consacrés eux-mêmes peuvent intervenir dans la danse comme expression de la joie lors de grandes célébrations. En effet, le rite et le symbole ont une place de choix dans la culture africaine et ils peuvent contribuer à l'élaboration de la dimension intérieure de la vie consacrée en Afrique. Cependant un travail bien judicieux de sélection s'impose. Car tous les rites et symboles africains ne peuvent pas être christianisés.

¹²⁸ *La vie consacrée*, p. 68 #173.

¹²⁹ *La vie consacrée*, p. 69 #173 suite.

¹³⁰ *La vie consacrée*, p. 69 #177.

¹³¹ *La vie consacrée*, p. 69 #178.

2.3.2. Aspects négatifs

D'une manière générale, nous pouvons reconnaître que l'épiscopat ne mène pas à fond l'analyse sur l'inculturation de la vie consacrée. Ce constat entraîne trois conséquences négatives que nous signalons. Certes, l'oeuvre de l'évangélisation et le surgissement d'Églises locales constituent une priorité, cependant elle ne devrait pas être considérée au détriment du charisme de la vie religieuse à saisir et à vivre comme un don en soi appelé à jouer un rôle d'instance critique au sein de l'Église et de la société en Afrique. Voici comment trois auteurs présentent cette fonction symbolique de la vie religieuse. Kasanda affirme que :

Toute vie religieuse, qu'elle soit chrétienne ou non-chrétienne, est avant tout un produit d'une recherche humaine et religieuse. Elle prend naissance au sein d'un peuple et d'une société et porte leurs aspirations et leur sensibilité, leur contestation et les pistes pour leur perfectionnement. En effet, elle est la voie suivie par des personnes, toujours minoritaires, qui éprouvent un vif désir de faire l'expérience du «Mystère» et du «Sacré». Ces personnes se mettent à l'écart de la société – en situation liminale – pour être à l'abri de ses influences et par le changement que le Sacré produit en elles, se constituent en force de contestation de ses erreurs et ses failles [...] Il apparaît par là qu'une vie religieuse sera vraiment locale si aux exigences de la conversion à Jésus-Christ et à son message s'ajoute la note de contestation des sociétés et de leurs cultures spécifiques. Il y a là un vrai besoin de revêtir la recherche d'un substrat humain spécifique¹³².

Quant à Arnold, il écrit que le clergé en général et la vie religieuse en particulier ont toujours eu un rôle prophétique à jouer au sein d'une société déterminée : «Les prêtres et les religieux n'ont-ils pas été les «chercheurs de sens» dans toute culture? Cette fonction est et restera toujours vitale. Si le clergé s'en décharge, il faudra bien inventer un autre lieu pour ce rôle social fondamental»¹³³. Schreiter abonde dans le même sens¹³⁴.

¹³² KASANDA L., C.I.M.C., «Vie religieuse africaine et mission», dans SEDOS-bulletin, 3 & 4 (1994), p. 94/81, 82.

¹³³ ARNOLD, P., O.S.B., *Une Église à tous vents, regards d'un moine*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1985, p. 150.

¹³⁴ SCHREITER, R.J., C.P.P.S., *Constructing local theologies*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 1985, p. 66-68.

Ensuite, malgré les allusions faites à certaines valeurs africaines, les conseils évangéliques et leur vécu ne mettent pas en relief la spécificité d'une vie consacrée propre à l'Afrique. Ainsi par exemple, la notion de fécondité spirituelle et apostolique, chère à l'Église catholique, ne pourrait-elle pas être mise en parallèle avec la fécondité biologique, chère au *muntu*? Le sacrement de baptême pourrait mieux expliquer le passage de la naissance biologique et familiale, à la naissance spirituelle et apostolique. En effet, tout religieux africain [père, frère] et toute religieuse africaine [mère, soeur] est réellement, père, frère, mère, soeur de toute personne qui se présente à lui ou à elle et qui est acceptée comme telle sans tenir compte de ses origines familiales, linguistiques ou ethniques. Dans un contexte marqué par la diversité ethnique et menacé par des antagonismes, il semble que les divers rites de réconciliation traditionnels pourraient aussi être considérés comme une spécificité des instituts autochtones.

La chasteté ne devrait pas être vécue comme un simple voeu mais comme un amour qui déborde les limites traditionnelles de la famille, du lignage, de la tribu ou de l'ethnie. La consacrée fait le voeu de chasteté pour aimer non seulement les baptisés mais tout le monde. Ce sens de l'amour sans limite serait mieux compris dans la culture bantu.

Quant au voeu de pauvreté, il pourrait être mis en rapport avec la notion de solidarité du lignage [ici communauté des consacrés]. Dans un lignage africain bantu, un individu isolé n'est jamais pauvre ni riche, il est toujours pauvre ou riche dans le contexte global de son lignage. L'obligation du partage et de la participation au sein du lignage demande que ceux qui ont, partagent avec ceux qui n'ont rien. S'ils ne le font pas, ils rendront compte aux esprits des ancêtres.

Dans la culture africaine, la richesse n'a jamais été considérée comme moyen d'oppression ou de négation du droit des autres. Quand un lignage est riche, il redistribue sa richesse à l'ensemble de la communauté. Cette redistribution ne signifie pas donner

gratuitement. Ainsi le voeu de pauvreté ne signifie pas que l'institut en tant que personne morale doit être pauvre, ne peut pas disposer de biens matériels. Il doit au contraire savoir les utiliser pour la vie de ses membres et la vie de la communauté chrétienne entière par les oeuvres de bienfaisance. Ce qui est une forme de redistribution. Il faudrait souligner ici un danger qui guette les consacrés, celui, nous semble-t-il, de se proclamer pauvres, humbles, solidaires et de s'enfermer dans une forme d'égoïsme, dans un esprit hautain en gardant pour soi son expérience spirituelle et ses connaissances scientifiques. Le voeu de pauvreté serait aussi bien vécu quand celui qui sait arrive à partager ses connaissances comme le faisaient jadis nos grands-parents. La nuit, au clair de lune, les enfants du lignage ou du village se rassemblaient autour d'une personne qui voulait leur apprendre quelque chose d'édifiant.

Les communautés des consacrés sont des lieux tout indiqués pour mettre en valeur ces expériences de «l'Afrique inculte». En soulignant le rôle des aînés et des anciens, les évêques devraient aussi insister sur la responsabilité de ces derniers à édifier, à partager le pouvoir, le savoir et l'avoir, à instruire les plus jeunes ou les autres membres de leur communauté respective et de la communauté chrétienne. Ils devraient également attirer l'attention des consacrés sur les dangers du *Kimbutisme* [sens péjoratif, droit d'aînesse qui abuse]. Le *Kimbutisme* constitue un facteur qui freine et bloque la créativité des plus jeunes qui sont accusés de profiter du labeur des aînés.

Le voeu d'obéissance est lui aussi envisagé en prenant Dieu comme point de référence à la lumière de l'Évangile. Cependant, il peut être illustré aussi à partir du rite traditionnel même de l'initiation ethnique qui prévient les jeunes Africains d'éviter toute désobéissance ou déviation. L'obéissance est une marque de respect vis-à-vis de la société, de ses normes, de ses valeurs, de ses traditions, de ses ancêtres. Elle a également une fonction sociale à jouer. Elle maintient la cohésion et l'unité du groupe. Dans les communautés de vie consacrée, cette obéissance représente un facteur de respect réciproque entre membres et un élément

d'identification vis-à-vis de l'extérieur. On retrouve ici une des valeurs de l'Église primitive : l'identification des chrétiens par rapport à un groupe extérieur.

Le document des évêques a une grande portée pastorale et ouvre la voie à l'enracinement de la vie consacrée en Afrique. Il a tracé les grandes orientations et en a laissé les détails et l'application à chaque institut religieux. Ceux-ci devront les adapter et les interpréter suivant leur charisme. Reste aux instituts autochtones d'accueillir et de tenter de conformer leur charisme, leurs constitutions et autres documents pertinents aux options pastorales de l'épiscopat. D'autre part, ce document des évêques se caractérise aussi par l'absence d'un *modus vivendi* résultant d'une meilleure compréhension de l'inculturation adaptée aux consacrés africains.

CONCLUSION

Le deuxième chapitre s'est attaché à déceler et à rendre compte des lieux de sens où les instituts autochtones sont appelés à apporter une présence évangélique libératrice et transformatrice, des lieux de sens où le rôle prophétique de ces instituts est attendu.

Il a interrogé trois principaux contextes culturels susceptibles d'influencer positivement ou négativement le développement des instituts autochtones. Nous avons parlé des catégories culturelles de la femme, de la famille et de la communauté lignagère.

La culture africaine exalte la femme procréatrice et méconnaît celle qui n'a pas d'enfant. Par leur mode de vie, les instituts autochtones constituent un exemple montrant qu'une femme africaine qui n'a pas procréé peut se réaliser comme une personne humaine. En analysant la situation de la femme africaine, nous avons constaté qu'elle n'a pas d'identité propre. Dans le processus de son émancipation, la femme africaine en demeure la première responsable. Elle doit apprendre à s'accepter dans sa vérité telle qu'elle est, avec ses qualités

et ses limites. Elle doit se départir de tous les complexes qui l'amènent à mépriser son identité de femme noire en copiant l'identité d'une autre. Pour contribuer à l'émancipation de la femme africaine, les instituts autochtones commenceront d'abord à se défaire eux-mêmes de la mentalité de colonisé pour s'enraciner positivement en tant que femmes africaines dans leur culture.

La famille africaine interpelle également les instituts autochtones. Elle est en pleine mutation, elle est en crise parce qu'elle a perdu les valeurs de référence de la famille traditionnelle. Pour que les instituts autochtones soient en mesure de l'aider, il importe qu'eux-mêmes créent et vivent dans un cadre de famille de type secondaire.

L'ethnisation institutionnalisée constitue l'une des principales causes de la dérive de l'Afrique noire en général et du Zaïre en particulier. Dans ce contexte, les instituts autochtones voient la société africaine contemporaine interpeller leur conscience prophétique. Pour construire l'harmonie interethnique en Afrique, ils pourront inviter et aider les antagonistes à rechercher la réconciliation nécessaire. Déjà leur culture africaine offre des ressources pour instaurer la réconciliation marquée par les rites appropriés. Mais pour que ce processus soit opérant, les instituts autochtones qui sont en fait multi-ethniques devront faire l'autocritique de la conscience collective atavique, manifeste dans leurs rangs et préjudiciable à leur projet de vie : construire dans le Christ des communautés de fraternité au-delà des ethnies.

Ces données constituent des catégories de la culture africaine que les instituts autochtones sont appelés à présenter au Christ pour mener une confrontation significative en vue de leur «refondation», en vue de leur enracinement dans une Église inculturée.

La hiérarchie de l'Église du Zaïre a elle aussi donné ses directives aux instituts de vie consacrée oeuvrant sur son territoire. Un nombre important d'évêques ont eux-mêmes fondé l'un ou l'autre de ces instituts, sans pour autant parvenir à esquisser un modèle de vie

religieuse typiquement africaine. Comme à l'époque missionnaire, la plupart des instituts autochtones sont fondés dans le but de servir d'auxiliaires à l'apostolat. Considéré sous l'angle théologique, les instituts autochtones justifient difficilement leur appellation.

Peut-on dire enfin qu'au cours de ces trente-cinq dernières années, la problématique de l'inculturation au sein des instituts a évolué? Les chapitres suivants tenteront de répondre à cette question.

CHAPITRE TROISIÈME

ÉMERGENCE DES INSTITUTS AUTOCHTONES AU ZAÏRE

Ce chapitre se propose de décrire les données de base des instituts autochtones et d'en relater la genèse au sein de la jeune Église missionnaire et de l'Église catholique au Zaïre. Ceci permettra de savoir si à leur fondation prévalait le souci de leur inculturation dans une Église enracinée. Le sujet est divisé en deux parties. La première traitera la question des fondations et la seconde étudiera les rapports entre les instituts missionnaires et les instituts autochtones. L'émergence de ces instituts est liée à l'évangélisation missionnaire : «L'Église particulière du Zaïre est née de la prédication missionnaire des religieux. Cet heureux événement rendait déjà présente au Zaïre la vie consacrée, sous sa forme actuelle»¹.

I. FONDATION DES INSTITUTS AUTOCHTONES AU ZAÏRE

Cette première partie comportera deux sections. La première présentera les données de base et les statistiques relatives aux instituts autochtones. La deuxième analyse le modèle de vie religieuse dégagé de ces données de base.

¹ AYITI, [Év.], « Discours d'ouverture », dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 17.

1.1. Présentation des données de base

L'année de la reconnaissance officielle ou de l'approbation par l'Église constitue le critère chronologique pour classer les différents instituts autochtones mentionnés dans cette étude. Les tableaux ci-après donnent la liste des instituts autochtones, le nom de l'institut [nom], l'année de l'érection canonique [É.C.] les effectifs de chaque institut en 1989 [EF./1989], le nom du fondateur [FONDAT.], et le diocèse [DIOCÈSE].

1.1.1. Les instituts fondés dans le contexte missionnaire

La première tentative de fondation d'un institut autochtone remonte aux années 1912 avec Mgr Roelens, Vicaire Apostolique du Congo Supérieur. Mais les retombées de la première guerre mondiale ont empêché le développement de cette initiative. Ensuite, les Vicaires Apostoliques du Congo Belge avaient répondu positivement aux directives de Pie XI dans *Rerum Ecclesiae* [1926]. Ils ont fondé des instituts religieux autochtones destinés aux hommes et aux femmes. Ce critère nous permet de constater que 17 instituts ont été fondés dans le contexte missionnaire et 23 dans le contexte post-missionnaire².

² Nous nous inspirons des documents suivants : *Trois consignes apostoliques. Les encycliques missionnaires, Maximum illud* de Benoît XV, (30 nov. 1919); *Rerum Ecclesiae* de Pie XI (28 fév. 1926); *Saeculo exeunte*, de Pie XII, (13 juin 1940), Québec, l'Union missionnaire du Clergé, 1946; *Constitutions des Srs de Marie au Kwango*, Éditions de 1939 et de 1982; *Constitutions des Srs de St Joseph Auxiliatrices de l'Église*, Éditions de 1962 et de 1976-1977; *Constitutions des Srs Auxiliatrices de Marie Immaculée*, Éditions de 1969 et 1974 et une nouvelle Édition sans date; *Constitutions des Srs Servantes de la Vierge Marie*, Édition de 1967; *Constitutions des Filles de Ste Catherine de Sienna*, Édition de 1971; *Directoire pour le Prieuré de la Résurrection*, Édition de 1984; *Constitutions de la Congrégation de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa*, Édition provisoire, 1988; *Bibliografia missionaria* [supplemento], pontificia biblioteca missionaria della S.C. per l'Evangelizzazione dei Popoli, Roma, 1975, p. 260-265; *Dizionario degli istituti di perfezione*, directo Guerrino Pelliccia (1962-1968) e Giancarlo Rocca (1969-), Roma, ed. Paoline (1974-), vol. III, col. 346-347, 1600, 1602-1603, 1629-1630, 1716-1717; vol. IV, col. 1641; vol. V, col. 938-939; vol. VIII, col. 408, 713-714. Pour l'ensemble des instituts autochtones, voir : «Instituts autochtones», dans *Les instituts de vie consacrée*, Kinshasa, Secrétariat de l'USUMA, 1989, p. 5-10.

Le 27 avril 1936, Mgr Verfaillic, Vicaire Apostolique du Congo Supérieur fonda la Congrégation des Soeurs de la Ste-Famille [*Jamaa Takatifu*]. C'est à cet institut qu'appartenait la bienheureuse Clémentine Anwarite Nengapeta, vierge, martyre de la rébellion de 1962 dans l'ex-province Orientale devenue aujourd'hui le Haut-Zaïre. La fondation de cette première Congrégation constitua un prélude. De 1936 jusqu'au milieu des années 1950, plusieurs instituts autochtones ont été érigés, soulignant l'importance toujours croissante de ce mouvement. Citons, entre autres fondateurs d'instituts, les Vicaires Apostoliques Van Schingen, Matthysen, Werwimp, et Hagendorens. Ils ont respectivement fondé les congrégations des Soeurs de Marie au Kwango [*Bamaria mu Kwango*], Soeurs Servantes de Jésus, Soeurs de Ste Marie de Kisantu et des Soeurs de St François d'Assise.

Les statistiques de 1989 enregistraient un nombre important d'instituts de vie consacrée³ : 250 Instituts religieux, Instituts Séculars et Sociétés de vie Apostolique avec environ 8000 membres⁴. Ces statistiques se réfèrent à celles de 1985⁵. Nous notons cependant que ces deux documents classent sous la même rubrique les instituts missionnaires religieux et les instituts séculars. Par souci de clarté, on gagnerait à subdiviser la rubrique en deux différents groupes. En 1989, sur les 250 instituts de vie consacrée, 158 sont des instituts féminins. Et sur les 158 instituts, il y a 40 instituts religieux autochtones féminins avec 2092 membres. Ce dernier groupe constitue l'objet principal de cette étude.

Avant de procéder plus avant, il convient de rappeler que cette étude ne porte pas sur la problématique de l'inculturation que vivent les religieuses autochtones dans les instituts

³ Dans cette étude, les statistiques de 1989 servent de limite. N'y sont donc pas considérés, les instituts autochtones fondés ainsi que les instituts missionnaires implantés après cette année.

⁴ *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instruction et directives de l'Épiscopat*, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa/Gombe, 1981, p. 57-58.

⁵ *Religieux et religieuses en République du Zaïre 1985, Deuxième partie : religieuses*, Secrétariat général de l'USUMA, Kinshasa/Gombe, 1985, 157p.; *Institut de vie consacrée 1989*, Secrétariat général de l'USUMA, Kinshasa/Gombe, 1989, 32p.

missionnaires ou internationaux. Cependant il n'est pas hors de propos de leur présence et leur contribution. En effet, ce sont les mêmes interrogations fondamentales qu'elles se posent avec leurs consœurs des instituts autochtones. Selon les statistiques de 1989, il existe 1346 membres autochtones dans les instituts missionnaires féminins. Leur nombre va toujours croissant. Ces membres portent en eux le souci d'être des témoins de leur charisme propre. Fidèles à leur charisme respectif, ils cherchent eux aussi comment l'inculturer dans le contexte africain pour en assurer la relève au sein de l'Église d'Afrique. Cette volonté d'inculturation des autochtones, membres des instituts internationaux, se manifeste par les recherches qu'ils ont menées et la présente étude en bénéficie. Qu'il suffise de citer, à titre d'exemple, les écrits des Soeurs suivantes : Amina Tetina [Franciscaine missionnaire de Marie], Kitewo [Notre-Dame de Namur], Mbuyi Kabeya [Ursuline de Notre-Dame de Wavre], Mutonkole Mpiana [Sr de Charité de Jésus et de Marie], qui ont déjà été citées ou seront citées. Des expériences d'inculturation ont été entreprises par les carmélites zaïroises de Kabwe qui ont même fondé un monastère autonome, afin de rencontrer le «conditionnement providentiel» de leur vocation⁶.

Ailleurs qu'au Zaïre, les religieuses camerounaises, membres des différents instituts missionnaires avaient pris au sérieux les recommandations du Magistère relatives à la nécessité de l'inculturation. Elles formèrent une association dont l'enjeu est la concrétisation de vivre leur vie religieuse, en étant enracinée dans leur milieu :

Femmes africaines, chrétiennes consacrées, nous portons le souci croissant de vivre profondément l'Évangile et ses exigences, d'annoncer Jésus-Christ ressuscité à nos frères et soeurs pour qu'ils vivent en plénitude. [...] C'est ainsi que nous, religieuses camerounaises de différentes congrégations, avons voulu nous rencontrer pour - approfondir notre appartenance à l'Église et les responsabilités que cela entraîne; - chercher ensemble comment servir le Seigneur et nos frères «dans l'Église établie» dans notre pays, dans le contexte qui est le nôtre⁷.

⁶ KABASELE-LUMBALA, François, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127p., p. 115-120.

⁷ SOUGA, Thérèse, (Srs de la Retraite), «L'expérience des Soeurs de la retraite au Cameroun», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations*

Cette prise de conscience et la structuration du groupe de réflexion qui en a résulté n'étaient pas exemptes d'obstacles à franchir. Ces religieuses racontent leur lutte pour une autonomie en vue de devenir sujet et non plus objet de leur histoire de femmes Africaines consacrées :

Nous, religieuses de différentes congrégations surtout internationales, nous sommes organisées en un groupe pour nous soutenir dans notre vocation au service de l'Église et pour promouvoir une action commune. Portant le souci de la relève, nous avons organisé l'encadrement des jeunes et une animation vocationnelle plus large et respectueuse des personnes (week-ends, retraites, sessions pour les jeunes garçons et filles). Nous avons également constitué un groupe de réflexion entre soeurs africaines de plusieurs congrégations. Ce groupe qui a suscité beaucoup d'inquiétudes et d'oppositions auprès de certaines supérieures majeures, nous a permis : - d'aborder des questions qui se posaient à la plupart des soeurs dans leurs communautés respectives, problèmes qui étaient la cause de nombreux départs; - d'approfondir les aspects essentiels de notre vie religieuse : les voeux, la vie de communauté; avec une amorce timide de la façon de vivre cette vie en femmes africaines. Nous avons également fait ressortir le souci de formation des jeunes dans les domaines aussi bien profanes que religieux. Formation qui était jusque-là négligée. Ces idées qui ont été pendant un temps combattues comme ingérence dans les affaires internes des congrégations ou comme mauvais esprit sont aujourd'hui adoptées par la plupart des communautés sur place. Ce qui ne peut que nous rendre heureuses⁸.

Le souci qui apparaît est celui de l'inculturation de l'Église, la leur propre en tant que membres et collaboratrices de l'Église particulière. Ce souci rejoint celui des instituts autochtones. Ni les unes ni les autres ne cherchent le départ des missionnaires.

africaines. Actes du colloque international de Kinshasa, 19-25 février 1989, Archidiocèse de Kinshasa et Aide inter-monastères, Kinshasa. Éditions Saint-Paul, 1989, p. 248

⁸ SOUGA, «L'expérience», p. 248-250.

Tableau I

Instituts autochtones fondés en contexte missionnaire

	Nom	É.C/EF. 1989	FONDATEUR	DIOCÈSE
1.	Ste-Famille	1936/ 43 membres	C. Verfaillie	Kisangani
2.	Bamaria mu Kwango	1937/ 78 membres	H. Van Schingen	Kikwit
3.	Servantes de Jésus	1940/ 218 membres	A. Matthysen	Bunia
4.	Auxiliaires de Marie Immaculée	1942/ 25 membres	C. V. Stappers	Kolwezi
5.	Wamama wa Yusufu Mtakatufu	1942/ 96 membres	V. Roelens	Kalemie-Kir.
6.	Bakatarineti [1]*	1942/ 122 membres	R. Lagae	Isiro-Niangara
7.	Servantes de la Vierge Marie	1944/ 78 membres	N. de Cleene	Kinshasa-Boma
8.	Bamaria	1944/ 32 membres	A. Van Uytven	Buta
9.	Filles de Marie Reine des Apôtres	1947/ 126 membres	E. Leys	Bukavu
10.	Petites Soeurs de la Présentation	1948/ 185 membres	J. H. Piérand	Butembo/Beni
11.	Srs de Saint-Benoît du Katanga [2]*	1949/ inconnu	J. F. de Hemptine	Lubumbashi
12.	Srs de Sainte Marie de Kisantu	1949/ 118 membres	A. Verwimp	Kisantu
13.	Aya Maria	1953/ 29 membres	Delcure	Molegbe
14.	Srs du Sacré-Coeur	1953/ inconnu	E. Van Goethem	Mbandaka-Bikoro
15.	Srs de St-François d'Assise	1953/ 91 membres	J. Hagendorens	Tshumbe
16.	Srs du Coeur Immaculé de la B.V.M.	1954/ 116 membres	J. Bouve	Kongolo
17.	Srs de Notre Dame de Grâce	1954/ 71 membres	G. Kettel	Kabinda

[1]* affiliées à l'Ordre des Prêcheurs en 1951.

[2]* absorbées par les Bénédictines en 1965.

On a donc 17 instituts autochtones fondés en 25 ans, de 1936 et 1959.

1.1.2. Instituts fondés dans le contexte post-missionnaire

Les autorités de l'Église post-missionnaire ont assuré la survie des instituts autochtones et en ont fondé d'autres. Les domaines d'activités pratiquement sont restés les mêmes par souci de continuité, pour mieux instruire et évangéliser les compatriotes. Depuis le début en 1980 du deuxième centenaire de l'Évangélisation du Zaïre, l'approche pastorale et théologique de l'Église du Zaïre est l'évangélisation en profondeur.

Les instituts fondés dans le contexte post-missionnaire peuvent être classés en deux groupes : ceux qui furent fondés entre 1960 et 1974 et ceux qui furent approuvés entre 1975 et 1989. Il est important de faire cette distinction. D'abord la deuxième série de ces instituts intervient dans la foulée de campagne d'authenticité et de celle de l'étatisation : deux

phénomènes qui sont à l'origine de la faillite du pays et de la déchéance de l'être zaïrois. Ensuite, si la première catégorie de ces instituts semble préciser leur domaine d'activités, les seconds au contraire n'ont aucun champ d'activités bien défini. Ainsi, depuis l'érection de l'Église du Zaïre en 1959, 23 congrégations ont été fondées. Ces instituts vont promouvoir les activités pastorales et paroissiales en essayant toutefois de tenir compte des réalités socio-culturelles du milieu. Cette vision est mieux illustrée par les initiateurs de l'institut des Filles de la Résurrection :

Autant que de Congrégations enseignantes, l'Afrique a un besoin pressant de religieuses sans prétentions intellectuelles mais douées de bon sens et de bras solides, de religieuses qui se dévouent non seulement pour le bien de quelques privilégiés, mais encore sont ouvertes à la grande masse de leurs concitoyens [...]. En dehors de l'enseignement, il y a tant de domaines où les Soeurs pourraient déployer leurs talents, également profitables à l'Église. Restant plus près de leur peuple, elles peuvent enrichir leurs frères des quelques connaissances qu'elles ont acquises en matière de catéchèse, d'hygiène, d'arts ménagers, de soins aux malades, et en bien d'autres domaines encore. Elles seront ainsi une aide précieuse pour le prêtre de la paroisse et une bénédiction pour les gens de leur pays⁹.

Les instituts fondés dans le contexte post-missionnaire ont connu un certain épanouissement grâce à la détermination des évêques autochtones. On peut citer à titre d'exemple : l'institut des Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant Jésus de Mbuji-mayi fondé en 1962 par Mgr Nkongolo; l'institut des Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa fondé en 1967 par le cardinal Malula et enfin celui des Soeurs de Ste-Marie fondé en 1969 par Mgr N'zita, évêque de Matadi.

Le tableau ci-dessous dresse la liste des instituts autochtones fondés dans le contexte post-missionnaire¹⁰.

⁹ *L'aventure de Dieu chez les Filles de la Résurrection*, Bukavu, 1982, p. 4.

¹⁰ « Instituts autochtones », p. 6 nno 17, 18; p. 7 nno 20, 22, 24, 25; p. 8 no 29, 31, 32; p. 9 no 37, 38, 39.

Tableau II

Les instituts fondés dans le contexte post-missionnaire

	NOM	É.C./EF./1989	FONDATEUR	DIOCÈSE
1.	Srs de Ste-Thérèse	1962/45 membres	J. Nkongolo	Mbujiimayi
2.	Moyo Mupeluke wa Maria 1*	1962/86 membres	B. Mels	Kananga
3.	Prieuré de la Résurrection 2*	1966/164 membres		Bukavu
4.	Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus	1966/36 membres	L. Nganga	Lisala
5.	Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus.	1967/60 membres	J.A. Malula	Kinshasa
6.	Srs de l'Immaculée Conception	1969/67 membres	L. Lesambo	Inongo
7.	Srs de Ste-Marie	1969/35 membres	S. N'Zita	Matadi
8.	Srs du Coeur Immaculé de Marie [1]*	1970/inconnu		Luiza
9.	Srs du Coeur Immaculé de Marie [2]*	1970/62 membres		Luebo
10.	Srs de l'Éducation chrétienne [3]*	1970/inconnu		Kisangani
11.	Filles de Marie Reine des Apôtres [4]	1970/51 membres		Kabinda
12.	Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Basankusu	1975/19 membres	Matoulo wa Nzambi	Basankusu
13.	Srs de Mère du Sauveur	1976/14 membres	Maluanga	Kamina
14.	Solidarité de Béthanie	1978/16 membres	Nkongolo	Mbujiimayi
15.	Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus	1980/24 membres	Molangi	Budjalka
16.	Srs de Marie Reine de la Paix	1982/inconnu	M'Sanda	Kenge
17.	Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus	1983/6 membres	Komomdala	Bokungu-Ikela
18.	Petites Srs de Nazareth	1985/5 membres	inconnu	Luiza
19.	Petites Srs de l'évangélisation	inconnus	Olembe	Isiro
20.	Servantes de l'Église du Christ	inconnus	Nkinga	Kole
21.	Srs Backita	inconnus	Kabanga	Lubumbashi
22.	Srs de Notre Dame de la Miséricorde	inconnus	Amsini	Kipushi
23.	Srs de Notre Dame du Bon Conseil	inconnus	Mambe	Kindu

[1]* Institut interdiocésain.

[2]* Associé à l'Oeuvre Pontificale de l'Église en détresse et sollicite une autre affiliation à l'Association des Chanoinesses du Saint-Sépulcre.

[3]* Éclatement du numéro 2.

[4]* Fusion décidée par Mgr Fataki, administrateur apostolique de Kisangani.

[5]* Date de fondation inconnue, mais les statistiques sont de 1985.

1.1.3. Activités des instituts autochtones

Selon le code de Droit canonique de 1983, la mission première de tout institut religieux est de contribuer à la gloire de Dieu selon la fin même de l'institut [C.574, #2]. Cependant, le milieu d'où émergent les instituts autochtones au Congo Belge et au Zaïre avait un grand besoin de services essentiels dans le domaine de l'enseignement et de la santé en particulier. Pour y répondre, certains instituts définissaient clairement leurs activités caritatives et

sociales, d'autres au contraire s'adaptèrent simplement aux besoins et aux circonstances. Le tableau ci-dessous montre les divers champs d'activités dans lesquels oeuvrent les instituts autochtones.

Tableau III
Les domaines d'activités

Activités	Nombre
Animation d'action catholique	1/40
Apostolat dans les familles	1/40
Instruction domestique des femmes sur les valeurs africaines	2/40
Assistance [hospices pour personnes âgées et handicapées]	2/40
Vêtements liturgiques	2/40
Autres travaux manuels	2/40
Instruction des catéchumènes	3/40
Soirs des enfants pauvres [orphelins]	3/40
Diverses formes d'activités paroissiales et pastorales	11/40
Animation pastorale de la jeunesse	16/40
Enseignement scolaire, éducation de la jeunesse	22/40
Soins de santé et œuvres socio-caritatives	28/40
Aucune activité indiquée	12/40

Ce tableau reflète aussi l'esprit dans lequel les instituts autochtones furent fondés : être des auxiliaires de cadre qui font tout, sans particularité.

1.1.4. Les principales difficultés connexes

La fondation de ces instituts ne se fit pas sans rencontrer un certain nombre de problèmes, notamment d'ordre culturel et politique. Citons la situation coloniale avec le démantèlement des structures traditionnelles. Friedli stigmatise les drames de l'Afrique colonisée. Ceux-ci ont forcément des retombées sur la vie religieuse introduite dans ce contexte. L'auteur décrit les différents aspects de la société coloniale :

Aspect politique : c'est une minorité étrangère qui impose à une majorité autochtone son pouvoir.

Aspect culturel : cette minorité exige un style de vie selon sa civilisation importée avec ses modèles pour gérer la survie matérielle et sociale.

Aspect social : dans un réseau social, les relations entre le groupe minoritaire, possédant le pouvoir et la civilisation et le groupe majoritaire, soumis

et considéré comme primitif, sont établies selon un modèle instrumental. Le groupe colonisé est un outil à la disposition des dominateurs.

Aspect raciste : pour maintenir cette domination et cette explication, une idéologie raciale est invoquée, qui justifie génétiquement la classification des peuples en supérieurs ou inférieurs.

Aspect théologique : une stratification est souvent légitimée par une lecture biblique [ex. Gn. 24-25 : malédiction de Cham par Noé] et par une idéologie de la prédestination, qui autorisent cette prédominance blanche. Cette situation appartient dans le contexte africain «au racisme blanc», qui a souvent présenté un Jésus-Christ blanc¹¹.

De son côté, Angèle Kitewo souligne deux faits dénoncés précédemment par l'Église missionnaire le complexe d'infériorité inculqué aux indigènes ainsi que le mépris de leur propre culture. Kitewo convie toute religieuse autochtone à redécouvrir les valeurs de sa culture :

L'on peut se rappeler que la pénétration chrétienne des sociétés noires s'est caractérisée principalement par la négation de toute valeur ancestrale. Des générations entières ont été influencées et formées dans cette mentalité. Le progrès réalisé par des études sociologiques et anthropologiques n'a pas encore tout à fait réussi à changer la vision de l'autochtone, invité à la dépréciation de sa culture. Les années se sont écoulées, il est vrai, certaines structures sociales ont changé. Mais les réminiscences de cette dépréciation culturelle sont encore présentes. Malheureusement, les religieuses autochtones n'en sont pas immunisées. Aujourd'hui, dans une vie religieuse qui se veut ouverte aux cultures, nous ne pouvons parler de l'inculturation que dans la mesure où l'intéressée [la religieuse autochtone] connaît, apprécie et continue à se nourrir des valeurs de sa culture. Dès lors, la nécessité de s'y enraciner afin de rendre aux symboles et représentations leur signification. Ces retrouvailles permettent le dialogue entre le fondement évangélique et les formes d'expression adaptées dans la vie religieuse¹².

On peut également signaler une difficulté au sein de certaines ethnies. Par exemple, l'institut des *Jamaa Takatifu* dans le Haut-Zaïre se buta sur un trait culturel qui handicapa grandement son recrutement, à savoir que dans cette région, la jeune fille devient adulte à l'âge de la puberté. Dès la naissance, certaines filles sont déjà promises en mariage selon leur coutume. Ceci constitue un handicap et rend difficile l'acceptation de la vie religieuse. Cette

¹¹ FRIEDLI, R., *Le Christ dans les Cultures : Carnets de route et de déroutés : Un essai de théologie des religions*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1989, p. 25.

¹² KITewo, A., S.D.N., «L'inculturation de la vie religieuse en Afrique», dans *SEDOS-bulletin*, 3-4 (1994), p. 94-80.

mentalité entrave aussi le recrutement des candidates. Actuellement, l'archevêque de Kisangani tente de donner un nouvel élan à cet institut. Sur le plan politique, les difficultés commencèrent avec la deuxième guerre mondiale qui marqua une période d'arrêt de recrutement pour plusieurs instituts. Les finances venant de la Métropole n'arrivaient plus pour les faire fonctionner. Les années 50 et 60 furent aussi des années difficiles pour les instituts autochtones qui se multiplièrent pendant cette période. L'indépendance du Congo apporta avec elle d'autres problèmes politiques qui n'épargnèrent aucun secteur de la vie du pays. D'abord, la rébellion armée amena des conséquences incalculables de malheurs : certains instituts connurent une chute vertigineuse de leurs effectifs, d'autres enregistrèrent une baisse notable d'entrées au noviciat. Pour beaucoup, les activités se réduisirent à l'enseignement dans les écoles de l'État et à la catéchèse élémentaire. Ensuite, la politique du recours à l'authenticité, l'étatisation et la laïcisation des écoles catholiques n'aidèrent pas beaucoup le recrutement dans les instituts autochtones. Mgr Tshibangu décrit le conflit des valeurs causé par la politique d'authenticité. Les générations montantes reprochent aux plus anciennes de manquer à leur responsabilité de bien éduquer la jeunesse. Le prélat y fait allusion en disant que :

À force de crier l'authenticité, on se retrouve devant un désert plus grand qu'avant, de sorte qu'il n'y a même plus de base de références. Vous entendrez des gens dire que maintenant tout est bouleversé, qu'on n'a plus rien. La transition n'a pas été bien faite, le principe d'authenticité n'a pas encore été bien appliqué ni vécu, et cela se fait sentir chez les jeunes. La situation me semble donc vraiment grave. Ça ne veut pas dire que les parents qui ont actuellement des enfants n'auraient pas pu éviter cela, mais ils ne l'ont pas fait. Oui, c'est vraiment un conflit de valeurs¹³.

Il y a là un vide que les jeunes remplissent sans discernement.

La section suivante analysera les données de base des instituts autochtones.

¹³ PARÉ, J., I.M.C., «Mariage, famille et sexualité à Kinshasa. Interview de Son Excellence Monseigneur Tshibangu, évêque auxiliaire de Kinshasa (Zaïre)», dans *Univers*, 1 (1987), p. 17.

1.2. L'analyse des données de base

L'analyse de ces données de base mettra en évidence les facteurs qui président à la fondation des instituts autochtones, puis nous parlerons de leurs Fondateurs.

1.2.1. Les facteurs de l'émergence des instituts autochtones

Les facteurs dont il est ici question sont la position de l'Église universelle sur la vie religieuse en pays de missions, la réaction des pasteurs sur le terrain et les éléments endogènes spécifiques au cas congolais.

Les Papes Benoît XV et Pie XI avaient joué un rôle déterminant dans l'introduction de la vie religieuse en pays de missions en général et au Congo en particulier. Dans son encyclique *Maximun illud* [1919], Benoît XV préconisait le recrutement et la formation du clergé autochtone. Pie XI, dans son encyclique *Rerum Ecclesiae* [1926], a étendu le principe du recrutement et de la formation du clergé local à la fondation des instituts autochtones de deux sexes. Il considérait ceux-ci comme mieux adaptés au génie culturel de leurs peuples, pour assurer l'évangélisation et l'implantation de l'Église. Il justifiait sa préférence en recourant aux arguments d'ordre pastoral et stratégique.

Du point de vue pastoral, il a estimé que les instituts autochtones sont plus souples, plus simples, moins coûteux et également plus proches de la mentalité locale, donc plus près des populations à évangéliser. L'originalité est aussi sauvegardée. Sur le plan stratégique, le Pape était préoccupé par l'avenir de l'Église dans les colonies en temps de guerre, en période de lutte pour l'indépendance ou d'autres conflits exigeant le départ des missionnaires étrangers. On s'en est rendu compte au Zaïre pendant la lutte pour l'indépendance, la période de rébellion armée et dernièrement lors des pillages de septembre 1991. Pour le Magistère, le

clergé autochtone et les instituts autochtones bien préparés devaient être en mesure d'assurer la relève et d'animer l'Église locale.

Les Papes estimaient également qu'il était du devoir de l'Église de promouvoir dans les pays nouvellement évangélisés le projet de vie religieuse comme une vocation chrétienne au service de Dieu et de la communauté locale. Dans l'optique de Pie XI, les nouvelles fondations devaient être autonomes et indépendantes de leurs homologues européens et relever directement de la juridiction des Vicaires Apostoliques. Pour mieux garantir leur autonomie interne, les instituts fondés devaient avoir une organisation communautaire, juridique et matérielle bien structurée. Elles devaient être ni confondues avec les catéchistes au service des Missions, ni se faire passer pour des servantes du clergé autochtone. Pour cela, il fallait construire les couvents des instituts autochtones à proximité des résidences des Missions. Pour le Pape, cette tâche faisait partie des obligations des responsables des missions. Il évoque à cet effet des raisons d'ordre ecclésiologique et scripturaire, pastoral et stratégique.

Du point de vue ecclésiologique, Pie XI, instruit par la longue expérience de l'histoire de l'Église, avait perçu le bien fondé de la vie religieuse en terre de mission :

Il est nécessaire, pour l'établissement de l'Église au milieu de vos populations, de recourir à tous les éléments qui selon les desseins de Dieu la constituent. Par la suite, vous devez compter au nombre de vos plus importants devoirs celui d'instituer des congrégations religieuses indigènes de l'un et l'autre sexe. Car, parmi les nouveaux disciples du Christ, il en est qu'un souffle supérieur a touchés et que Dieu pousse vers des cimes plus hautes; pourquoi ne pourraient-ils pas faire profession de pratiquer les conseils évangéliques¹⁴.

Au niveau scripturaire, le Pape réagit contre une certaine tendance peu favorable à la promotion des instituts autochtones répandue dans les milieux missionnaires. Pie XI renvoie ces missionnaires au livre des Actes des Apôtres : «Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit-Saint»? [Ac 10, 47]. Cette

¹⁴ PIE XI, *Rerum*, #50.

allusion au cas de Pierre et de Corneille montre clairement la lourde responsabilité des Supérieurs des missions à promouvoir dans les territoires sous leur juridiction la vie chrétienne et religieuse sous toutes ses formes.

Sur le plan pastoral, il est vrai que le Pape parle explicitement du clergé autochtone. Mais par expérience, on peut appliquer l'esprit de ces recommandations aux instituts autochtones en ce qui concerne les aptitudes et les facilités apostoliques : «Le clergé indigène est naturellement appelé à gouverner son propre peuple. Les prêtres du pays ont d'ailleurs des aptitudes et des facilités apostoliques plus grandes»¹⁵.

Enfin, du point de vue stratégique, Pie XI estime que l'Église doit continuer à vivre là où elle est implantée, même en temps de guerre : «Il est indispensable de prévoir le cas de guerre entre le peuple colonisateur et les indigènes»¹⁶. Cette insistance du Pape sur l'émergence des instituts autochtones ne met pas en cause la liberté de choix des autochtones d'opter pour un institut missionnaire

À ce propos, il importe que l'amour de leur propre institut, sentiment certes respectable et légitime, n'entraîne pas au delà des justes bornes les missionnaires ou les religieuses qui travaillent sous votre juridiction, et ne leur donne des idées étroites. S'il est, en effet, des indigènes qui désirent entrer dans les Congrégations anciennes, il serait mal de les détourner de leur projet ou de s'y opposer, pourvu du moins qu'on les juge capables de s'assimiler l'esprit de ces instituts et de constituer dans leur pays un rameau qui ne soit ni dégénéré ni dissemblable. Vous devez toutefois considérer loyalement et scrupuleusement s'il ne serait pas plus avantageux de fonder de nouvelles Congrégations plus en harmonie avec la mentalité et l'idéal des indigènes et plus adaptées aux situations locales et aux circonstances¹⁷.

Les Vicaires Apostoliques des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi ont accueilli favorablement ces directives du Magistère lors de leur conférence plénière de 1932 :

Dans l'intérêt de nos Églises, nous croyons qu'il serait préférable de ne pas favoriser l'entrée des indigènes dans les Congrégations européennes. Nos petites Congrégations naissantes restent notre espoir, surtout pour l'avenir, et elles

15 PIE XI, *Rerum*, #36-39.

16 PIE XI, *Rerum*, #40.

17 PIE XI, *Rerum*, #51.

méritent qu'on les aime, qu'on les aide, qu'on leur fasse confiance, pourvu qu'on les forme sérieusement à la vie religieuse, les établissant dans l'humilité et la charité surnaturelle opposée à l'égoïsme et à l'orgueil du paganisme¹⁸.

Dans l'esprit de Pie XI, comme dans celui des Vicaires Apostoliques, chaque autorité diocésaine devait discerner et favoriser sous leur juridiction l'émergence des instituts autochtones des deux sexes tout en respectant la liberté des autochtones optant pour un autre choix. Plusieurs instituts ont été fondés quelques années après cette première prise de conscience de la réalité ecclésiale locale par les Vicaires Apostoliques.

1.2.2. Les fondateurs des instituts autochtones

La fondation des instituts comporte un certain avantage par rapport aux instituts implantés. En effet, ces instituts seraient «plus souples, plus simples, moins coûteux, plus en harmonie avec la mentalité et l'idéal des indigènes et plus adaptés aux situations locales et aux circonstances»¹⁹. Grâce à ces atouts, les Congrégations indigènes seront plus aptes à servir la cause de Dieu et de l'Église, à condition que l'on préserve leur originalité.

Les évêques, à la suite des Papes et des Vicaires Apostoliques, ont reconnu l'importance de fonder des instituts autochtones pour former une Église particulière. Ainsi donc 39 instituts sur 40 retenus pour notre étude, ont été fondés par les ordinaires des diocèses concernés. Un seul institut est l'oeuvre d'un prêtre religieux. De façon générale, nous pouvons retenir que sur les 40 instituts, 17 ont été fondés par les Vicaires Apostoliques à l'époque missionnaire tandis que 21 relèvent de l'initiative des évêques zaïrois de la période post-missionnaire. Deux instituts ont été fondés l'un par un évêque missionnaire, l'autre par un prêtre religieux missionnaire bien après l'époque missionnaire.

¹⁸ Première Conférence plénière des Ordinaires des Missions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, cité dans *La vie consacrée*, p. 53.

¹⁹ PIE XI, *Rerum*, #51 suite.

Une première observation s'impose : tous les fondateurs des instituts autochtones sont des clercs. Certes, le fait que les hommes fondent des instituts religieux de femmes était pratique courante dans l'Église et peut paraître comme un lieu commun. Mais, pour les jeunes Églises, il risque d'accréditer à tort l'emprise des hommes sur la vie religieuse féminine. C'est ce que dénonce Azevedo :

Comme une constante, et avec une profonde répercussion sur la vie religieuse féminine, apparaît indéniablement sa masculinisation séculaire, qui correspond exactement à la prépondérance, ou peut-être plus clairement, à la configuration masculine de l'Église. Cette note se manifeste fondamentalement :

- dans les origines mêmes de nombreux instituts féminins, créés ou directement par un homme, ou par une femme sous l'influence décisive d'un homme; dans la conception de la vie religieuse ainsi instituée, où ont prévalu presque toujours des éléments et des perspectives masculinisantes, même lorsque n'a pas manqué un certain effort d'adaptation [...].

- mais surtout dans la soumission docile aux enseignements et aux directives masculines, quelle que soit leur origine [directeurs spirituels, supérieurs généraux et provinciaux, hommes, évêques, etc.] non pas tant pour la force intrinsèque de leurs motivations que par l'autorité de la personne et par cette espèce de complexe si répandu, que la même chose dite par un homme a une plus grande valeur que si elle est dite par une femme. Ce que l'on veut dénoncer ici comme une erreur, ce n'est pas la collaboration de l'homme, ni sa participation efficace à toutes ces choses, mais la soumission des religieuses et l'acceptation inconditionnelle de cette forme de pouvoir, de cette exclusivité, de ces perspectives unilatéralement masculines, alors qu'est en jeu la vie religieuse féminine²⁰.

Avant cet auteur, Hostie avait déjà critiqué cette masculinisation en parlant de la mise au pas des initiatives féminines :

Malgré la prépondérance numérique des femmes, leur réseau relationnel s'organise et se structure à l'image de celui des hommes. Les fondateurs, initiateurs de spiritualités fécondes et rédacteurs de règles et de constitutions à large audience, sont tous des hommes. Les fondatrices d'instituts féminins entrent, à quelques exceptions près, dans une des deux catégories suivantes : les femmes fortes et les femmes dévouées. Les premières cherchent et trouvent auprès d'un cofondateur zélé l'appui dont elles ont besoin pour mener à bien leur entreprise. Les dernières ne demandent pas mieux que de seconder un fondateur hardi pour prolonger son oeuvre dans le monde féminin. Si d'aventure une femme s'avise de faire fi de ces deux voies qui lui sont ouvertes, elle risque fort de se voir barrer la route. Si malgré tout, elle parvient à tenir bon, son initiative audacieuse sera ramenée dans les chemins tracés dès qu'elle disparaît [...].

²⁰ AZEVEDO, M. DE CARVALHO, S.J., *Les religieux, vocation et mission. Une perspective actuelle et exigeante*, Paris, Le Centurion, 1987, chapitre XI, «La femme religieuse dans l'Église», p. 169-170.

Toutes les données recueillies convergent : les instituts religieux féminins sont tributaires des initiatives structurantes des hommes, peu importe que les fondatrices aient recherché leur appui ou essayé d'échapper à leur emprise. Il en résulte un parallélisme constant dans les différents genres de fondations, dans les différentes formes organisationnelles dont elles sont dotées et dans les différentes modalités de leur évolution²¹.

À ce stade de notre étude, la réponse à l'absence de femmes fondatrices pour les instituts autochtones peut être trouvée dans les conditions de leur fondation respective.

1.2.3. Conditions de fondation

Quand on se réfère aux conditions de fondation, certains de ces instituts autochtones sont nés d'un seul tenant tandis que d'autres sont érigés à partir de l'un ou l'autre des phénomènes énumérés ci-après.

[1] Une fusion : c'est le cas des Soeurs de l'Éducation Chrétienne de Bondo. En effet, cet institut est né d'une décision de l'autorité diocésaine de fusionner deux instituts existant dans son diocèse. L'institut des Filles de Marie de Bondo fondé en 1932 et l'institut des Ursulines de Bondo deviendront l'institut des Soeurs de l'Éducation Chrétienne de Bondo.

[2] Un démembrement : les Filles de Marie Reine des Apôtres de Kabinda en est un exemple. L'institut des Filles de Marie Reine des Apôtres de Kabinda naîtra en 1971 à partir de la segmentation de l'institut des Soeurs de Notre Dame de Grâce. L'évêque a simplement scindé un institut existant, celui des Soeurs de Notre Dame de Grâce.

[3] Une affiliation par un acte officiel de l'autorité compétente : les Filles de Ste-Catherine de Sienna ou Dominicaines Zaïroises illustrent bien ce cas. De même, le Prieuré de la Résurrection est affilié à l'Oeuvre de l'Église en détresse et sollicite son affiliation à l'Association des Chanoinesses du Saint-Sépulcre.

²¹ HOSTIE, R., S.J., *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 40, 45.

[4] Une séparation décidée par l'évêque diocésain, par exemple les Soeurs de l'Immaculée Conception d'Inongo : l'évêque a érigé un nouvel institut avec des religieuses de son diocèse se trouvant dans un institut missionnaire. Ce dernier a assuré la formation et la direction initiales des membres du nouvel institut.

[5] Une assimilation : nous mentionnions précédemment le cas des Soeurs de St-Benoît de Katanga [Shaba] qui ont été assimilées par les Moniales Bénédictines Reine des Apôtres, leurs formatrices.

[6] Un éclatement de l'institut autochtone existant suite à des problèmes concernant le diocèse comme territoire d'activités : l'institut des Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Kananga, l'institut des Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Luiza et l'institut des Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Luebo naîtront de l'éclatement de l'institut interdiocésain des Soeurs du Coeur Immaculé de Marie [*Moyo Mupeluke wa Maria*] de Kananga. Ces trois instituts autonomes sont rattachés chacun au diocèse dont les religieuses sont originaires.

[7] Soit enfin un rapatriement : l'Évêque rappelait les ressortissantes de son diocèse, religieuses dans un autre diocèse pour fonder un institut autochtone sous sa juridiction. L'exemple le mieux connu dans notre étude est celui des Filles de Marie Reine des Apôtres de Bukavu et des Soeurs de Ste-Marie de Matadi. Quant au cas un peu particulier des Soeurs de Marie au Kwango, il sera présenté quand nous parlerons de cet institut.

Ainsi, d'après les données recueillies, 10 instituts sur 40 sont nés des instituts existants et cela à la suite d'une décision prise par l'autorité diocésaine plutôt que d'un charisme attribué à l'une des religieuses ou au premier groupe formant le nouvel institut. Nous ne voulons pas dire par là qu'il y a eu une intervention arbitraire. Car, il est possible que les évêques concernés aient agi sur les représentations des religieuses elles-mêmes. Par ailleurs, nous reconnaissons que les évêques sont contrôlés par Rome. Mais nous n'avons pas d'éléments pouvant confirmer ou infirmer cette situation.

Tous les 40 instituts autochtones ont chacun une existence formelle ou juridique, une approbation sanctionnée par un décret d'érection canonique, émis conformément à la législation canonique, par l'Évêque diocésain. En effet, le code de 1983 stipule que : «Les Évêques diocésains, chacun dans son territoire, peuvent ériger des instituts de vie consacrée par décret formel, pourvu que le Siège Apostolique ait été consulté»[c. 579]. En outre, le code précise qu'«un institut de vie consacrée est dit de droit diocésain, si érigé par l'Évêque diocésain, il n'a pas reçu le décret d'approbation du Siège Apostolique»[c. 589].

Comme il en est ainsi, le problème du charisme propre pour chacun de ces instituts se pose. Autrement dit, se pose alors la question de l'assise évangélique et théologique. Car il importe d'établir une distinction entre *fonder* et *ériger*. Fonder un institut requiert un don reçu de l'Esprit. Et l'Esprit peut l'octroyer à n'importe quel fidèle sans tenir compte du degré de sa dignité hiérarchique au sein de l'Église. Le fondateur ou la fondatrice constitue matériellement l'institut et ensemble avec son groupe initial détermine le type de projet à vivre ou la mission du groupe. Par contre, ériger un institut religieux est un acte juridique ou formel n'exigeant nécessairement pas un don spécial. C'est un acte qui relève des prérogatives d'une autorité légitime, l'Évêque.

Le tableau ci-dessous présente la chronologie des étapes qui ont conduit ces instituts à leur approbation et à leur autonomie. Il indique le nom [NOM] de l'institut, l'année du début de la fondation [FOND.], l'année de l'érection canonique [É.C.] et l'année de l'autonomie [AUT.]. Des telles précisions sont importantes, elles concernent l'exactitude des faits majeurs de l'histoire propre de l'institut. En effet, l'observation des documents a révélé que certains instituts ignorent ou confondent les dates de leur fondation et de leur érection canonique. À titre d'exemple, les *Bamaria mu Kwango* écrivent dans les documents de leur cinquantenaire que leur institut fut approuvé le 28 décembre 1937, alors que les documents de la *PropagandeFide* mentionnent leur érection à la date du 8 décembre 1937.

Tableau IV
Les principales étapes pour l'approbation

	NOM	FOND.	É. C.	AUT.
1.	<i>Jamaa Takifu</i>	1936	1936	1966
2.	<i>Bamaria mu Kwango</i>	1935-1937	1937	1959
3.	Soeurs Servantes de Jésus	1937	1940	1964
4.	Soeurs Auxiliatrices Marie Immaculée	1941	1942	1964
5.	<i>Wamama wa Yusufu Mtkakatifu</i>	1920	1942	1964
6.	<i>Bakatarineti</i>	1942	1943	[1]*
7.	Servantes de la Vierge Marie	1928	1944	1959
8.	<i>Bamaria</i>	1936	1944	1964
9.	Filles de Marie Reine des Apôtres de Bukavu	1932	1947	1962
10.	Petites Soeurs de la Présentation	1948	1948	1960
11.	Soeurs de Saint Benoît de Katanga	1949	s.d.	[2]*
12.	Soeurs de Sainte Marie de Kisantu	1940	1949	1961
13.	<i>Aya Maria</i>	1936	1937	1964
14.	Soeurs du Sacré-Coeur	1941	1953	1964
15.	Soeurs de Saint-François d'Assise	1953	1953	1964
16.	Soeurs du Coeur Immaculé de la B. V. Marie	1954	1954	1954
17.	Soeurs de Notre-Dame de Grâce	1953	1954	1964
18.	<i>Moyo Mupeluku wa Maria</i>	1961	1962	1970
19.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Mbuji mayi	1959	1962	s.d.
20.	Prieuré de la Résurrection	1966		[3]*
21.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Lisala	1966	s.d.	s.d.
22.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa	1967	1967	1967
23.	Soeurs de l'Immaculée Conception	1969	1969	1969
24.	Soeurs de Sainte-Marie de Matadi	1969	s.d.	s.d.
25.	Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Luiza	1970		[4]*
26.	Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Luebo	1970		[4]*
27.	Soeurs de l'Éducation chrétienne	1970		[5]*
28.	Filles de Marie Reine des Apôtres de Kabinda	1970		[6]*
29.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Basankusu	1975	s.d.	s.d.
30.	Soeurs de la Mère du Sauveur	1976	s.d.	s.d.
31.	Solidarité de Béthanie	1978	s.d.	s.d.
32.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Budjala	1980	s.d.	s.d.
33.	Soeurs de Marie Reine de la Paix	1982	s.d.	s.d.
34.	Soeurs de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Bokungu-Ikela	1983	s.d.	s.d.
35.	Petites Soeurs de Nazareth	1985	s.d.	s.d.
36.	Petites Soeurs de l'Évangélisation	s.d.	s.d.	s.d.
37.	Soeurs Servantes de l'Église du Christ	s.d.	s.d.	s.d.
38.	Soeurs Famille Backita	s.d.	s.d.	s.d.
39.	Soeurs de la Miséricorde	s.d.	s.d.	s.d.
40.	Soeurs de Notre-Dame du Bon Conseil	s.d.	s.d.	s.d.

[1]* affiliation en 1951.

[2]* assimilation en 1965.

[3]* double affiliation.

[4]* éclatement du no 18.

[5]* fusion.

[6]* démembrement du no 17.

1.2.4. Charisme et domaines d'activités

Les instituts formés oeuvrent pratiquement tous dans les mêmes domaines d'activités que les instituts missionnaires formateurs, en cela il n'y a rien d'étonnant. Il y a là une question de continuité. Ainsi donc, ils s'adonneront à l'enseignement, aux soins de santé, aux oeuvres sociales, pastorales et paroissiales. Leurs champs d'action se recoupent et se rejoignent. L'explication de ce constat peut se situer à deux niveaux. Pendant la période missionnaire, l'instruction, l'éducation et les soins de santé sont les composantes de la mission civilisatrice et de la mission évangélisatrice, conçues par Léopold II, pour assurer la régénération morale des indigènes. Les Ordinaires du Congo Belge, de nationalité belge, ne pouvaient pas concevoir une vie religieuse en dehors de ce schéma.

Les instituts autochtones fondés apparaissent comme les auxiliaires des instituts missionnaires pour un double objectif. Il s'agit de combler certaines lacunes des missionnaires en matière de la connaissance de la culture et des langues locales. Il s'agissait de faire collaborer les instituts fondés à christianiser et à civiliser leurs traditions.

Si le concile Vatican II encourage la promotion de la vie religieuse en terres de missions tout en soulignant l'importance de ce statut d'auxiliaire ou d'aide précieuse et absolument nécessaire à l'activité missionnaire, il lui assigne cependant une autre mission au coeur de l'Église entière : manifester avec éclat et faire comprendre la nature de la vocation chrétienne²².

22 AG 18.

Sur 40 instituts, 12 sont polyvalents et n'ont pas de domaines d'activités clairement définis²³. On retrouve 20 autres dans les domaines de la santé et des oeuvres caritatives. Il y a 22 instituts chargés également de l'enseignement, de l'éducation de la jeunesse, 16 instituts de l'animation pastorale de la jeunesse et 11 instituts de diverses formes d'activités paroissiales et pastorales.

Ces données de base permettent de faire un certain nombre de constats. Les directives du Saint-Siège et la réponse des Ordinaires des Missions du Congo et du Rwanda-Urundi représentent le contexte ecclésial de l'émergence en territoire des missions des instituts autochtones en général et des instituts autochtones féminins en particulier. Tous les instituts autochtones ont été fondés exclusivement par des clercs. L'existence de ces instituts autochtones est beaucoup plus une affaire de décret formel, d'érection canonique qu'un appel de femmes inspirées qui se mettent ensemble pour répondre et pour vivre un type de charisme. L'unicité même de ces instituts dans chaque diocèse apparaît aussi comme le seul élément de distinction et de limitation de choix. L'enseignement, l'éducation de la jeunesse, les soins de santé et les oeuvres socio-caritatives constituent les domaines d'activités par excellence des instituts autochtones. Cependant, l'enseignement, les soins de santé et les oeuvres sociales restent pratiquement l'unique source de revenus sûrs pour faire face aux problèmes matériels. La crise actuelle au Zaïre met cette situation en évidence. En effet, à la suite de longues périodes de non-paiement de la part du gouvernement, certaines communautés religieuses rencontrent difficilement leurs fins de mois. Il n'est pas rare que les religieuses s'adressent à leurs parents, amis/amies et connaissances pour se procurer le minimum requis à leur toilette quotidienne. Et c'est là une réalité qui menace l'existence même d'un institut religieux et de ses oeuvres. Cette difficulté d'ordre matériel est telle que, pratiquement, les instituts autochtones conservent leur statut d'auxiliaires de jadis. Le

23 Voir tableau III.

contexte zairois, fait de crises et de mutations, peut-il assurer la continuité de ces instituts autochtones d'une manière significative et pertinente?

La section suivante examinera l'introduction de la vie religieuse en Afrique pour expliquer certaines variantes.

2. RAPPORT ENTRE LES INSTITUTS MISSIONNAIRES ET LES INSTITUTS AUTOCHTONES

L'objectif des paragraphes qui suivent est d'établir si les instituts autochtones ont connu un certain niveau d'inculturation ou s'ils sont restés conformes aux modèles des instituts missionnaires.

2.1. L'introduction de la vie religieuse en Afrique

L'introduction de la vie religieuse correspond à la présence missionnaire. Cette affirmation vaut pour l'ensemble du continent africain au sud du Sahara. Semporé le souligne :

[...] le premier aspect de l'Église qui se révéla à l'Africain à travers la personne et l'activité missionnaire fut celui de la puissance et de l'étrangeté. Les «Pères» et les «Soeurs», agents principaux de la première évangélisation, sont perçus par l'Église néophyte comme les mystérieuses émanations d'une redoutable puissance d'En-Haut. Ne se présentent-ils pas eux-mêmes comme les «hommes de Dieu»? Plus que la parenté avec la puissance colonisatrice, cette parenté avec Dieu, jamais revendiquée par un mortel dans nos milieux, conférait aux missionnaires une auréole qui suscitait l'effroi ou l'envie et maintenait la distance. Les légendes savoureuses ou malicieuses sur la vie cachée des «Pères» et des «Soeurs» ne sont que des tentatives pour franchir par effraction l'aire sacrée du secret qui protège ces «blancs parents de Dieu». Tout, absolument tout, contribuait à faire de ceux-ci des êtres à part, venus d'autres Cieux. Et c'est en raison d'une relation spéciale et privilégiée avec Dieu que le «Père» et la «Soeur» s'imposent, dans l'être et dans l'agir, comme une nouvelle médiation de salut. Le moment où la magie de l'être mystérieux du missionnaire fascine et terrifie le plus le «néophyte» est celui de la messe où, au dire même de l'officiant, s'accomplit une formidable identification entre Dieu et «l'homme de Dieu». De plus, liant et déliant les consciences par la

Confession, le missionnaire achève d'apparaître comme celui qui a un droit de vie et de mort sur les âmes²⁴.

Au Congo Belge, les premières professions des femmes autochtones entrées dans les instituts missionnaires datent des années 1928-1940. C'est le cas, entre autres, des Socurs de Charité de Jésus et de Marie, appelées jadis les Socurs de la Charité de Gand, arrivées au Congo en 1892 pour oeuvrer avec les Scheutistes. Les Franciscaines Missionnaires de Marie s'implantèrent au Congo depuis 1896²⁵. Leurs premières fondations remontent aux années 1935-1940 et les autres à partir de 1940.

Si les autochtones en tant qu'individus ont embrassé la vie religieuse, la mentalité de ce temps-là était loin de comprendre et d'admettre que les filles vivent ce mode de vie considéré comme étrange. Les candidates étaient plutôt jugées comme des personnes irresponsables et incapables de se conduire elles-mêmes.

Pour mieux cerner la problématique de la vie religieuse en Afrique, il nous semble donc important de dégager les caractéristiques de la vie religieuse pendant la période missionnaire, point de départ de cette vie.

24 SEMPORÉ, S., O.P., «La vie religieuse en Afrique», dans *Le chemin d'un rêve dominicain et son ordre, la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 353, voir aussi SEMPORÉ, S., O.P., «La vie religieuse en Afrique. Propos et Propositions», dans *Recherche en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1978, p. 59-60.

25 «Srs de la Charité de Jésus et de Marie»; «Franciscaines Missionnaires de Marie», dans *Instituts de vie consacrée*, respectivement p. 52, no 55, p. 71-74 no 84 et 84 bis.

2.2. Les caractéristiques de la vie religieuse pendant la période missionnaire

Commençons d'abord par évoquer la situation en Afrique.

2.2.1. En Afrique

Voici les caractéristiques les plus importantes qui se dégagent de différentes études sur la vie religieuse en Afrique. L'implantation et l'existence des missions religieuses en Afrique s'opèrent dans un contexte de rapports de forces :

C'est dans un contexte de conquête consciente et de domination inconsciente que, sous les pressions instantes et répétées des papes Benoît XV et Pie XI, les missionnaires communiquèrent de leur pouvoir religieux aux indigènes. Sous l'étroite dépendance des «Pères» et des «Soeurs», les «Abbés» et les soeurs indigènes furent longtemps considérés, par les missionnaires et par les fidèles, comme des missionnaires de seconde zone, tenant leur être et leur avoir des Pères et des Soeurs. Il faut noter qu'en milieu francophone, le terme «Abbé» réservé aux seuls prêtres africains apparut comme le signe d'une discrimination tendant à hiérarchiser les clergés. Canoniquement juste, cette distinction terminologique fut une erreur de psychologie puisque, dans la pratique, elle coïncidait avec la distinction raciale. En certains pays, même la disparité dans l'habillement des deux clergés fut reçue ou vécue comme le signe d'une différenciation de nature ou de degré entre ceux-ci²⁶.

Le mode de vie religieuse proposé par les missions est en opposition avec certaines valeurs fondamentales de l'Afrique profonde, par exemple, la fécondité nataliste, la solidarité clanique et l'hospitalité. Kasanda l'explique en ces termes :

Selon ce qu'en comprenaient nos populations, au premier contact, la vie religieuse était difficile à expliquer à cause de sa négation visible de la fécondité physique : valeur primordiale dans la vie de l'individu et du clan, selon la conception négro-africaine de l'être humain. Quelques-uns s'aventuraient même à l'expliquer comme état de vie de ceux et celles qui étaient incapables de se conduire eux-mêmes ou qui avaient connu certains problèmes personnels dans les années précédant leur entrée en religion. On reconnaissait néanmoins les services rendus par ces Religieux et Religieuses à l'oeuvre de l'évangélisation et à la population, mais les conseils évangéliques étaient difficiles à expliquer et à justifier. Chasteté, obéissance et surtout pauvreté existaient alors uniquement dans

²⁶ SEMPORÉ, «La vie religieuse en Afrique», p. 60.

la tête des Religieux et Religieuses eux-mêmes et pas dans celle des populations environnantes²⁷.

Pour implanter la vie religieuse en Afrique, les missionnaires avaient comme atouts leur culture et leur mode de vie : «La vie religieuse s'est présentée en Afrique sous une forme inspirée jusque dans les moindres détails par un ordre socio-culturel occidental »²⁸.

Au niveau pastoral, l'enseignement consistait à inculquer une doctrine qui ne pouvait ni rejoindre les autochtones dans leur culture ni imprégner leur vie²⁹.

Sur le plan strictement religieux, il faut retenir l'absence d'une identité religieuse des instituts implantés ou missionnaires. Il s'agit de considérer également le fait que les néophytes ont découvert la vie religieuse non en partant de l'exemple des instituts missionnaires mais plutôt à tâtons. Une fois de plus, l'argumentation de Semporé est révélatrice :

[...] L'arrivée des nouveaux éléments africains dans l'arène missionnaire fut une occasion manquée de révéler à l'évangélisé le véritable visage de l'évangélisateur. Celui-ci le pouvait-il seulement? C'est un fait que l'Afrique fut évangélisée par des religieux et des quasi religieux. Mais quelle identité ceux-ci se reconnaissaient-ils? Vivaient-ils d'abord des vœux, des promesses, des serments, de l'appartenance à l'institut ou plutôt du zèle sacerdotal et apostolique qui les avait poussés aux missions? Était-on religieux missionnaire, ou missionnaire religieux? La réponse aujourd'hui me semble claire. On était d'abord et avant tout missionnaire; missionnaire dans sa vie, et religieux dans son cœur; missionnaire pour les autres, et religieux pour soi. Le cadre religieux était conçu comme un adjuvant et un tonus pour l'activité missionnaire. On peut donc dire que le missionnaire était religieux per accident. Pourtant, certains parmi les «abbés» et les «soeurs indigènes» sentent le désir d'une identification et d'une assimilation plus grande au mode de vie des missionnaires et finissent par frapper aux portes des Instituts et des Congrégations. Le pas franchi est perçu comme une promotion réalisant une sorte d'égalité de statut et de pouvoir, l'abbé devenant «mon Père», et la soeur indigène devenant Soeur missionnaire à part entière. Le caractère profond de cette découverte à tâtons, par des Africains, d'un Appel à une autre forme de vie selon l'Évangile, échappera aux uns et aux autres. La S.C. de la Propagande ira

27 KASANDA, L., C.I.C.M., «À propos de l'inculturation de la vie religieuse en Afrique Noire», *Bulletin UISG* 78 (1988), p. 40-41.

28 NGENZHI Lonta, S.J., «Vie consacrée en Afrique», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985 p. 23.

29 *L'Église à l'aube*, p. 12-13.

jusqu'à prendre des mesures sévères pour rendre difficile l'entrée des séminaristes et des prêtres indigènes dans les Instituts religieux³⁰.

Semporé conclut que la vie religieuse et ses modalités spécifiques n'ont été ni affirmées ni proposées comme un idéal chrétien dans l'Église missionnaire. Ce cadre général rejoint celui du Congo Belge qui nous intéresse plus particulièrement.

2.2.2. Au Congo Belge

Pour le Congo Belge, aux caractéristiques générales de la vie religieuse en Afrique s'ajoutent d'autres qui sont spécifiques au cas congolais. D'une part, les missions religieuses présentes au Congo sont exclusivement belges. Aussi, reflètent-elles certaines particularités spécifiques à l'Église de la Belgique : répartition territoriale et linguistique entre Flamands et Wallons. Les responsables des missions font appel aux instituts missionnaires de leur province d'origine. Ainsi, on retrouve au Congo une certaine répartition territoriale des instituts missionnaires en fonction de la langue maternelle française ou flamande. D'autre part, la majorité des instituts religieux belges, congrégations missionnaires, instituts séculiers ou Sociétés de Vie Apostolique implantés au Congo ont été fondés au XIX^e et au début du XX^e siècles. Hostie a montré que dans l'histoire de la vie religieuse, les fondations de ces deux siècles sont nées et ont évolué dans un climat assez particulier qui détermine leur modèle et leur manque d'originalité.

Selon cet auteur, les fondations du XIX^e siècle ont émergé pendant une période d'effervescence, dans une ère de restauration, d'un retour aux sources caractérisé par un éclectisme et un syncrétisme. Vient ensuite un nivellement de leurs cohérences internes pour les fondations du XIX^e siècle. Celles du XX^e siècle, leurs particularités propres étaient une croissance numérique extraordinaire, une remarquable stabilité et un immobilisme sans

³⁰ SEMPORÉ, «La vie religieuse en Afrique», p. 60-61.

précédent. Leurs Règles étaient codifiées minutieusement et considérées comme immuables. Elles étaient sacralisées et devenaient presque la norme ultime de la vie de ces instituts. L'originalité de leurs oeuvres n'était qu'apparente. Dans les faits, elle était contredite par des distinctifs marginaux et par un parallélisme foncier des activités³¹. En outre, certains de ces instituts qui s'engagent sur le chemin de la mission *ad extra* souffrent en missions d'une crise d'identité. Sans nul doute, les membres des instituts missionnaires proviennent de familles chrétiennes. Personne ne peut le contester, mais comme groupements religieux en pays des missions, leur identité religieuse est tributaire de cet arrière-fond caractérisant ces deux siècles.

Quant aux ordres religieux et aux instituts religieux fondés avant le XIX^e et le XX^e siècles, ils disposaient d'une longue expérience. Sans doute, les impératifs de christianiser les terres de missions [Congo] l'ont emporté sur l'exigence de la vie religieuse à introduire et à proposer comme un idéal en milieu congolais. L'accent portait davantage sur l'expansion de l'Église, situation qui dura jusqu'au concile Vatican II et ne donna qu'une image imparfaite des instituts missionnaires et de la vie religieuse.

Pour ce qui regarde l'Afrique, les premiers missionnaires se trouvent en face d'un territoire à évangéliser, où le christianisme n'imprègne pas les mentalités. La crise d'identité religieuse des instituts implantés est d'autant plus grave qu'elle se situe dans le contexte d'une crise plus globale affectant l'Église et la société. La vie religieuse est le lieu où cette crise est plus durement ressentie parce que longtemps les instituts religieux se sont considérés

³¹ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 254-276.

comme la classe d'élites. Arnold, Tillard ainsi que Thomas et Griolet considèrent la crise de la vie religieuse comme le syndrome d'une crise de la foi au sein de l'Église et de la société³².

Au Zaïre, la crise d'identité religieuse des instituts autochtones semble s'accroître par un clivage entre deux catégories : la religieuse de style colonial et post-colonial. En effet, lors du premier colloque organisé en 1979 sur la vie religieuse féminine au Zaïre, les actes ont, entre autres, relevé une mentalité classant la religieuse zaïroise en deux types :

[...] une religieuse zaïroise doit être considérée à deux niveaux en vertu de la variabilité de la formation reçue et de l'influence de l'époque.

[a] «La religieuse zaïroise, style colonial» est nantie d'une foi chrétienne solide : elle est réservée, aimable, pleine de respect pour toutes les catégories de personnes, simple dans son habillement et son langage [cela tient au caractère partiel de sa formation intellectuelle]. Personnalité assez forte sans foyvanterie [sic], adonnée à l'apostolat auprès des pauvres en esprit, mais aigrie ou blasée parce qu'elle est dépassée par les jeunes pleines de vitalité et d'esprit d'adaptation, sa foi risque de faillir. [b] «La religieuse zaïroise, style post-colonial» est complexe parce que assujettie aux mutations sociales multiples, elle est dépaycée, au risque de se perdre dans le monde à cause d'un effort d'adaptation en désordre [...]. Elle est assaillie de soucis mondains : argent, habits, parfumeries etc.. sa vie de prière est superficielle, elle est gênée de témoigner de Jésus-Christ. Elle tombe parfois dans des croyances fétichistes : elle croit au *Ndoki*, aux stratagèmes du féticheur, s'abandonne au ressentiment contre le prochain, au défaitisme, parce que sa vie manque de profondeur; [...]. Mais admettons qu'elle est la religieuse la plus adaptée de toutes les époques, mais la moins mortifiée³³.

Cet aperçu historique révèle que la fondation des instituts autochtones est semblable à celle des autres partout dans l'Église catholique latine. Ainsi donc, ces instituts ont émergé sans particularité et sans identité religieuse propres. Lors du colloque national de Kinshasa sur la vie religieuse féminine en 1979, les religieuses zaïroises, membres d'instituts missionnaires ou autochtones, ont déploré leur manque d'identité culturelle ou d'enracinement culturel :

³² ARNOLD, P., O.S.B., *Une Église à tous vents. Regards d'un moine*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1985, p. 149-180; TILLARD, J.M.R., O.P., *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, p. 15-58; THOMAS, J., S.J., et GRIOLET, P., *Travail, amour, politique. Lecture chrétienne de l'existence*, Paris, Mame, 1977, p. 15-33.

³³ *La vie religieuse féminine au Zaïre. Colloque national, Kinshasa (15-21 août 1979)*, Kinshasa, Secrétariat de l'USUMA, 1979, p. 13-14.

[...] Que cette vie [la vie religieuse] soit fondée sur l'Évangile et que celui-ci soit vécu selon ce qu'on est, c'est-à-dire, en gardant ses propres valeurs culturelles. Que cette vie ne déracine pas la religieuse zaïroise des réalités africaines que certains jugent faussement inconciliables avec les exigences de la vie évangélique. Que cette vie ne soit pas un divorce [une rupture] entre la religieuse zaïroise et la population zaïroise. Que dans les communautés mixtes, les soeurs étrangères aient le souci d'étudier le milieu, de découvrir les richesses africaines, afin de mieux comprendre le peuple au milieu duquel elles sont appelées à vivre [...]. Apprendre à la religieuse à lire les valeurs du milieu de vie pour qu'elle puisse les intégrer dans la vie religieuse³⁴.

La formation donnée à la religieuse congolaise à l'époque coloniale reposait sur des règles minutieusement codifiées et considérées comme immuables. Elle était donc inadéquate pour l'insertion de la religieuse autochtone au sein d'une société en pleine mutation. Et cela explique en partie les départs massifs que les instituts missionnaires et autochtones ont enregistré entre 1960 et 1978 :

Les premières années de l'indépendance [1960-1965] et surtout la campagne de l'authenticité [1971-1975] ont entraîné une baisse des vocations [...], le tournant de l'authenticité a ébranlé des vocations qui paraissaient solidement enracinées. Beaucoup ont quitté. Citons quelques exemples : la congrégation diocésaine des Marie au Kwango [diocèse de Kikwit] a enregistré, entre 1939 et 1978, 93 religieuses; 44 sont sorties. En vingt ans, la congrégation du Sacré-Coeur a reçu 26 Africaines; onze y sont restées. Dans le même temps, des 64 entrées chez les soeurs de Notre-Dame de Namur [diocèse de Kisantu et de Popokabaka], 34 ont lâché. Ces chiffres s'expliquent pour une part par les méthodes que l'on utilisait voici encore quelques années. Et d'abord le recrutement effectué à un âge précoce installait aisément dans un «sociologique ecclésiastique» les jeunes recrues encore malléables. Telle congrégation diocésaine, par exemple, recrutait pour l'espirat [sic] à treize ans, pour le noviciat à seize ans, et pour les premiers voeux temporaires à dix-huit ans. Telle autre congrégation internationale «glanait», spécialement parmi les plus jeunes filles, soit déjà enseignantes, soit encore élèves du secondaire, mais déjà conditionnées par un long séjour en pensionnat depuis l'âge de dix ans.

En second lieu, la plupart des congrégations assuraient aux jeunes religieuses un régime de vie en serre chaude qui les préservait de tout «danger». À cela s'ajoutait souvent l'habitude de cultiver chez elles une savante ignorance - érigée en huitième don du Saint Esprit!

Dans ce contexte, l'indépendance, puis le temps de l'authenticité révélèrent brutalement aux soeurs africaines un troublant décalage entre la société humaine à servir et leur inaptitude entretenue par une formation inadéquate. Le besoin de s'instruire, de se développer et de mûrir pour instruire, développer et éduquer les autres apparut comme la priorité des priorités [...], à leurs yeux, il était devenu insupportable de se sentir en état d'infériorité culturelle devant leurs élèves. Heureusement, dès 1965, quelques congrégations avaient su déchiffrer les signes des temps. Et, aujourd'hui, il n'est plus rare de voir des religieuses africaines

³⁴ *La vie religieuse féminine*, p. 23.

assumer des responsabilités importantes dans leurs communautés ou dans l'enseignement³⁵.

Les caractéristiques ainsi décrites peuvent être réduites à trois. D'abord, il n'y a pas d'effort d'inculturation, d'élaboration du message évangélique qui pénètre tout et prenne l'individu tout entier. Or, les membres des instituts autochtones sont issus d'une culture où la religion pénètre tout l'être. Chez les bantu, la religion, c'est la vie. Autrement dit, leur religion forme un tout organique. Un missionnaire l'atteste :

Le premier pas à franchir, c'est de constater qu'en Afrique, dans les langues locales, il n'y a pas de mot pour dire religion. Le missionnaire chrétien a dû introduire des circonlocutions : aller à la prière, aller à l'enseignement [ou l'école, c'est-à-dire le catéchisme], le chemin de Dieu, etc. Il ne faut pas dire en conséquence : « Ils ne savent pas ce que nous savons, donc nous allons le leur apprendre », car si les Africains ne distinguent pas ce que nous distinguons, c'est qu'ils n'ont pas besoin de le faire! La distinction ne leur est pas pertinente! C'est dire que pour eux la religion ne se distingue pas de la vie ordinaire³⁶.

Ensuite, il manque une véritable identité religieuse. Enfin, le témoignage d'une vie religieuse proprement dite apparaît insuffisant, suite à une formation inadéquate. Ces trois lacunes furent préjudiciables à la fondation, à l'organisation, aux structures et aux activités des instituts autochtones, en un mot à la vie religieuse elle-même en Afrique.

2.3. Influence des instituts formateurs sur les instituts autochtones

Les instituts missionnaires féminins ont eu un impact dans la fondation et la vie des instituts autochtones. Tous les aspects de la fondation ne seront pas analysés, mais seulement ceux qui montrent les relations de dépendance des instituts à former par rapport aux instituts formateurs. Cette dépendance sera analysée à trois niveaux : le niveau de la formation et de la

³⁵ BOKA DI MPASI Londi, S.J., « Quand Dieu appelle les femmes : Zaïre : celle par qui passe la révolution de mentalités », dans *Informations catholiques internationales*, 544 (1979), p. 22-24.

³⁶ MAURIER, H., P.B., « Religions d'Afrique Noire », dans *Courants spirituels venus d'Afrique. La vie spirituelle*, 665 (1985), p. 328.

direction initiales, le niveau du nombre d'années de tutelle et le niveau du domaine d'activités.

2.3.1. La formation et la direction initiales

Le tableau suivant est un relevé d'un certain nombre d'instituts autochtones dont la formation et la direction initiales ont été assurées par les instituts formateurs missionnaires.

Tableau V
Formation et direction initiales

Instituts formés	Instituts formateurs
1. Srs de Ste-Famille	Srs de l'Enfant Jésus de Nivelles
2. Srs de Marie au Kwango	Srs de Ste Marie de Namur
3. Servantes de Jésus	Srs Missionnaires de N. D. d'Afrique
4. Srs de St Joseph Auxiliaires de l'Église	Srs Missionnaires de N. D. d'Afrique
5. Filles de Marie Reine des Apôtres de Bukavu	Srs Missionnaires de N. D. d'Afrique
6. Auxiliaires de Marie Immaculée	Srs de Marie de Pittem
7. Srs de N. D. de Grâce	Srs de N. D. de Grâce
8. Filles de Ste Catherine de Siennes	Dominicaines Missionnaires de Namur
9. Srs Servantes de la Vierge Marie	Chanoinesses de St-Augustin
10. Srs du Sacré-Coeur de Marie	Srs du St-Sépulcre de Turnhout
11. Petites Srs de la Présentation	Oblates de l'Assomption
12. Srs de St-Benoît	Moniales Bénédictines Reine des Apôtres
13. Srs de Ste-Marie de Kisantu	Srs de N. D. de Namur
14. Srs du Sacré-Coeur	Filles de N. D. du Sacré-Coeur d'Issoudun [France]
15. Filles de Marie de Molegbe	Srs Franciscaines d'Herentals
16. Srs de St-François d'Assise	Srs Passionnistes Missionnaires de Malines
17. Srs du Coeur Immaculé de la B. V. Marie	Filles de la Croix de Liège
18. Srs de Ste-Thérèse de l'E.-J. de Kinshasa	Institut Séculier d'origine espagnole
19. Srs du Coeur Immaculé de Marie	Srs de la Charité de Heule
20. Srs de l'Immaculée Conception d'Inongo	Srs de Ste-Enfance de Gand
21. Filles de la résurrection de Bukavu	Chanoinesses du St-Sépulcre

De la lecture de ce tableau, il ressort d'abord que le seul institut qui ne soit pas belge est celui des Filles de Notre-Dame du Sacré-Coeur d'Issoudun, d'origine française. Ensuite, il apparaît que deux instituts autochtones ont été formés par deux instituts séculiers. Il s'agit des Petites Soeurs de la Présentation formées par les Oblates de l'Assomption, et les Soeurs

de Ste-Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa, formées par un institut séculier d'origine espagnole dont le nom nous est inconnu³⁷.

Pour 19 des 40 instituts autochtones retenus pour cette étude, malgré de nombreuses démarches et recherches, aucune indication relative à la formation et à la direction initiales n'a pu être obtenue. On sait cependant que pour certains d'entre eux, leur formation initiale a été assurée par d'autres instituts autochtones. Ainsi, par exemple, les Soeurs de Marie Reine de la Paix de Kenge ont été formées par les Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa. Plusieurs autres instituts autochtones fondés après 1975 ne fournissent aucun renseignement sur le nom de leur institut formateur. Généralement les évêques fondateurs d'instituts ont fait appel à d'autres instituts autochtones pour former les leurs. Cependant cette contribution n'est pas soulignée dans leurs documents de référence. Cette lacune peut conduire un observateur moins averti à conclure que ces instituts manquent de formation initiale.

2.3.2. Nombre d'années de tutelle

Le nombre d'années de tutelle désigne la période pendant laquelle un institut missionnaire a assuré la formation et la direction initiales d'un institut autochtone.

Pour l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, Malula-fondateur a lui-même pris les choses en main. Jusqu'à sa mort en 1989, il a assumé lui-même le rôle de Supérieur Général³⁸. C'est en 1992-1993 que cet institut a élu sa première Supérieure Générale. Le fait que le Fondateur n'était pas membre à part entière de l'institut poserait un problème relatif à la juste autonomie interne de l'institut. Mais au-delà de ce cas particulier, la question

³⁷ MALULA, J.A., (card.), *La vocation particulière de la Congrégation des Srs de Ste-Thérèse de l'E.J. selon l'Esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, p. 18.

³⁸ «Décret d'approbation et de Promulgation des Constitutions de la Congrégation des Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa », dans *Les constitutions*, art. 1-4.

d'autonomie affecte tous les autres instituts sous tutelle. Faisons observer que la situation de tutelle concerne également les instituts missionnaires implantés au Zaïre depuis plus de 60 ans, qui recrutent des autochtones et ne sont guère parvenus à créer une entité autonome ou une branche gérée par ces autochtones. Sur le plan financier et autres, ces dernières dépendent entièrement de leur maison généralice en Europe ou d'ailleurs. Il semble que c'est une forme de tutelle sans doute inconsciente, mais néfaste pour les personnes impliquées. On oublie souvent que les personnes qui fondent une oeuvre peuvent à la longue devenir une force d'inertie et de blocage pour l'avenir de l'oeuvre.

Mais tout d'abord, quels étaient les objectifs de la tutelle? Les objectifs déclarés étaient de s'assurer d'une formation solide du jeune institut : qu'il s'assimile l'esprit de la vie religieuse et qu'il se crée une certaine tradition de vie religieuse. Mais d'autres objectifs, connexes à l'oeuvre coloniale et missionnaire, pouvaient être plus impérieux pour favoriser la tutelle. Il y a d'abord la condition d'auxiliaire imposée au personnel autochtone tant dans le domaine civil que religieux. Le maître d'oeuvre était le personnel colonial, administratif et missionnaire. Accorder l'autonomie signifiait céder de sa juridiction et s'inviter soi-même à se retirer du fief colonial. Ensuite, maintenir sous tutelle signifie garder le contrôle sur l'autre, le « dominer pour se servir », lui affirmer sa supériorité. Enfin, c'est chercher que l'autre nous prenne pour modèle, s'imposer en norme : pour être lui-même, il doit s'assimiler à nous.

Tableau VI

Tutelle : années de dépendance	Nombre d'instituts
5	1/40
6-10	2/40
1-20	4/40
21-30	9/40
31-40	2/40
aucune indication	22/40

Le nombre d'années de dépendance révèle quelques faits. Dans ce tableau VI, on constate que sur les 40 instituts autochtones étudiés, il y en a 22 qui n'ont aucune indication sur le nombre d'années de dépendance soit que nous en ignorons les instituts formateurs, soit qu'ils aient été, pour 2 d'entre eux, formés par les instituts séculiers. On remarque aussi que les années de dépendance varient de 5 à 40 pour les 19 qui restent, donc en général, une assez longue tutelle vécue dans la situation historique de la colonisation. Cette tutelle a-t-elle eu un impact sur les structures et sur les membres des instituts autochtones? Quelle identité religieuse ont-ils reçue de leurs «consoeurs missionnaires», mieux de leurs «maîtresses»? Mentionnons un dernier point. L'institut des Soeurs de Ste-Marie de Kisantu a perdu plusieurs de ses aînées. À la fin de la tutelle, ces dernières sont passées dans l'institut formateur des Socurs de Notre Dame de Namur.

2.4. Modèle de vie religieuse

Comme institut religieux, chacun des 40 instituts autochtones possède un lieu de fondation particulier [c.575]. Il est un corps constitué, qui a une personnalité juridique propre. Les traits distinctifs d'un institut religieux par rapport aux autres relèvent de sa nature, de sa mission spécifique, de son caractère et de son esprit propre. Chaque institut acquiert son patrimoine, son histoire et ses traditions.

L'analyse des données de base et celle des rapports entre les instituts missionnaires formateurs et les instituts autochtones formés ne font apparaître ni une mission spécifique ni un esprit pour chacun des instituts étudiés. Il est vrai que les instituts missionnaires et autochtones recherchent la Gloire de Dieu. L'observance des commandements et celle des trois voeux de religion constituent le moyen par excellence pour garantir la sanctification personnelle des membres et assurer ainsi cette Gloire de Dieu. Les instituts formés comme les formateurs exercent les mêmes activités. On se trouve donc en présence de principes

généraux. Il n'existe pas encore une tentative visant la contextualisation. Le modèle de vie religieuse qu'on peut en dégager n'est pas différent de celui des instituts missionnaires formateurs. On a là un indice sur la caractéristique des instituts fondés : celui d'être des copies des instituts formateurs. C'est ce qui fait dire à Kasanda :

... il est hasardeux d'affirmer qu'il existe déjà une vie religieuse africaine. Ce qui existe très largement mérite plutôt d'être qualifié de «vie religieuse en Afrique». La nuance entre ces deux qualifications est certes pertinente. En effet, tout ce qui se vit en Afrique ou tout ce que les Africains adoptent n'est pas nécessairement africain. L'exemple de la vie religieuse est très éloquent à cet égard. Elle a été apportée en Afrique sous forme d'un paquet bien ficelé qu'on présente et qui doit être accepté comme tel. Des tentatives d'adaptation n'ont jusqu'à présent touché que l'emballage laissant le contenu et l'expression intacts. C'est donc un produit qu'on doit consommer sans autorisation d'y ajouter d'autres condiments à son goût³⁹.

Puisque ces instituts sont des copies des instituts formateurs, alors ils n'ont pas rencontré les valeurs culturelles africaines qui, comme les autres valeurs culturelles à travers le monde chrétien, sont le conditionnement providentiel de la vie spirituelle du peuple. Ainsi, le modèle de vie religieuse va donc se heurter à certains écueils.

2.4.1. Écueils à la vie religieuse au Zaïre

Par «écueils», on entend les «obstacles» qui se dressent contre l'instauration de la vie religieuse inculturée au Zaïre. À ces limites culturelles, les valeurs chrétiennes proposent un dépassement qui, contrairement aux écueils, conduisent la personne vers son accomplissement selon le dessein de Dieu. Les instituts autochtones deviennent ainsi un témoignage qu'un tel dépassement est possible et aussi bénéfique. Sur le plan conceptuel, le modèle de vie religieuse adopté par les instituts autochtones renferme une double lacune : l'absence d'un effort d'enracinement et l'absence d'une identité religieuse. Le manque d'enracinement culturel a pour conséquence de faire percevoir au milieu africain que l'idéal

³⁹ KASANDA, L., C.I.C.M., «Vie religieuse africaine et mission», dans *SEDOS-bulletin*, 3-4, (1994), p. 81.

de ce projet de vie est étranger à leur culture et, plus encore, un non-sens. La vie religieuse apparaît aux yeux de cette culture comme une violence spirituelle exercée sur les individus. Ainsi le vœu de chasteté perpétuelle demandée à la femme africaine est perçu comme diamétralement opposé à la valeur de sa maternité. D'où l'importance de la parenté culturelle, apostolique et spirituelle qui apporte une contribution à la fois culturelle et évangélique. Le détachement vis-à-vis de sa famille est en contradiction avec la valeur de la solidarité familiale, lignagère et ethnique. Ce vœu, dans ses applications concrètes, pourra apporter des correctifs qui montreront une solidarité qui dépasse les limites lignagères et ethniques. C'est dans ce contexte qu'au diocèse de Kikwit, Mgr Alexandre Nzundu, alors évêque auxiliaire, avait dû verser des compensations matrimoniales aux parents de certaines religieuses de *Bamaria mu Kwango*, pour que la parenté libère culturellement leurs filles et leur accorde ainsi la liberté de vivre leur vie religieuse. Ces parents ne pouvaient pas comprendre qu'une fille ne puisse se marier et vivre célibataire jusqu'à sa mort. Pour eux, embrasser une telle vie était un outrage au lignage maternel qui voyait en elle la garantie de sa survie.

Sur le plan pratique, le statut des instituts autochtones comme simples auxiliaires de l'Église missionnaire comme de l'Église locale a eu des répercussions à court et à long terme sur leur vie même, comme le constate Semporé :

On peut dire que jusqu'au dernier concile, la priorité des priorités a été, pour les missionnaires, l'édification et la structuration des Églises avec, en corollaire, la formation d'auxiliaires de tous les ordres : prêtres, sœurs, frères, catéchistes... pour les besoins de l'évangélisation. Le souci d'une vie religieuse comme charisme et don spécial fait à l'Église [LG 43], le souci de promouvoir une forme de vie où le témoignage prendrait le pas sur l'activité conquérante, fut et demeure secondaire, sinon inexistant.

Cela explique le fait qu'aujourd'hui, la vie religieuse soit mal connue des chrétiens africains. Cela explique aussi le fait que les nombreuses congrégations africaines, fondées dans la perspective de fournir des auxiliaires aux agents pastoraux, aient tant de mal à retrouver leur identité religieuse. Enfin, le fait que religieux et missionnaire aient été assimilés au bénéfice du second occulte la

spécificité de la vie religieuse, grevant ainsi les relations entre la hiérarchie et les religieux⁴⁰.

Il est donc difficile dans une situation d'auxiliaire de rechercher une spécificité ou une originalité. Par la force des choses, les instituts autochtones continuent à faire face aux tâches variées propres aux auxiliaires : faire ce que le prêtre ne sait pas faire ou combler le vide et le manque de prêtres. En outre, des raisons pratiques répondant davantage aux besoins pastoraux ponctuels occultent non seulement l'émergence des fondatrices capables d'initier des instituts autochtones féminins, mais aussi empêchent ces instituts de connaître la nature charismatique ainsi que les modalités spécifiques de leur projet de vie. C'est en effet grâce à sa nature charismatique que la vie religieuse se trouve habilitée à être une instance critique, à exercer un rôle prophétique au sein de l'Église et de la société.

La prédominance du seul modèle hiérarchique de la vie religieuse est une méprise qui joue au détriment de la vie religieuse elle-même : des déviations suite à l'obscurcissement progressif de la vie religieuse; l'oubli de sa nature charismatique suite à l'importance prise par la législation, la codification en terme de discipline; la réduction, l'uniformité accentuée de la formation et, en grande partie de la mission, suite au poids de la législation canonique sont quelques-unes de ces déviations. Azevedo donne plus de détails :

Un facteur qui a largement contribué à la vie religieuse dans l'Église a été d'oublier ses origines. Elle est née comme un renouveau de la vie chrétienne. Elle s'est constituée comme un désir de retour immédiat à l'Évangile, pour accueillir et traduire dans la vie des appels faits par le Christ lui-même, dans un évangile difficile et provocateur, que les hommes, au cours du temps, ont réduit au niveau de leur complaisance et de leurs ambiguïtés.

Peu à peu, toutefois, la vie religieuse a pris forme dans le corps de l'Église, jusqu'à être considérée et présentée comme la meilleure réalisation concrète de la vocation chrétienne. Un grand nombre de personnes s'y est engagé. Beaucoup, peut-être, plus au nom du principe et de la nature de ce type de vie qu'en réponse consciente à un appel personnel de vocation spécifique. Cela a déterminé dans diverses couches et à diverses époques de l'Église l'importance indiscutable des grandes corporations religieuses, présentes dans les niveaux les plus divers de l'action ecclésiale et avec une influence directe sur le peuple chrétien. Cependant, cette influence ne s'est pas toujours traduite en une fidélité aux appels

40 SEMPORÉ, «La vie religieuse en Afrique», p. 355-56.

primordiaux de l'Évangile. Au contraire, l'obscurcissement progressif de la vie religieuse a même donné lieu à de graves déviations...

Les fondateurs, en général, ont eu une conscience très précise de la nécessité de la force de l'Esprit, du primat de la loi intérieure, de la charité à vivre et à assumer. L'expansion du groupe initial les a amenés, souvent malgré eux, à légiférer alors et à la codifier, à exprimer en termes de discipline. Ce qui est tout simplement un certificat de réalisme. La législation canonique préside à la législation interne des Instituts, surtout à partir de 1917, mais déjà pratiquement depuis le concile de Trente, le poids du Droit a fortement nivelé dans l'homogénéité des Instituts religieux aux origines et aux inspirations très diverses. La conséquence en a été une réduction à l'uniformité accentuée de la formation et, en grande partie, de la mission⁴¹.

De son côté, Mgr Ayiti insiste sur le fait que les fondations des instituts religieux ne se réalisent pas en temps de paix, mais plutôt aux époques de grandes crises qui exigent une présence libératrice de l'Évangile et interpellent la conscience ecclésiale. C'est alors que l'Esprit suscite des fondateurs ou des fondatrices pour relever le défi. À ce sujet, Mgr Ayiti dresse ainsi une brève enquête historique :

L'histoire de l'Église ou de la vie des fondateurs et fondatrices, montre que la vie consacrée et religieuse naît non à des époques d'épanouissement paisible de l'Église, mais : - dans les temps de persécution, de grande insécurité du chrétien; devant les grandes nécessités créées par la maladie, la misère et la violence; en d'autres termes, dans les temps qui ont le plus besoin d'amour; - dans les temps de dissolution de chrétiens dans le monde païen ambiant : aux lieux et aux époques où les baptisés sont aussi cupides, oppresseurs, menteurs, dévergondés, égoïstes que les autres... Alors des chrétiens rompent avec le monde présent, partent au désert pour y vivre la radicalité de l'Évangile⁴².

Ce fut le cas au IV^e siècle. Alors le monastère devint le centre de la chrétienté. Les moines évangélisèrent l'Europe et la civilisaient un peu plus tard. Ce fut le cas au XVI^e siècle et au lendemain de la Révolution Française dans une Europe déchirée. Enfin, il en était de même au XIX^e siècle devant les ravages du modernisme et au XX^e siècle face au sécularisme. Mais tel n'est pas le cas pour les groupements religieux autochtones. En effet, c'est un double modèle qui a façonné la vie religieuse chez les autochtones : le modèle des instituts formateurs qui eux-mêmes étaient déjà nivelés et le modèle de la législation

⁴¹ AZEVEDO, *Les religieux*, p. 161, 173.

⁴² AYITI, «Discours d'ouverture», p. 17.

canonique qui à son tour a nivelé la formation et la mission de tous les instituts religieux à travers le monde.

2.4.2. Vie religieuse au Zaïre

Si nous voulons parler de la vie religieuse au Zaïre, nous ne devons pas oublier le caractère hybride de ses modèles religieux comme nous l'avons relevé dans les analyses. Il est vrai que tous les instituts autochtones d'hommes et de femmes ont été fondés par des clercs. En ce qui concerne les instituts destinés aux femmes mais fondés par des hommes, ils ont été imprégnés de la psychologie masculine. Mais en ce cas, il y a deux graves lacunes. D'abord il y a la masculinisation de la vie religieuse féminine. Ensuite, l'émergence des fondatrices est occultée. Et enfin, l'unique modèle hiérarchique prédomine et masque celui de la base. Ces mêmes instituts ne semblent pas être l'expression ou la traduction matérialisée d'un don de l'Esprit accordé à une femme pour rassembler autour d'elle d'autres femmes interpellées par le même Esprit pour vivre et partager une même mission. En d'autres termes, la vie religieuse au Zaïre ne s'articule pas sur une telle expérience vécue ensemble à partir de ce don.

Les membres des instituts autochtones sont formés selon l'esprit hérité des instituts missionnaires avec un modèle religieux qui reflète la culture d'origine de ces derniers.

La vie religieuse est une source de prestige, dans la mesure où elle est perçue comme une promotion sociale. En effet, le prêtre, le religieux et la religieuse autochtones sont considérés, par le milieu africain, comme des métis culturels qui ne partagent pas la même vie que les missionnaires belges et n'appartiennent exactement plus à la culture locale. Le manque de l'identité religieuse des instituts autochtones a conduit à ce caractère hybride qui distingue en pratique la religieuse missionnaire de la religieuse autochtone.

2.4.3. La législation canonique et le modèle de la vie religieuse

Un institut peut être religieux ou séculier. Le canon 578 stipule qu'un institut religieux doit avoir une nature, un but, un caractère et un esprit propres. Ces termes définissent un institut de vie consacrée et donnent les éléments principaux de son charisme.

La nature est la forme générique de vie : «L'institut religieux est une société dans laquelle les membres prononcent, selon le droit propre, des voeux publics perpétuels, ou temporaires à renouveler à leur échéance, et mènent en commun la vie fraternelle »[c.607 #2].

Sur les 40 instituts recensés ici, 39 sont des instituts religieux et un est considéré comme une Pieuse Union⁴³. Le but est la finalité propre de l'institut qui dérive de façon première de sa nature. Il est soit contemplatif, soit apostolique. Aussi, une question se pose pour les instituts destinés aux oeuvres caritatives. Certains auteurs les rangent parmi les instituts à vocation apostolique, d'autres s'y opposent. Néanmoins, disons que dans une certaine mesure, les trente-neuf instituts énumérés peuvent être assimilés aux instituts à caractère apostolique.

L'analyse des domaines d'activités a été menée selon trois types : enseignement ou éducation, soins de santé et oeuvres sociales, paroissiales, pastorales. Les instituts autochtones trouvent leur finalité dans l'un ou l'autre ou dans la combinaison de ces trois domaines.

Le caractère constitue l'identité propre à l'institut ou sa physionomie. C'est son charisme propre qui est en même temps, théologique et juridique ou esprit et structure constituant le patrimoine de l'institut. L'esprit d'un institut signifie à la fois ses traditions et la

⁴³ Le statut canonique du Prieuré de la Résurrection de Bukavu est ambigu. D'une part, le Directoire de cet institut daté de 1984 parle d'une Pieuse Union. D'autre part, les statistiques de 1989 classent cette Pieuse Union comme étant un institut religieux! Voir «Décret émis par la Congrégation des instituts Religieux et des instituts Séculiers» du 9 Avril 1984, dans *Directoire*, p. 37-39.

spiritualité propre adaptée à son but et à son caractère, telle qu'elle a été élaborée, définie et transmise par le fondateur ou la fondatrice et le groupe initial.

Selon les dispositions canoniques, d'avant le nouveau code, auxquelles devaient se conformer les instituts autochtones, il est difficile de parler de l'esprit ou de l'intention évangélique de leurs fondateurs respectifs comme étant une expérience vécue au sein du groupe. C'était plutôt l'existence formelle ou juridique qui était soulignée. Comme conséquence, il y a un manque de spécificité propre à chaque institut. Les évêques fondateurs se réfèrent à la spiritualité des grands fondateurs d'instituts religieux en Occident. Les instituts missionnaires n'ont d'ailleurs pas manqué de transmettre intégralement ce qui existait déjà dans leurs instituts respectifs. Ce fait a conduit l'un ou l'autre institut formateur à assimiler le jeune institut qu'il était chargé de former. Ainsi, nous constatons que l'institut des Soeurs de St-Benoît de Katanga [Shaba] a cessé d'exister 16 ans après sa fondation. Érigé en 1949, cet institut a disparu en 1965, absorbé par son institut formateur : les Moniales Bénédictines Reine des Apôtres. Il est possible que le manque de spécificité au niveau de l'esprit de l'institut formé ait conduit les Bénédictines Reine des Apôtres à considérer les Soeurs de St-Benoît comme leurs aspirantes et non comme des futurs membres d'un nouvel institut religieux.

Ailleurs, ce manque de spécificité de l'esprit à donner aux membres du jeune institut autochtone a parfois provoqué une situation de tension contraire à l'idéal évangélique. On peut évoquer ici le cas des Soeurs Servantes de la Vierge Marie de Boma et des Chanoinesses Missionnaires de St-Augustin. L'institut formé a subi une compétition et une campagne de dénigrement de la part de son institut formateur, les Chanoinesses Missionnaires de St-Augustin qui tentaient d'étouffer l'institut des Soeurs Servantes de la Vierge Marie et ainsi d'assurer leur propre survie. Ntedika Konde relate ainsi cette situation :

Le moment le plus critique pour la congrégation diocésaine et qui mit en péril son existence même est la période allant de 1954 à 1962 inclusivement. En 1954, sur le mot d'ordre des Congrégations Missionnaires, les Chanoinesses

décidèrent de recruter pour elles-mêmes, et de recourir, pour attirer les filles dans leur Congrégation, à tous les moyens, aussi bien d'ordre religieux qu'intellectuel, psychologique et matériel. La petite Congrégation diocésaine se sentit malmenée et étranglée sous la pression mortelle de la puissante Congrégation des Chanoinesses [...] malgré la réaction énergique de l'Évêque, la campagne des Chanoinesses pour le recrutement de membres parmi les aspirantes de la Congrégation diocésaine ne ralentit point [...]. La crise rebondit au début de 1962. C'est alors que deux aînées de la Congrégation diocésaine interviennent à leur tour. Elles écrivent séparément à Mgr Nduli, Vicaire Général [...]. Les Servantes en ont assez du comportement des Chanoinesses et en particulier de la Directrice qui les poursuit de ses dénigrements depuis 1959; maintenant elle recommence, décidée qu'elle est à saboter les vocations diocésaines; car, elle a appris la prochaine réouverture du noviciat des Servantes de Marie. Les Servantes demandent à Monseigneur et à la Générale des Chanoinesses Missionnaires pour prendre une décision nette et ultime : ou bien on renvoie en Europe la Directrice de l'École de Kizu ou bien on supprime la Congrégation diocésaine, en laissant aux membres la possibilité de se reclasser dans les Congrégation de leur choix⁴⁴.

Par rapport à la nature, au caractère, au but et à l'esprit des instituts autochtones, il apparaît d'une part que les évêques fondateurs se conforment aux dispositions canoniques qui ne leur laissent pas de marge pour la recherche d'une originalité et d'une spécificité propres aux instituts fondés. D'autre part, la direction initiale a développé certains mécanismes inattendus des fondateurs, par exemple, l'absorption ou l'assimilation du nouvel institut, le réflexe de rivalité. Là où la formation et la direction initiales ainsi que le sevrage ont eu lieu sans heurts, on constate que la formation à la vie religieuse se rapproche de la mémorisation d'un code de discipline.

2.4.4. Les objectifs de la formation religieuse

Dans l'Afrique traditionnelle, c'est la grand-mère maternelle ou paternelle ou une tante maternelle ou paternelle qui assuraient l'éducation de sa petite fille ou de sa nièce. Cette éducation visait trois degrés de savoir : le savoir-être, le savoir-faire et le savoir-vivre. Elle était faite d'initiations et d'éducation sapientielle, notamment grâce aux dictons et proverbes :

⁴⁴ NTEDIKA Konde, «Diocèse de Boma : Kangu au coeur de la mission du Mayombe», dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 166-169.

[La] lecture de [ces proverbes africains] nous révèle la ligne de conduite fixée à toute personne qui entretient des relations avec ses voisins.

La vie des hommes étant faite de relations sociales, ces proverbes serviront encore aujourd'hui à adapter au bon sens réfléchi nos rapports avec nos concitoyens en vue de maintenir et de créer une heureuse harmonie communautaire comme par le passé.

Si besoin en est, ces proverbes nous rappelleront cette obligation indispensable à communier aux besoins, aux malheurs d'autrui sans oublier le respect des droits de chacun.

Remarquez le double caractère de ces sentences proverbiales : Prémunir l'individu contre les excès dans ses contacts sociaux, et orienter sa vie dans le sens du bien commun.

Dès que quelqu'un a failli à ses devoirs, l'équilibre de la société est rompu et la vie personnelle est désaxée⁴⁵.

L'éducation traditionnelle est un véritable patrimoine qui devrait faire corps avec l'éducation moderne. En effet, elle contient une sagesse de vie :

La sagesse ancestrale constitue un élément important dans les conseils pratiques que l'homme africain doit suivre en vue d'améliorer sa vie tout en respectant celles de ses voisins.

L'attention aux autres, la prudence dans les actes, la discrétion dans les paroles sont autant de garde-fous dans la vie.

L'expérience quotidienne est la meilleure arme pour se défendre, mais aussi pour acquérir un art personnel de vivre sans calquer la conduite des autres⁴⁶.

Ainsi dans certaines ethnies, la jeune fille passait une longue période d'initiation auprès d'une sage-femme pour mieux assurer son rôle d'épouse et de mère. L'unique critère d'accès à cette initiation était le fait d'être femme et d'avoir atteint la maturité biologique, à savoir l'apparition des seins et du cycle menstruel.

Pour les instituts religieux, la formation est assurée dans un noviciat. Il faut avoir l'âge canonique et «avoir la vocation», c'est-à-dire posséder les dispositions et les aptitudes intérieures requises qu'un séjour dans une communauté religieuse permet de déceler. Au noviciat, la maîtresse des novices est le personnage central. Elle est choisie suivant des critères bien définis et les exigences de la formation qu'elle doit assurer. Or, nous avons déjà

45 VAN HOUTTE, G., C.I.M.C.M., *Proverbes africains : Sagesse imagée*, Kinshasa-Limete, 1976, p. 11.

46 VANN HOUTTE, *Proverbes africains*, p. 31.

relevé le caractère général uniformisant les instituts qui risque de marquer la formation du noviciat. Celle-ci est focalisée sur l'assimilation des trois vœux traditionnels : vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Ensuite, la maîtresse des novices s'efforce de transmettre les textes des constitutions donnant des principes généraux applicables à n'importe quel institut. L'effort d'originalité conforme à la culture bantu africaine est quasi absent. Là où un effort de contextualisation commence à s'élaborer, les religieuses de style-colonial formées à la stabilité des normes, y voient déjà l'absence de vie religieuse et considèrent comme moins religieuses qu'elles leurs consœurs de style post-colonial et souvent plus jeunes. C'est là une conséquence de la tutelle. De bonne foi sans nul doute, la longue tutelle assurée par les instituts formateurs et la formation qu'ils avaient donnée ont en contrepartie favorisé l'infantilisme, donc une certaine incapacité de prendre ses propres responsabilités et ont engendré l'aliénation qui a détruit l'âme des religieuses autochtones. Selon Mveng, cette situation est due avant tout à la disparition du système traditionnel de l'univers et du monde. Et elle a appauvri la personnalité de l'autochtone. Laissons cet auteur l'expliquer :

- Pauvreté matérielle d'abord, aggravée par la création de besoins nouveaux, impossibles à satisfaire; pauvreté «sociologique», aggravée par l'incapacité des milieux artificiels à rendre les structures qui manquent [...].

- Pauvreté affective face au déséquilibre nerveux et aux relations artificielles [...]. - Pauvreté culturelle, aggravée par le désespoir et par l'impossibilité de rentrer dans le milieu traditionnel d'une part et de franchir les barrières de la culture convoitée d'autre part [...].

- Pauvreté religieuse, perte du système du monde global, aggravée par le calvaire de ne trouver nul part de quoi s'alimenter et de retomber dans le fétichisme⁴⁷.

Plus loin, Mveng stigmatise la paupérisation de l'Afrique au sud de Sahara qui a atteint le niveau anthropologique :

En Afrique, la pauvreté n'est pas seulement un phénomène socio-économique. C'est la condition humaine, dans sa racine profonde, qui a été tarée, traumatisée, appauvrie. La pauvreté africaine est une pauvreté anthropologique

⁴⁷ MVENG, E., S.J., *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 1985, p. 81-82.

[...]. Ce sont des peuples entiers, errant dans la nuit, enivrés de slogans, bâillonnés, muselés, attelés à des trains fous, dans des scènes dantesques de désespoir [...]. Tout échappe à l'homme africain; il n'est sûr ni de son indépendance, ni des richesses de son sol et de son sous-sol. Il n'a le contrôle ni de son or, ni de son uranium, ni de son pétrole, ni de son cuivre, ni de ses diamants, ni de ses bois précieux, ni de son cacao, ni de son café, ni de sa banane, ni de son coton [...]. L'homme, la femme, les familles, les personnes seules, les enfants, les adultes, les jeunes, les vieux, les pauvres, les riches, les faibles, les puissants, tout le monde en Afrique, est enveloppé sous le linceul de la pauvreté anthropologique qui n'est pas définie par le rang social. Tous, quels qu'ils soient, où qu'ils soient, sont soumis à son implacable tyrannie. Les maux qui en découlent ont causé pour l'Afrique, cette carence d'être, et cette multiple fragilité qui hantait l'esprit de notre regretté maître Alioune Diop. Cette fragilité s'exprime, en premier lieu, par l'absence de l'Afrique. C'est le lot des faibles, des pauvres, des opprimés, d'être toujours absents là où l'on décide leur destin. Les grands centres de décision du monde, aussi bien les Églises que les centres moteurs de la vie politique, économique et culturelle, ont toujours écarté le Négro-africain [...], la présence de l'Afrique se réduit trop souvent à une présence symbolique, ou à un simple appendice de la présence des autres. Sinon, on remet tout en question, comme aujourd'hui à l'Unesco⁴⁸.

Voilà le contexte de formation des membres des instituts autochtones, il nous semble que cette pauvreté psychosociologique et anthropologique est très profonde. Elle mérite d'être prise en considération au sein des noviciats des différents instituts autochtones. Il en est de même de la Croix du Christ dans la vie des africains chrétiens en général et des religieuses africaines en particulier. Quand les médias présentent l'Afrique, la première image qui frappe dans leur information, c'est celle de la dérive du continent avec son cortège de misères : dictatures, pauvreté, sous-développement, maladies de tous genres, famines, cataclysmes naturels... Peut-on aller chercher une autre image de la Croix du Christ que celle offerte par la situation de ce continent?

Déjà dans certains instituts, la formation initiale contextualisée cherche à accorder une place importante à la culture. À la fin du pré-noviciat, les pré-novices sont déjà capables de discerner les valeurs évangéliques de celles qui, dans leur milieu, leur sont opposées. C'est ainsi que certaines peuvent déclarer : «Nous venons d'une société qui a exalté les contre-valeurs [par exemple, «Celui qui vole et n'est pas attrapé est jugé intelligent»]⁴⁹.

⁴⁸ MVENG, *L'Afrique*.

⁴⁹ AMINA, Tetani, J., F.M.M., «Afrique : Formation inculturée des religieuses», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 2 (1994), p. 50.

Au noviciat, la formation à la culture sera encore plus poussée dans le sens de la découverte et de la mise en valeur de son identité culturelle. Selon l'esprit des Papes des missions, de Vatican II, les personnes plus adaptées pour évangéliser un milieu, ce sont les gens issus de ce milieu, c'est-à-dire les personnes qui appartiennent à la culture du milieu. Dès lors l'inculturation n'est plus une option parmi d'autres, mais une condition pour le natif, appelé à être témoin et porteur du message de Jésus, de sa vie et de sa présence. Pourtant, selon Amina, on note encore des résistances dans les instituts implantés féminins qui ont accueilli des africaines dans leurs rangs :

J'ai l'impression que nous, instituts féminins, restons un peu hésitants pour nous engager dans la recherche de la formation inculturée. Tant de questions se posent autour de l'inculturation. Quels apports nouveaux apporte cette formation dans notre Institut? Par quoi commencer? Nous ne sommes pas des africaines, si elles ont choisi notre Institut, c'est à elles de vivre simplement comme nous...⁵⁰.

À la lumière de ces questions, on voit dès lors que la condition principale pour mener une formation à la culture, c'est de la confier à une formatrice africaine «qui a assimilé le charisme du fondateur, le charisme de l'Institut, et le vit dans son être de femme africaine consacrée à Dieu»⁵¹.

Le thème de la pauvreté et de son cortège de misères, abordé dans cette section, nous conduit à celui des biens temporels des instituts autochtones.

2.4.5. Les biens temporels des instituts autochtones

L'argent, les biens matériels représentent, dit-on, la liberté matérialisée. Qu'en est-il de cette liberté au sein des instituts autochtones? Lorsque nous lisons les constitutions des instituts missionnaires formateurs d'avant le Concile Vatican II, nous constatons que la question des finances était réglementée et résolue dès l'entrée des candidates. La dot était

⁵⁰ AMINA, «Afrique», p. 50, suite.

⁵¹ AMINA, «Afrique», p. 51.

exigée et constituait le capital dont la gestion était rigoureusement réglementée. Les instances romaines et les autorités ecclésiastiques locales avaient le droit d'y intervenir⁵². En outre, l'une des conditions pour fonder un nouvel institut était, d'après l'Instruction de 1937, de lui assurer les moyens de subsistance matérielle : «Il faudra pourvoir aussi avec soin aux ressources nécessaires à l'existence de la nouvelle Congrégation»⁵³.

On a vu précédemment que dès le début de l'évangélisation du Congo Belge, les Vicaires Apostoliques avaient obtenu des concessions et des propriétés des terres pour assurer la survie de leurs oeuvres⁵⁴. La grande majorité sinon la totalité des instituts missionnaires et des diocèses ont, individuellement ou en groupe, un cheptel vif de bovins. Il est étonnant de constater que les fondateurs d'instituts autochtones, tant missionnaires que zaïrois, n'aient pas doté ces instituts de ressources matérielles, permanentes et suffisantes, pour assurer leur subsistance. Ces instituts ont été et sont encore au service de l'évangélisation en période missionnaire et post-missionnaire. Quelle est leur part dans le partage des biens matériels reçus ou acquis grâce à l'évangélisation?

Actuellement, les biens temporels des instituts autochtones sont constitués d'argent, de meubles et d'immeubles sans valeur économique. L'argent provient généralement d'un certain pourcentage de ce que les diocèses reçoivent des Oeuvres pontificales missionnaires. Il provient également de la rémunération des religieuses qui travaillent et enfin des dons. Les meubles et les immeubles sont généralement ceux que les instituts autochtones ont hérités des instituts missionnaires ou reçus en dons de la part de leur diocèse. Beaucoup de couvents et

52 Constitutions de la Congrégation des Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique, Alger, Édition de 1924, 1933, 1943 p. 12-13, art. 37 à 43; Constitutions des Soeurs de Sainte-Marie de Namur, Namur, Édition de 1925, p. 16-17, art. 41-46, Édition de 1955, p. 25-26, art. 64-72.

53 CREUSEN, J., S.J., «Fondation de Congrégations indigènes», dans *Revue des Communautés religieuses*, 1 (1937), p. 130.

54 *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Édition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 320, 324.

leurs annexes sont d'une vétusté très avancée et dangereuse. Les instituts autochtones manquent de ressources pour entreprendre des importantes rénovations qui s'imposent. Rares sont les instituts autochtones qui construisent des bâtiments neufs. Les écoles et les centres de santé qu'ils ont pu construire sont un bien public relevant du patrimoine de l'État qui les a financés et entretenus quelques fois. Enfin, certains instituts autochtones ont commencé à avoir des élevages et quelques plantations. Les fruits de ceux-ci représentent une source sûre de revenus.

La base matérielle des instituts autochtones est précaire et dépend de l'aide extérieure. C'est ce qui confirme la thèse de la dépendance évoquée plus haut par Mveng. En effet, chaque année, beaucoup d'évêques et de supérieures générales voyagent en Occident pour récolter des fonds en faveur de leurs institutions. Le besoin d'aide financière se fait encore plus pressant dans le domaine de la formation du personnel spécialisé des instituts féminins. Bien souvent, c'est en Europe ou ailleurs qu'il faut aller la chercher. Amina observe à ce propos les difficultés que connaissent plusieurs religieuses africaines en pays de vieille chrétienté :

Plusieurs religieuses africaines, dont la majorité est constituée par celles de droit diocésain, viennent étudier en Europe. [...] Il y a une discrimination qui frappe les pays du Tiers Monde. Les africains sont les plus touchés et les zaïrois en particulier. L'Église pourrait épargner aux religieuses africaines les humiliations qu'elles subissent en Europe. Elle contribuerait ainsi à la dignité de la femme noire. Pourquoi les Instituts de formation religieuse fréquentés par des religieuses africaines ne pourraient-ils pas avoir des extensions en Afrique? Ou bien venir en aide aux instituts existants sur le sol africain?

Plusieurs religieuses auraient la possibilité d'étudier sur place. En Europe elles subissent des frustrations à cause du logement. Elles vivent isolées, avec les difficultés de la vie et celles des études⁵⁵.

Il n'y aurait rien d'humiliant à demander de l'aide et à la recevoir. Si l'aide n'écorchait pas la dignité de ceux qui l'obtiennent, ces rapports rappelleraient l'expérience de l'Église primitive de Jérusalem [Ac 7]. Mais souvent l'aide accordée est assortie de conditions ou de

⁵⁵ AMINA, «Afrique», p. 52.

ce rappel insistant comme les suivants : «L'Église d'Afrique doit apprendre à se suffire à elle-même... On va lui trouver quelque chose, mais les chrétiens de l'Europe sont fatigués... Les Églises d'Afrique doivent organiser leur vie matérielle à partir de leurs propres moyens... »Et quand, instruites par ces leçons, ces Églises cherchent à devenir un plus autonomes, Kabasele-Lumbala rapporte ce genre de réaction :

Alors bondissant de leurs chaises, comme s'ils étaient piqués par une guêpe, ses interlocuteurs lui rétorquèrent : «Alors, Monseigneur, vous voulez que nous vous aidions à ne plus venir nous voir, que nous contribuions à couper les ponts qui nous reliaient à vous? Non. Ne perdez pas vos saintes énergies à des entreprises de ce genre. Elles ne peuvent pas aboutir. Nous sommes là pour vous aider, et c'est bien ». Notre prélat africain se ravisa et se garda désormais d'ourdir de tels projets.

L'argent, d'où qu'il provienne, et quelle que soit la forme sous laquelle on le donne, reste toujours un mauvais maître. Si le fonctionnement de nos évêchés et presbytères dépend de l'argent d'Europe, ce fonctionnement sera à la merci de ses bailleurs de fonds⁵⁶.

Ce prix de la dépendance matérielle à payer suscite beaucoup d'interrogations sur les liens de communion et de charité qui devraient exister entre les communautés chrétiennes d'Europe ou d'ailleurs avec celles d'Afrique. Ces faits qui troublent la conscience des chrétiens portent déjà fruit. En effet, il y a un réveil de conscience chez certains chrétiens d'Europe :

Nous, chrétiens et chrétiennes d'Europe, réunis dans l'initiative Kindugu, nous saluons fraternellement toute l'Église d'Afrique à l'occasion de l'ouverture du Synode de 1994. [...] Tristes et peinés, nous nous reconnaissons coupables de vous avoir offensés et d'avoir péché contre l'Afrique. Nous sommes prêts à endosser les fautes et les crimes commis par nos ancêtres et nous les assumons. Nous avons commencé en particulier à faire un examen de conscience approfondi pour savoir dans quelle mesure nous-mêmes sommes encore complices de l'oppression et du mépris de votre dignité et liberté, que ce soit dans les domaines politique, économique, écologique, culturel ou même à l'intérieur de l'Église. Nous confessons d'avoir contribué à la fois individuellement et tous ensemble de diverses manières au maintien des structures sociales injustes et au paternalisme ecclésiastique. Nous regrettons de ne pas avoir tout fait et de continuer à ne rien faire pour changer cette situation⁵⁷.

56 KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme*, p. 51-52.

57 «Nous nous reconnaissons coupables», dans *SEDOS-bulletin*, 3-4 (1994), Introduction.

Quoi qu'il en soit, nous estimons effectivement qu'il est temps que l'Église en Afrique avec ses instituts autochtones mette sur pied certains mécanismes d'autofinancement pour assurer leur vie. Mais en attendant l'implantation de l'autofinancement garantissant d'ailleurs une juste liberté de pensée et d'action, l'aide des vieilles chrétientés ne devrait pas totalement être exclue. Leur générosité est pour elles le signe de leur foi vivante, pour nous le signe de fraternité et de solidarité et pour le monde, le témoignage vivant d'être ensemble les disciples de Jésus-Christ.

Comme dans les instituts missionnaires, c'est à la Supérieure Générale et à l'économe générale que revient la gestion des biens. Ce mode de gestion laisse les membres de l'institut dans l'ignorance, et pourtant ils auraient bien voulu être informés et même avancer quelques suggestions constructives. Aussi, conviendrait-il sans doute qu'au sein des instituts autochtones soient constituées des commissions *ad hoc* pour gérer leur patrimoine propre. Ce mode de gestion informerait plus et impliquerait davantage les membres qui prendraient ainsi conscience du contexte réel de leur vie, apprendraient dès lors à vivre selon leurs moyens réels.

Souvent la Supérieure Générale et l'économe générale ne résolvent pas seulement les problèmes de l'institut et des religieuses. En cas de nécessité, elles se sentent moralement obligées de pourvoir à certains besoins nécessaires des familles des religieuses. Les problèmes matériels que vivent ces familles ont souvent été un frein à l'épanouissement de religieuses concernées et sont également l'une des principales causes de leur départ de l'institut.

Mais à vrai dire, le problème de la dépendance matérielle est le problème de toutes les Églises d'Afrique noire. La dépendance est un mal et représente un problème capital, c'est-à-dire à long terme, de vie ou de mort pour ces Églises. Pour les individus comme pour

les sociétés, il n'y a pas d'autonomie réelle de décision et d'action sans autonomie de ressources financières. Cela est vrai aussi pour les sociétés religieuses :

Selon le missiologue Henri Venn, les Églises d'Afrique souffrent souvent de l'absence des trois autonomies : L'autonomie décisionnelle, l'autonomie financière et l'autonomie apostolique. Au plan financier, par exemple, les Églises d'Afrique vivent sous perfusion. Ainsi, selon les cas, jusqu'à 90 % de leur budget provient de l'étranger⁵⁸.

Mg Sarah décrit les souffrances des Églises d'Afrique face à leur dépendance vis-à-vis des autres Église catholiques à travers le monde :

[...] Certes, l'Église, et spécialement l'Église de Rome, a travaillé avec ardeur à reconnaître le plus rapidement possible, en Afrique comme en Asie, la dignité des fidèles de ce continent et les a fait accéder, voilà plus de cinquante ans déjà, aux charges de l'épiscopat. Certes, l'Église universelle a déjà su reconnaître parmi ses fils et ses filles d'Afrique plusieurs saints et saintes vénérés sur les autels. Mais pourquoi le cacher? Non sans raisons, l'Église universelle et l'Église de Rome ont de leurs soeurs cadettes de l'Afrique une image au moins contrastée : si elles s'émerveillent volontiers du sens religieux, communautaire et festif des jeunes chrétiens africains, elle sont souvent beaucoup plus réservée sur leurs capacités à se prendre en charge réellement elles-mêmes. Non sans raisons! Des Églises d'Asie et d'Amérique latine, à peine moins jeunes que celles d'Afrique, leur font grief de s'habituer à vivre de la générosité des Églises d'Europe. Incapables de se gérer, mendiantes auprès de toutes les autres Églises, mises pratiquement en tutelle, sans véritable «crédit», les Églises d'Afrique ne sauraient prétendre à une quelconque «autorité», pastorale, intellectuelle ou spirituelle au sein de la grande communauté de l'Église universelle. [...] Il faut le dire en vérité : l'humiliation peut certainement être une occasion de progrès spirituel; mais la souffrance d'être longtemps humilié ne peut engendrer qu'amertume et tristesse. Les Églises d'Afrique en sont rassasiées. Elles savent, certes, que là n'est pas l'essentiel et qu'elles sont malgré tout dépositaires d'un «Évangile »qui promet la liberté aux captifs, la guérison aux lépreux, aux sourds et aux muets, la joie aux affligés, la justice aux persécutés. Mais le temps est long de l'avènement du jour du Seigneur!⁵⁹

⁵⁸ FORTIN, M. Afr., «Églises d'Afrique en pleine croissance», dans *Centre de documentation africaine, (Africana Plus)*, 1 (1994), p. 4.

⁵⁹ SARAH, R., (arch.), «Une mission pour l'Église qui est en Afrique», dans *La documentation catholique*, 2091 (1994), p. 339-340.

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre, nous avons essayé de présenter et d'analyser les conditions de fondation des instituts autochtones dans l'Église missionnaire et post-missionnaire. Suite à cela, nous avons été amenée à tirer les conclusions suivantes :

- Tous les instituts autochtones ont été fondés exclusivement par des clercs. Aucune femme n'apparaît comme fondatrice.
- L'existence même des instituts autochtones est plus le fait d'actes juridiques ecclésiastiques que de la réponse à l'appel de l'Esprit ressenti par une personne qui reçoit en même temps le don de rassembler autour d'elle d'autres personnes habitées par les mêmes quêtes.
- La formation et la direction initiales de ces instituts ont été confiées à des instituts missionnaires féminins, mais l'esprit semble avoir été davantage conquérant et expansionniste que soucieux de la présentation d'un projet de vie religieuse à vivre.
- Au niveau de l'analyse, nous avons relevé une double crise à la fois conceptuelle et pratique. Sur le plan conceptuel, nous avons noté le manque de contextualisation du projet de vie des instituts autochtones en milieu africain. Ce mode de vie n'est pas significatif pour les populations autochtones. Vu positivement, ce mode de vie devient synonyme de « promotion sociale ». Vu négativement, entrer en religion apparaît comme un non-sens pour la société et pour le lignage. Mais cette vision négative peut être corrigée par la parenté culturelle et apostolique ainsi que par le partage sans attache tribale discriminatoire.

Sur le plan pratique, nous avons constaté l'absence d'une identité religieuse et culturelle. De ce fait, les membres des instituts autochtones sont considérés davantage comme de simples auxiliaires d'apostolat pendant la période missionnaire et post-missionnaire. Le modèle de vie religieuse issu de ces conditions est un modèle hybride. Il est ambigu pour les parties en présence. L'entrée en religion a un rôle ambivalent. En outre, le modèle de vie religieuse proposé aux instituts autochtones est un modèle pensé en termes généraux dans sa nature, son but, son caractère et son esprit. De ce fait, il est difficile de dégager un élément spécifique qui constituerait l'originalité du charisme de chaque institut autochtone. Les domaines d'activités représentent le lieu où le caractère général de ce modèle de vie religieuse

au Zaïre est le plus marquant. Ils sont les mêmes pour tous les instituts autochtones. Ce caractère général se retrouve également au niveau des objectifs de la formation qui se ramène pendant la période du noviciat à l'assimilation d'un code de morale autour des trois vœux traditionnels : vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Quant à l'aspect matériel qui est une composante essentielle pour toute nouvelle fondation, il confirme la dépendance des instituts autochtones, qui peut compromettre leur existence future.

On peut aussi conclure que les instituts autochtones manquent d'assise sur le plan théologique. C'est pour tenter de relever ces défis que le primat de l'Église du Zaïre d'alors, le cardinal Malula, avait fondé l'institut des Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa. Cet institut autochtone contribue à la construction d'une Église inculturée, entrevue dès 1959 : «Une Église congolaise en terre congolaise». Si cet institut peut croître selon cette inspiration d'Église inculturée, il pourrait laisser entrevoir une perspective heureuse pour l'avenir de la vie religieuse au Zaïre. L'avantage qu'avait eu le Fondateur des soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa est dû au fait que, dès l'époque de l'Église missionnaire, il avait été sensibilisé à la problématique de l'inculturation. De plus, il était aussi père conciliaire et nourri de l'apport du Concile, au moment de la fondation de son institut.

Les instituts autochtones prennent de plus en plus conscience de leur mission prophétique dans l'Église en Afrique. Ils cherchent avec la lumière de l'Esprit comment répondre à cette mission, comment reconnaître leur identité ou la marque de l'Esprit sur eux. La recherche de cette empreinte de l'Esprit commence par l'examen des documents constitutifs des instituts autochtones, à la manière d'un scribe qui trie dans son trésor le vieux et le nouveau.

CHAPITRE QUATRIÈME

ANALYSE DES CONSTITUTIONS ET AUTRES DOCUMENTS DES INSTITUTS AUTOCHTONES

L'ancien code du droit canonique de 1917, hérité de l'ecclésiologie du concile de Trente, se caractérisait par une forte coloration juridique qui s'éloignait d'une approche théologique. En revanche, celui de 1983 répond à une orientation théologique et pastorale plus marquée. Il laisse de ce fait une place prépondérante à l'Église particulière, notamment le diocèse. À ce niveau, le code au sein de l'Église devient le reflet d'une culture et d'une époque.

Ce chapitre établit d'abord un constat : présenter et analyser les constitutions des instituts autochtones par rapport aux instituts missionnaires et aux documents officiels du Magistère. Ensuite il vérifiera comment les instituts autochtones maintiennent la réalité de l'inculturation de leur projet de vie. Il comporte deux grandes divisions. La première porte sur l'analyse comparative des constitutions des instituts autochtones en rapport avec celles des instituts missionnaires. La deuxième analyse des textes constitutifs des instituts autochtones par rapport aux documents conciliaires et post-conciliaires.

1. ANALYSE COMPARATIVE DES CONSTITUTIONS DES INSTITUTS AUTOCHTONES ET DES INSTITUTS MISSIONNAIRES

Cette sous-division comporte deux sections. La première présente les constitutions retenues. La deuxième analyse les aspects nouveaux que les constitutions des instituts autochtones apportent éventuellement par rapport aux instituts missionnaires.

1.1. Les constitutions des instituts autochtones

Avant de présenter quelques constitutions des instituts autochtones, il convient d'abord de rappeler les attentes du Magistère sur le contenu des constitutions en général. Le canon 578 précise les éléments suivants : «La pensée des fondateurs et leur projet, que l'autorité ecclésiastique compétente a reconnu concernant la nature, le but, l'esprit et le caractère de l'institut ainsi que ses saines traditions, toutes choses qui constituent le patrimoine de l'institut, doivent être fidèlement maintenues par tous».

Le canon 587 #1 indique ce que doit contenir chaque constitution :

Pour protéger plus fidèlement la vocation propre et l'identité de chaque institut, le code fondamental ou constitution de chaque institut doit contenir, outre les points à sauvegarder, précisés au canon 578, les règles fondamentales des gouvernements des instituts et de la discipline des membres de leur incorporation et de leur formation, ainsi que l'objet propre des liens sacrés.

Le canon 662 du nouveau code stipule que : «Les religieux auront comme règle suprême de vie la suite du Christ proposée par l'Évangile et exprimée par les constitutions de leur institut».

Sur le plan théologique, il s'agit de voir non seulement comment chaque institut adapte chacun de ces points aux exigences de l'Église, mais aussi comment il en fait une spécificité, une identité religieuse propres, plus concrètement une marque propre. L'option théologique ainsi envisagée suscite un certain nombre de questions, par ex. : quels sont les aspects du mystère de Jésus Christ qui sont soulignés dans les Règles de vie de ces instituts autochtones et qui constituent la source de leur dynamisme pour la réalisation de leur mission particulière? Peut-on déterminer l'approche théologique sous-jacente qui inspire leur comportement, leurs actes et leur discours? Ces questions trouveraient des éléments de réponse dans cette réflexion de Marguerite Jean : «Les règles ou les constitutions que les communautés se sont données, ou qui leur ont été imposées et qu'à différentes époques elles [les religieuses] ont

dû réviser, nous ont semblé l'axe permanent et vital de l'institution, et de ce chef, le témoin irrécusable de son évolution»¹.

Mais auparavant, il importe de définir les termes «règles» et «constitutions». Parmi tant d'autres définitions, nous avons opté pour celle de Jombart à cause de sa clarté :

La règle contient le grand principe de spiritualité, les objectifs proposés. Les constitutions entrent dans les détails plus précis. Ainsi bien des instituts suivent la même règle [par ex. de S. Augustin], mais se différencient par leurs constitutions. La Compagnie de Jésus a pourtant une terminologie différente : les constitutions y contiennent les points les plus importants; les règles [soit communes à tous, soit pour les diverses catégories de personnes ou d'emplois] prescrivent les principales applications de ces grands principes².

À propos des constitutions d'une Congrégation indigène, voici les principes prescrits par le Saint-Siège :

11. Le livre des constitutions doit contenir tout ce qui concerne la nature de la congrégation religieuse, ses membres, les vœux, la forme de vie des membres et le gouvernement de l'institut. On divisera le texte des constitutions en parties; les parties en chapitres; les chapitres en articles, désignés par des chiffres dont la série ira sans interruption du commencement à la fin. 12. Il faut exclure du texte des constitutions : a) les préfaces, notices historiques, les lettres d'exhortation et autres documents de ce genre; b) des citations de textes de la Sainte Écriture et de n'importe quel livre ou auteur; c) les prescriptions liturgiques, cérémonielles et les us et coutumes qu'on voudrait peut-être introduire dans la congrégation; d) des horaires et calendriers qu'on veut adopter; e) des discussions théologiques ou juridiques; f) les instructions ascétiques, exhortations spirituelles et les considérations mystiques; g) les prescriptions du droit commun, puisque les constitutions les supposent déjà. 13. Les horaires, la série des exercices de piété et tous les détails de ce genre doivent être insérés dans les Directoires³.

Sur les 40 instituts autochtones de l'échantillon, 7 instituts ont fourni leurs constitutions. De ce nombre, 5 ont été fondés dans le contexte missionnaire : les instituts des Soeurs de Marie au Kwango [*Bamaria mu Kwango*], des Soeurs Auxiliatrices de Marie

¹ JEAN, M., S.C.I.M., *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours*, Montréal, Fides, 1977, p. 2.

² JOMBART, É., S.J., *Traité de droit canonique : Deuxième partie, des religieux*, dans Raoul NAZ, (chan.), *Traité de droit canonique*. Sous la direction de Raoul NAZ, Paris, Letouzey et Ané, 1947-1949, can. 488, art. 807.

³ CREUSEN, J., S.J., Documents du S. Siège : « Fondation des Congrégations indigènes », L'instruction de la S.C. Congrégation de la Propagande Fide du 19 mars 1937, dans *AAS* 29 (1937), p. 275 et ss, voir aussi dans *Revue des Communautés Religieuses*, 1(1937), p. 130.

Immaculée [*Maria Immaculata Umaskini*], des Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église [*Wamama wa Yusufu Mtakatifu*], des Soeurs Servantes de la Vierge Marie et les Filles de Ste-Catherine de Sienna ou Dominicaines Zaïroises [*Bakatarineti*]. Ce dernier institut s'est distingué en traduisant ses constitutions en langue locale⁴. Deux Règles de vie appartiennent à deux instituts fondés en contexte zaïrois. Font partie de cette série, les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa⁵ et les Filles de la Résurrection⁶. De ces cinq instituts fondés en contexte missionnaire, trois ont déjà édité leurs constitutions plus d'une fois. L'institut des *Bamuria mu Kwango* a déjà rédigé quatre textes. Celui des *Maria Immaculata Umaskini* et celui des *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* ont produit chacun trois textes. Eu égard aux différentes éditions, existe-t-il une nouveauté d'un texte à l'autre ou s'agit-il d'une simple réédition? Selon Joseph Beyer, le fait de multiplier les éditions poserait le problème de stabilité :

On ne peut pas engager des personnes à former un institut sans leur dire clairement à quoi elles s'engagent. Un engagement définitif suppose une stabilité affirmée. On est étonné de voir comment certains instituts ont connu, ces derniers temps des rédactions continuellement revues de leurs constitutions. À tel point

⁴ *Constitutions des Soeurs de Marie au Kwango*, s.d., 1939, 76p.; *Constitutions des Soeurs de Marie au Kwango*, Soa, 1969, 40p.; *Constitutions révisées par le Chapitre extraordinaire*, Soa, 1982, 80p.; *Constitutions des Soeurs Auxiliatrices de Marie Immaculée, modifications apportées par le Chapitre de 1969*, 78p.; *Constitutions modifiées par le Chapitre de 1974 : Congrégation des Soeurs Auxiliatrices de Marie-Immaculée*, 22p.; *Nouvelles Constitutions de la Congrégation des Soeurs Auxiliatrices de Marie-Immaculée*, s.d., 80p.; «Communicantes», *Constitutions de la Congrégation des Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église de Baudouinville*, [devenu plus tard la Congrégation des Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église], Baudouinville, 1962, 65p.; *Constitutions des Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église, 1976-1977*, 139p.; *Constitutions de la Congrégation des Soeurs Servantes de la Ste-Vierge*, Diocèse de Boma, 1967, 65p.; *Constitutions des Filles de Ste-Catherine de Sienna ou Dominicaines Zaïroises*, Diocèse d'Isiro-Niangara, 1971, 36p.; *Buku ya miketo Lingomba lya Bakatarineti*, op, s.d., 49p.

⁵ Pour le reste de notre étude, nous ferons la promotion des appellations locales en les employant pour désigner les instituts autochtones ayant traduit leur nom. Selon l'ordre chronologique, il s'agit des *Bamaria mu Kwango* [les Soeurs de Marie au Kwango], les *Maria Immaculata Umaskini* [les Soeurs Auxiliatrices de Marie Immaculée], les *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* [les Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église], les *Bakatarineti* [les Filles de Ste-Catherine de Sienna ou Dominicaines Zaïroises] et les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa [les Soeurs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa].

⁶ *Constitutions des Srs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa*, Édition provisoire, 1988, 40p.; *Directoire pour le Prieuré de la Résurrection*, Archidiocèse de Bukavu, 1984, 40p.

qu'un texte était à peine achevé qu'on recommençait une rédaction nouvelle. Situation, à vrai dire, malade⁷.

Il n'est pas évident que ce fait dénote uniquement une instabilité. Les diverses tentatives de rédaction peuvent être le signe d'une communauté vivante, qui ressent les limites actuelles d'un cadre reçu et cherche désormais à se définir elle-même, sa propre personnalité, sa propre identité. Elles pourraient s'interpréter comme des tentatives de faire naître un institut authentiquement africain, conçu par des groupes de femmes africaines.

Quoi qu'il en soit du problème de multiples rédactions, la diversité ethnique et linguistique qui constitue le contexte culturel africain soulève, elle, un autre problème. Au Zaïre, on retrouve en effet quatre langues nationales : le ciluba, le swahili, le lingala et le kikongo. Le rite liturgique zaïrois ainsi que le mouvement œcuménique ont contribué à faire la promotion de ces langues *bantu*. Dans quelle mesure les instituts autochtones ont-ils exploité cet acquis? Pour cette étude, nous avons pu obtenir les documents en swahili de trois instituts, les *Maria Immaculata Umaskini*, les *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* et les Filles de la Résurrection. Les *Bakatarineti* parlent le lingala de province et les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, le lingala de la capitale. Quant au kikongo, il est en usage chez les Servantes de la Ste-Vierge Marie de Boma et les *Bamaria mu Kwango*. À l'exception d'une traduction, les constitutions des instituts autochtones sont rédigées en français. Ce fait a une explication dans le contexte du Congo Belge. En effet, au Rwanda-Urundi, la colonisation belge avait fait la promotion de la langue africaine⁸. Ainsi, au Rwanda, l'appellation des *Benebikira*

⁷ BEYER, J., S.J., *Le droit de la vie consacrée. Le nouveau droit ecclésial. Livre trois. Partie 3 : Commentaires des canons 573-606 : normes communes*, Paris, Tardy, 1988, p. 63-64

⁸ DONNEUX, J.-L., «La parole et les langues africaines», dans COSMAO, VINCENT, O.P., DONNEUX, J.-L., GRANGETTE, G., HOUIS, M., ORRIGEUX, C. et les correspondants du bulletin *Afrique et Parole, Afrique et Parole. Études et enquêtes sur la traduction de la Parole de Dieu dans les langues négro-africaines*, Paris, Présence Africaine, 1969, p. 39.

[Filles de la Vierge] a été traduite dès la fondation de cet institut. Leurs constitutions de 1961 sont rédigées en deux textes parallèles, en français et en kinyarwanda⁹.

Mais tel ne fut pas le cas au Congo Belge. Cette même colonisation avait marginalisé la promotion des langues locales. Certes, les missionnaires avaient mené des études sur les proverbes, la pharmacopée et les langues locales. Mais ces études n'avaient pas influencé leurs choix pastoraux, comme le reconnaissait le bilan de l'Église missionnaire. Elles n'avaient pas non plus influencé les choix linguistiques d'une instruction entièrement en langues locales, de la première scolarisation à la fin du secondaire. Les langues locales avaient été tolérées pour l'école primaire. Mais dès le secondaire, le français devenait la langue de la scolarisation. Vers la fin de la colonisation, des écoles primaires sélectes adoptèrent tout simplement le programme dit métropolitain, c'est-à-dire exactement le programme belge francophone. La scolarisation entièrement en français fut instaurée dès la première année primaire. En effet, selon les études linguistiques d'alors, les langues locales n'étaient pas des langues de culture et des sciences, il leur manquait les mots abstraits. Elles ne furent pas développées pour l'enseignement post-primaire et devaient être remplacées par une langue de culture, en l'occurrence le français. Ce n'est donc pas en raison du bilinguisme de la métropole que les langues africaines ne furent pas promues comme langues de culture, la même métropole bilingue régissait aussi le Rwanda-Urundi. Ce serait plutôt une ligne de conduite conséquente avec l'option de base «civiliser». Le Rwanda-Urundi était des territoires sous tutelle, la politique linguistique de l'ONU était plutôt de favoriser l'essor des langues locales.

De ce fait, dès l'introduction de la vie religieuse au Congo, les instituts autochtones devaient faire face à deux cultures à assimiler, en l'occurrence, la culture de l'écriture et la leur. Ils devaient apprendre une nouvelle langue, la sous-culture ecclésiastique toute

⁹ *Constitutions des Benebikira [Imahango ya Abenebikira] 1935, 47p.; Constitutions des Benebikira, Kabgayi, 1961, 87 p.*

imprégnée de la culture latine et du droit romain. Un tel processus représente en quelque sorte une autre socialisation basée sur une autre vision anthropologique et cosmique, différente de celle d'où ils étaient issus. Dans ce cas précis, l'Église a-t-elle manqué d'inspiration? Pourtant, saints Cyrille et Méthode se sont imposés en traduisant et en rédigeant des livres en slave afin d'évangéliser ces peuples dans leur langue¹⁰. Sans nier la nécessité d'une langue internationale, il faut reconnaître que ce n'était pas encore l'époque de l'instruction *Potissimum institutioni* qui considère la langue d'origine des novices comme un atout et un excellent moyen pour un engagement adulte et responsable. L'instruction explique également les risques que comporte la formation des novices dans une autre langue que la leur¹¹. Dans une perspective d'évangélisation et d'enracinement culturel, c'est à elle qu'il revient donc en premier lieu de véhiculer les valeurs chrétiennes. Souvent les mots et les concepts les plus importants de la spiritualité chrétienne en général et de la vie consacrée en particulier sont sans équivalence dans les langues africaines. Ils restent donc des mots vides de sens.

Ce qui précède souligne des facteurs qui ont pu jouer soit en faveur soit au détriment de la nature profonde de la vie religieuse et de ses modalités spécifiques telles que présentées aux autochtones. À présent, considérons les aspects nouveaux apportés éventuellement par les instituts autochtones.

1.2. Quelques innovations des instituts autochtones

Dans la présente section, l'analyse se limite à deux cas. Le premier considère la traduction en langue locale des constitutions des Filles de Ste-Catherine de Sienne, les *Bakatarineti* ou Dominicaines Zaïroises car l'aspect culturel de cette traduction intéresse cette

¹⁰ ROPS, Daniel, *L'Église des temps barbares*, Paris, Grasset, 1965, p. 408.

¹¹ CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE. *L'instruction Potissimum institutioni. Directives sur la formation dans les instituts religieux*, CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, 1990, p. 36 #43, et p. 39 #47 et suite.

recherche. La matière qu'on y traite est tributaire de la théologie de l'époque missionnaire. La deuxième analyse les liens sacrés dans les documents constitutifs de l'institut des *Bamaria mu Kwango*. Ces textes seront étudiés comme des documents-témoins d'un institut qui a émergé et évolué dans le contexte africain.

Plusieurs instituts missionnaires ont formé et dirigé des instituts autochtones dont ils sont devenus des modèles de référence. Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que les anciennes constitutions de ces deux catégories d'instituts reflètent la mentalité d'avant le Concile Vatican II. Commençons par souligner la place de la traduction dont il a été question ci-dessus.

1.2.1 Analyse d'une traduction : *Buku miteko ya Lingomba lya Bakatarineti*

Cette traduction porte en filigrane, à son actif, une praxis d'innovation. En effet, elle représente un essai pour réaliser la promesse de la catholicité réalisée et manifestée à la Pentecôte. Cette catholicité, saint Paul l'exprimait en ces termes : «Que toute langue professe que Jésus Christ est Seigneur» [Ph 2, 10-11]. Certes, à la Pentecôte, l'Esprit-Saint vient actualiser, compléter et mener à sa plénitude l'oeuvre commencée par l'événement pascal. Mais la Pentecôte atteste également l'universalité de l'Église à travers une multitude de langues qui servent de moyen pour transmettre la Bonne Nouvelle. Plusieurs auteurs parmi lesquels de Lachaga et Legrand insistent sur l'importance de la langue locale comme lieu théologique pour l'action de l'Esprit de la Pentecôte et comme composante de l'Église particulière :

Le jour de la Pentecôte fut préfigurée l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Église de la Nouvelle Alliance qui parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues, et triomphe ainsi de la dispersion de Babel [...]. Par cette expression, il faut bien sûr, entendre toute autre chose que l'objet de la science des philologues : il s'agit de ce que nous appellerions aujourd'hui les cultures, les valeurs nationales, les expériences religieuses des peuples. C'est seulement lorsqu'ils rendent gloire à Dieu au travers de ces valeurs de leur vie qu'ils louent Dieu dans leur langue, car le vrai culte est celui de la vie, non celui des lèvres. Alors ils sont sauvés et une nouvelle Église vient à l'existence. Les maléfices de Babel commencent à se disperser quand la

louange se fait dans un Esprit commun; l'Esprit reconnaissant la voix de l'Esprit, elles entrent en communication et communion entre elles. De ce fait toute l'histoire humaine emprunte une nouvelle direction¹².

Plus loin, citant St Augustin, Legrand écrit encore ceci : «Lorsque l'Église parlera toutes les langues, sa tâche sera terminée et l'histoire prendra fin»¹³. Issu d'un peuple minoritaire et parlant de l'importance des langues maternelles comme moyens utilisés par l'Esprit-Saint pour exprimer les Merveilles de Dieu, de Lachaga fait sienne l'expression du père Congar, qui, le 24 juin 1976, disait à l'Institut catholique de Paris : «La langue maternelle est la mère de l'Esprit»¹⁴. L'effort d'innovation en germe dans le *Buku ya miketo lya Lingomba ya Bakatarineti* s'inscrit donc dans la foulée de l'histoire à venir de l'Église.

À son passif, *Buku ya miketo* révèle des problèmes majeurs. Le phénomène de la translittération abonde pratiquement à chaque page. On constate par exemple que tous les termes qui se rapportent à l'exercice de l'autorité et aux étapes de l'intégration ne sont pas traduits. Il en est de même des termes relatifs aux obédiences qui sont soit en français soit en latin. Mais, dans la culture traditionnelle des *Bakatarineti*, on exerçait l'autorité et on utilisait la palabre africaine comme moyen démocratique permettant à tous, du plus grand au plus petit, de s'exprimer. Ce sont là des atouts qui peuvent être exploités. Quant aux étapes d'admission à la vie religieuse, les rites d'initiation traditionnels représentent un système d'intégration possible dans cette culture. Il y a là des ressources terminologiques que les *Bakatarineti* pourraient exploiter et adapter à leur nouveau projet de vie. Qu'on observe également qu'elles traduisent le terme constitutions par *Buku*, mais ne l'utilisent plus dans le reste du texte.

12 LEGRAND, H.-M., «Inverser Babel, mission de l'Église», dans *Spiritus*, 32 (1970), p. 329-330; DE LACHAGA, J.M., *L'Église particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires*, Paris, Le Centurion, 1978, p. 111-135, p. 180-240.

13 Saint AUGUSTIN, cité par LEGRAND, «Inverser Babel», p. 330.

14 de LACHAGA, *L'évangélisation*, p. 284.

En ce qui concerne les translittérations comme les calques du type *reliziozo*, *serelbasere* [religieuse, soeur], *kuva* [couvent], *ofisi* [office], on possède des termes équivalents dans les langues locales, comme en lingala *nyango/banyango*, *ndekol/bandeko* pour rendre religieuse/religieuses, soeur/soeurs, *kuva*, *ndako ya banyango* [la maison des religieuses]. Cette observation s'adresse également aux *Bamaria mu Kwango* qui parlent de *masedilbamasedi*, alors qu'elles ont également des termes appropriés, *mpangi ya nkento/bampangi ya nkento* [ma soeur ou mes soeurs]. De nombreux cas semblables pourraient être relevés. Mais ceci n'est pas notre objectif. Certes, toutes langues ont fait et font des emprunts linguistiques lorsque se présentent des faits nouveaux. On pourrait recourir aux linguistes et lexicologues des langues bantu. Cependant, il reste vrai que le phénomène de la translittération, dont le *Buku ya miketo* n'est qu'un exemple, semble occulter un problème plus profond, signe d'une crise du langage africain chrétien adéquat. Donneux parle de cette crise du langage dans certaines communautés chrétiennes d'Afrique comme le syndrome d'une crise de culture :

Il nous semble bien constater, parallèle à ce tassement de l'effort porté sur les langues, un certain fléchissement de la Foi dans certaines communautés chrétiennes d'Afrique; il nous semble bien avoir expérimenté que cette crise de la Foi est liée en partie à une crise de langage chrétien africain, laissé trop vite en friche, laissé trop pauvre, livré à trop d'équivoque et à un impact trop important des notions mal traduites ou pas traduites du tout [...]. La crise du langage est crise de la culture, mis au défi par la colonisation et l'impact de l'occident. La langue européenne va-t-elle miraculeusement prendre le relais et assurer à la culture africaine une assise nouvelle?¹⁵

Certains instituts se sont contentés de traduire uniquement leur formule de profession religieuse. Les *Maria Immaculata Umaskini* et les *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* ont traduit leur formule de profession religieuse en swahili. Toutefois les *Maria Immaculata Umaskini* ne sont pas parvenues à traduire les termes «Soeur et constitutions». À leur tour, dans l'édition de 1976-1977, les *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* semblent abandonner l'effort amorcé dans le processus de l'inculturation. La formule de profession religieuse en swahili a

¹⁵ DONNEUX, «La parole», p. 37-38, 41.

disparu. Par contre, les *Bamaria mu Kwango* ont traduit quant à elles leur formule de profession religieuse en kikongo. Malheureusement, cette formule n'est pas incluse dans les éditions postérieures à celles de 1939.

La traduction de la formule de profession religieuse en langue locale est une façon de permettre la participation réelle du peuple qui accepte et qui est témoin de la consécration de ses filles à Dieu. Plusieurs instituts ont traduit leurs appellations dont certaines sont déjà indiquées plus haut. Les Filles de Marie de Molegbe sont désignées comme des *Aya Maria* en lingala. Les Soeurs du Sacré-Coeur de Marie de Buta sont reconnues sous l'appellation de *Bamaria* en swahili. Les Soeurs du Coeur Immaculé de Marie de Kananga se nomment *Moyo Mupeluke wa Maria* en ciluba. Les Soeurs de Ste-Famille ont pris l'appellation de *Jamaa Takatifu* en swahili. Il est regrettable que, dans leur formule de profession religieuse, elles aient enlevé une partie de leur appellation : *Wamama wa...*, qui est le titre le plus significatif et le plus noble que les zaïrois[es] parlant swahili peuvent adresser à une femme.

Normalement les instituts qui ont traduit leur appellation devraient indiquer entre parenthèses celle qui est connue par les instances romaines jusqu'au moment où leur appellation locale apparaisse dans les documents officiels de la S. Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et dans la Congrégation pour des instituts de vie consacrée. En Afrique, ces instituts gagneraient à informer correctement l'USUMA des changements éventuels de leur appellation. Ainsi les *Bamaria* devraient indiquer qu'elles sont les Soeurs du Sacré-Coeur de Marie de Buta, ce qui n'est pas le cas lorsqu'on consulte les statistiques de 1989.

Un dernier problème que soulève *Buku ya miketo* est l'absence de contenu théologique. Mais ceci trouve son explication dans deux faits. D'abord, c'est que cette traduction répond aux normes et principes indiquant le contenu des constitutions d'instituts indigènes : ces normes ont exclu les références bibliques et théologiques. Ensuite, pour

l'essentiel, *Buku ya miketo* semble demeurer une simple reprise du texte français de n'importe quelle Règle de vie d'un institut religieux d'avant Vatican II. Après l'aggiornamento de Vatican II qui demanda entre autres la révision des constitutions, il est donc souhaitable que les fondements culturels et théologiques apparaissent dans les constitutions.

1.2.2. Analyse du deuxième cas : textes d'un institut autochtone-témoin par rapport à un institut missionnaire

Dans cette section, l'analyse porte sur les textes fondamentaux des *Bamaria mu Kwango*. Les membres de cet institut ont été formés et dirigés par les Soeurs de Ste-Marie de Namur [Belgique]. Cependant pour la rédaction des constitutions, son Fondateur avait informé Rome de son intention de s'inspirer des constitutions des *Benebikira* au Rwanda¹⁶. L'examen de l'édition des *Benebikira* de 1935 révèle que ces dernières s'étaient inspirées des constitutions de 1924 de leur institut formateur, les Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. En réalité, les constitutions des Soeurs Missionnaires ont servi de modèle aux *Benebikira* ainsi qu'aux *Bamaria mu Kwango*.

À la lumière de directives citées plus haut, la question qui se pose est de savoir comment l'institut-témoin a traduit ces principes généraux et s'il a éventuellement apportée quelque originalité de caractère culturel par rapport à l'institut missionnaire.

1.2.2.1. Historique des *Bamaria mu Kwango*

Le Fondateur de l'institut des *Bamaria mu Kwango*, Mgr Van Schingen, jésuite, préconisé vicaire apostolique du Kwango, sacré évêque en mai 1937, était un missionnaire

¹⁶ *Dizionario degli istituti di perfezione*. Diretto da GUERRINO PELLICCIA (1962-1968) e da ROCCA, GIANCARLO (1969-), Roma, ed. Paoline, 1974, vol. V, col. 939.

courageux. Sa foi profonde l'a amené à prendre le risque de fonder l'institut des *Bamaria mu Kwango* l'année même de son ordination épiscopale alors que son prédécesseur Mgr Van Hee n'osa pas affronter le défi de fonder cet institut.

Le noviciat des *Bamaria mu Kwango* reçut de nombreux visiteurs de marque : Délégués Apostoliques, Vicaires Apostoliques, Gouverneur Général de la colonie et ambassadeurs, Supérieures Générales et Supérieurs Généraux, en particulier le Supérieur Général des Frères de la Charité de Gand dont les membres oeuvraient à Leverville-Soa où est ce noviciat. Bref, tels sont quelques-uns des événements missionnaires et coloniaux importants qui marquent la fondation l'institut des *Bamaria mu Kwango*. Le témoignage rendu à Van Schingen-fondateur à l'occasion du cinquantenaire de cet institut en 1987 est éloquent :

1937-1987 : elle [Congrégation] aussi a 50 ans d'existence. Quand, en 1936, les premières filles Disasi Francisca et Mwame Yvonne manifestent le désir de se consacrer à Dieu comme les religieuses européennes, Mgr Van Hee, Vicaire apostolique d'alors ne crut pas que les filles africaines nées et habituées à leurs traditions et coutumes ancestrales de vie familiale et de procréation, puissent être capables de renoncer à leurs devoirs et à embrasser la chasteté religieuse. Il fallait attendre son successeur pour que le grand rêve pour une fille kwangolaise de se consacrer totalement à Dieu puisse se réaliser. Ce successeur fut Mgr H. Van Schingen. Le nouvel évêque comprit tout de suite que l'oeuvre de Dieu dans les âmes était indépendante des civilisations, mentalités et cultures. Soucieux de promouvoir la vitalité de ses ouailles, il réservait une affectueuse sollicitude à son clergé autochtone, à la jeune Congrégation des Frères Joséphites, et à ses chères *Bamaria mu Kwango*. Ces dernières avaient envers lui une grande confiance. Il était leur père et pasteur. Le 8 mars 1954, il reçut les derniers voeux de ses premières religieuses de Leverville-Soa. Après une vie pleine d'amour vrai, de sourire, de lumière, de bonté inoubliable, il s'en alla chez le Seigneur dont il avait vaillamment rempli la mission, et ce [sic] en sa Résidence de Kikwit, le 2 juin 1954, après 37 années de labeur missionnaire. Du haut du ciel, il demeure le Père des *Bamaria mu Kwango* et continue à veiller sur elles, à leur obtenir l'esprit religieux et la fidélité au Christ¹⁷.

Les propos des *Bamaria mu Kwango* sur leur Fondateur concordent avec son ouverture telle qu'elle apparaît dans son éloge du P. Tempels: «Je vous dirai simplement, lui écrit-il, que vos pages donnent raison à ceux qui, conscients de la difficulté d'atteindre l'âme des

¹⁷ *Cinquantenaire de la Congrégation des Srs de Marie au Kwango 1937-1987*, Kikwit, 1987, p. 1.; *Srs de Marie au Kwango : cinquantenaire 1937-1987. Quelques témoignages*, Kikwit, 1987, p. 1.

Bantous et d'en comprendre le tréfonds, s'efforçaient de trouver une base solide, qui servit à étayer leur méthode d'adaptation»¹⁸.

1.2.2.2. La formation

Le Fondateur confia la formation et la direction initiales du groupe de Banningville aux Soeurs de la Charité de Namur, un institut d'origine belge qui, avec les Soeurs de Notre-Dame de Namur, les Soeurs de la Charité de Namur, les Soeurs de Ste-Marie de Namur et bien d'autres encore avaient suivi les Jésuites dans le vicariat du Kwango. En fait, le Fondateur des *Bamaria mu Kwango* fit appel à deux instituts missionnaires, les Soeurs de la Charité de Namur et les Soeurs de Ste-Marie de Namur. Les premières s'occupèrent des candidates de Banningville et les secondes de celles de Leverville-Soa. Le groupe de Banningville ne dura pas. En effet, suite à un triste événement et à l'absence du Fondateur, le Régional des Jésuites d'alors prit la décision de transférer les *Bamaria mu Kwango* à Yasa, une autre mission du vicariat assez éloignée de Banningville. Dans ce nouveau lieu, le jeune institut connut une première tentative d'assimilation de la part de l'Institut des Soeurs de la Charité de Namur. Ceci provoqua la désintégration de la nouvelle fondation. Francisca Disasi préféra rentrer dans sa famille, Mwame Yvonne, un autre membre, passa chez les Soeurs de la Charité de Namur et Wemboniama Albertine alla rejoindre les premières *Bamaria mu Kwango* du groupe de Leverville-Soa¹⁹.

En 1959, Sr Wemboniama devint la première Supérieure Générale du jeune institut. Cette première élection, qui marquait la fin de la tutelle, provoqua une crise. L'institut a vécu une autre tentative d'assimilation de la part de ses formatrices. C'est à cette occasion que Sr Monique Luyinda, maintenant décédée et l'une des pionnières des *Bamaria mu Kwango*,

¹⁸ TEMPELS, P., O.F.M., *La philosophie bantoue*, traduit de néerlandais par A. RUBBENS, Paris, Présence Africaine, 1949, p. 19.

¹⁹ *Constitutions*, p. 1.

passait chez les Soeurs de Ste-Marie de Namur. Mais douze ans plus tard, elle réintérait les rangs des *Bamaria mu Kwango*. Le témoignage suivant des premières *Bamaria mu Kwango* décrit la formation donnée à l'institut :

La tâche si délicate de la formation fut confiée à la Soeur Saint-Paul, une religieuse belge, de la congrégation des Srs de Ste-Marie de Namur, comme maîtresse des novices. Cette Mère à qui nous rendons un hommage de reconnaissance, suivit fidèlement l'idée du Fondateur. Elle n'épargna rien pour faire découvrir et donner à ses filles le vrai sens d'une communauté vraiment chrétienne. Le Fondateur avec la Mère Saint-Paul, la co-fondatrice, inculquèrent aux *Bamaria mu Kwango* un culte filial à la Vierge Marie, première patronne de la Congrégation et une simplicité joyeuse à l'image de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus choisie comme deuxième patronne²⁰.

La formation des Soeurs indigènes est donc basée sur le culte de la Vierge Marie ainsi que sur la doctrine de l'enfance spirituelle de Ste-Thérèse. Rien n'est dit sur le don propre du Fondateur de cet institut. Selon les directives de l'époque, on ne pouvait pas écrire ces éléments dans les constitutions. Néanmoins, cela confirme l'absence d'un charisme particulier autour duquel la formation aurait dû s'articuler.

Lorsqu'on lit le diaire du noviciat des *Bamaria mu Kwango* des années 1952-1954, nous constatons que les novices ne considèrent pas Mgr Van Schingen comme leur Fondateur. Il y a là une ignorance sur une donnée capitale de leur propre histoire. En outre, la distinction de costume, robe blanche pour les Soeurs de Ste-Marie de Namur et robe grise pour les *Bamaria mu Kwango*, avait donné naissance à un langage discriminatoire et raciste. Ainsi, on remarque que tout au long de ce même diaire, pour distinguer les Soeurs de Ste-Marie de Namur et les *Bamaria mu Kwango*, les novices appellent les premières les Soeurs Blanches et les secondes, les Soeurs Noires. Ces novices ont nettement l'impression que les deux instituts dépendent de la même Supérieure Générale qui réside en Belgique et vient visiter tant les Soeurs Blanches que les Soeurs Noires²¹.

²⁰ *Constitutions*, Édition de 1982, p. 1, 4; *Cinquantenaire*, p. 2.

²¹ *Diaire du Noviciat des Soeurs de Marie au Kwango*, Soa, 1952-1987, voir la période de 1952-1960.

Le Fondateur lui aussi semble être tributaire de la mentalité paternaliste de son époque. Quand il s'adresse à ses religieuses, il les appelle «mes enfants» et non mes soeurs²². Il en est de même de la formatrice. D'abord, les premières *Bamaria mu Kwango* lui attribuent le rôle de la co-fondatrice alors que ce titre leur revient! Ensuite, ces dernières appellent leur formatrice la «Mère des *Bamaria mu Kwango*» et elles se disent «ses filles»²³. Ce qui donne l'impression d'une certaine stratification sociale.

En outre, il ressort des propos des *Bamaria mu Kwango* que la «co-fondatrice s'inspire fidèlement du Fondateur». Ce fait signifie qu'elle serait seulement une religieuse dévouée ou une femme pieuse, loin d'être une maîtresse femme à l'instar d'Angèle de Merci et de Louise Marillac qui, malgré la mise au pas subséquente de leur initiative respective, fondèrent chacune une congrégation²⁴. On peut donc penser que la formatrice des *Bamaria mu Kwango* ait donné aux candidates indigènes une formation toute imprégnée des notions de la féminité étrangère à leur culture. Il est vrai que la formation est sérieuse. Elle recommande aux novices l'union habituelle de leur cœur à Dieu, la pratique de l'esprit de Foi et la pratique de l'obéissance en conformité avec leur Divin Maître et Modèle, qui fut obéissant jusqu'à la mort sur la croix. Cependant, on insiste fort sur l'obéissance aveugle réclamée des novices à l'encontre de l'obéissance du Christ qui est plutôt une démarche libre et non pas seulement une simple acceptation aveugle : «Ma vie nul ne la prend mais c'est moi qui la donne» [Jn 10, 17-18]. Jésus vient libérer les humains de l'«esclavage», c'est-à-dire de toute servilité, de tout ce qui les diminue et entrave le processus d'humanisation, qui empêche la réalisation de leur vocation d'être enfants de Dieu. Cette liberté des enfants de Dieu et leur part de responsabilité n'apparaissent pas dans l'obéissance exigée aux *Bamaria mu Kwango*. Bien au

22 *Constitutions*, p. 4.

23 *Cinquantenaire*, p. 2.

24 HOSTIE, R., S.J., *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 44.

contraire et inconsciemment, la formatrice semble les infantiliser et voler en quelque sorte leur vic. Il y a là un indice de dépersonnalisation :

La maîtresse des novices a la grave obligation d'apporter la plus grande diligence à ce que ses subordonnées s'appliquent assidûment suivant les constitutions à l'observance des constitutions [...], elle leur apprendra à se défier d'elles-mêmes et de leur jugement propre, les humiliera et s'ingéniera surtout à leur faire pratiquer l'obéissance prompte, aveugle, joyeuse et surnaturelle, qui en les dépouillant de tout amour propre les élèvera à la conformité de leur Divin Maître et Modèle, qui fut obéissant jusqu'à la mort sur la croix²⁵.

En ce qui concerne les autres éléments juridiques, l'institut missionnaire, celui des *Bamaria mu Kwango* ainsi que l'institut des *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* reprennent chacun à son compte les normes générales ayant trait au gouvernement, aux membres, aux étapes d'incorporation, à la discipline et aux directives concernant le renvoi²⁶. Les constitutions des Soeurs Servantes de la Ste-Vierge Marie ne commentent pas les articles concernant l'exercice du gouvernement, ou la manière de procéder pour exercer une fonction d'autorité. Les autres aspects juridiques par contre sont bien explicites comme dans les trois précédents instituts²⁷. Il est important de souligner que, conformément à l'instruction citée plus haut, l'élément spirituel est absent de toutes ces constitutions. Aucune ne traite de son esprit, de son caractère, de sa spiritualité, bref de son charisme propre. Ces instituts ne traitent pas non plus de la centralité du Christ pour toute vie chrétienne et religieuse. Aucun d'eux ne met l'accent sur la suite du Christ comme étant la norme ultime de la vie religieuse. Ces instituts ne considèrent pas la vocation religieuse comme relevant de l'initiative de Dieu. Nous nous trouvons par contre devant des catégories juridiques et morales qui relèvent davantage de la volonté humaine. Ce fait s'explique. Le droit commun du Code de droit

²⁵ Constitutions, Édition de 1939, p. 67-68, art. 148; voir aussi Constitutions, Édition de 1982, p. 43, art. 156.

²⁶ Constitutions des Srs Missionnaires, 1^{ère} partie, chapitres, II- VI, XV-XVI, XIX, 2^e partie, chapitres I-IX; Constitutions des Srs de Marie au Kwango, 2^e partie, chapitres, I-III, V-VI, 3^e partie, chapitres I-VII; Constitutions des Srs de St-Joseph de Baudouinville, 1^{ère} partie, chapitres II-VI, XVI, XIX, 2^e partie, chapitres I-VIII.

²⁷ Constitutions des Srs Servantes, chapitres II-VI, X-XI, XIII ET XIV.

canonique de 1917 s'est imposé de manière drastique. Il a nivelé et uniformisé les cohérences internes des instituts religieux. Les normes juridiques ont été privilégiées au détriment des éléments spirituels. Ces derniers étaient relégués au second plan et consignés dans des documents de moindre importance. Par contre, le nouveau Code de droit canonique invite chaque institut à redécouvrir son charisme²⁸. Ce manque d'éléments théologiques apparaît clairement lorsqu'on examine l'objet des trois conseils évangéliques tels qu'ils sont exprimés dans les constitutions de l'institut missionnaire et celles de l'institut autochtone.

1.2.2.3. Profession religieuse dans les documents retenus

Cette subdivision compare ce que l'institut-témoin pourrait apporter de spécifique en matière de liens sacrés avec ce que propose l'institut missionnaire.

Au sujet de la vertu et du voeu de pauvreté, les constitutions des Srs Missionnaires d'Afrique stipulent :

Par le voeu de pauvreté, les Soeurs renoncent au droit de disposer licitement de tout bien temporel appréciable à prix d'argent, sans l'autorité des Supérieurs légitimes. Il est interdit aux Soeurs d'administrer elles-mêmes leurs biens, quels qu'ils soient. Les novices avant de faire profession, disposeront de l'usage et de l'usufruit de leur bien de la façon qui leur plaira. Elle céderont également, avant leur profession, l'administration de leur bien à qui elles voudront et même à l'institut s'il y consent [...]. La disposition relative à l'usage et à l'usufruit, ainsi que la désignation d'administrateur pourront être faites, soit par acte public, soit par acte privé. Les novices feront leur testament pour tous les biens qu'elles possèdent et qui pourraient leur advenir. Les professes conservent la propriété de leurs biens, et la capacité d'en acquérir d'autres. Il leur est interdit de s'en dépouiller par acte entre vifs et à titre gratuit. Aucune des professes ne pourra non plus, sans la permission du Saint-Siège, changer son testament, et, si le temps manque pour recourir au Saint-Siège, il suffira de la permission de la Supérieure Générale, et même, si on ne peut recourir à elle, de la Supérieure locale [...]. Tout doit être commun dans la congrégation : objets, vêtements, nourriture. Il sera bon cependant que chaque Soeur ait, dans un vestiaire commun, mais à une place spéciale, les vêtements d'usage strictement personnel²⁹.

²⁸ BEYER, *Le droit*, p. 80; GAMBARI, E., S.M.M., *Guide pratique pour la rénovation des instituts religieux*. Traduit de l'italien par C. BALADIER (et autres), Paris, Éditions Saint-Paul, 1969, p.197-199.

²⁹ *Constitutions des Srs Missionnaires*, p. 17-19, chapitre IX, art. 54-56, 59-60, 67.

Du voeu et de la vertu de pauvreté, les constitutions des *Bamaria mu Kwango* affirment ce qui suit :

Par le voeu de pauvreté, la Soeur se dépouille du droit d'user licitement et librement, de tout bien temporel appréciable à prix d'argent, sans l'autorisation de la Supérieure légitime [...]. Les Soeurs professes conservent la nue-propriété de tous les biens qu'elles possédaient à leur profession ou pourraient acquérir par succession ou par donation à titre personnel comme : champ, maison, troupeau, outils, étoffes, argent, etc. Mais elles ne peuvent les administrer, ni les céder à qui que ce soit de leur propre chef, ni s'en occuper de quelques manière que ce soit. La Postulante confiera ses biens et leurs revenus à qui elle voudra, mais elle ne pourra s'en occuper personnellement. La Novice dès que la Supérieure Générale l'aura admise à la profession, et avant l'émission de ses voeux, décidera en toute liberté à qui elle cède l'administration de ses biens et à qui elle attribue les revenus; et l'usage des biens qu'elle possède. Par cet acte, dont les effets ne courront qu'à partir du moment de sa profession, la Soeur accepte de ne garder que la nue-propriété de ses biens; elle décidera en même temps par testament de l'attribution de ses biens présents et à venir [...]. Si après la profession, elle acquiert de nouveaux biens, elle réglera également l'administration et la disposition de l'usufruit et l'usage de ces biens en toute liberté. Aucune modification ne peut être apportée à ces dispositions, ni à celles qui ont été prises à la fin du Noviciat, sans autorisation spéciale de la Supérieure Générale; celle-ci ne peut autoriser une modification notable faite au profit de la Congrégation. L'autorisation du Saint-Siège est requise pour modifier le testament; en cas d'urgence, on recourra à l'Ordinaire ou même en cas d'extrême urgence à la Supérieure Générale ou à la Supérieure locale³⁰.

Dans les deux constitutions, il y a d'autres articles indiquant ce qui est défendu et d'autres se référant de nouveau à l'administration des biens et aux autorisations requises pour leur usage. L'institut autochtone reproduit tout simplement le texte de l'institut missionnaire. Le même constat se dégage du document des Soeurs de Ste-Marie de Namur³¹, institut missionnaire et formateur des *Bamaria mu Kwango*. Le contenu du voeu de pauvreté réside dans la simple mise en commun des biens matériels et de la dépendance de l'autorité responsable pour leur usage. Il en est de même du texte des *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* et celui des Soeurs Servantes de la Ste-Vierge Marie³².

³⁰ *Constitutions*, Édition de 1939, chapitre IV, p. 22-27, art. 40-44; Édition 1982, chapitre II, p. 21-22, art. 56-60.

³¹ *Constitutions des Srs de Ste-Marie de Namur*, Namur, 1925, 1^{ère} partie, chapitre IX, art. 61-77.

³² *Constitutions des Srs de Saint-Joseph, Auxiliatrices de l'Église*, Édition de 1962, p. 18-20, chapitre IX, art. 68-79; Édition de 1977, p. 36-48 chapitre II, art. 44-68. *Constitutions des Srs Servantes*, p. 31, chapitre VIII, art. 65-75.

Mais les religieuses autochtones viennent d'une culture où les liens de sang et le principe de force vitale les lie étroitement avec leurs familles. Ces autochtones sont issues d'une culture où la solidarité, le partage, l'accueil et l'hospitalité sont de grandes valeurs. Elles sont issues de milieux pauvres dont il faut tenir compte pour éviter de faire d'elles une classe de privilégiées au milieu de la misère générale. De plus, ces autochtones doivent faire un testament dont elles ignorent la portée juridique. En adoptant le langage du testament, les autochtones engagées dans ces instituts semblent changer de registre. Elles doivent passer à un mode de vie basé sur un contrat qui touche seulement leur personne, ce qui est contraire à leur tradition où la communauté représente une dimension sociale très importante. Elles doivent apprendre à parler le langage de la «propriété privée» mais l'usufruit est collective. Ces autochtones proviennent d'une culture où on parle plutôt de *Ntoto ya bantu : ntoto na beto*, [la terre des anciens, notre terre, notre nation], qui constitue le bien par excellence pour le lignage. C'est la terre léguée par les anciens où résident leur mânes. Et les ancêtres, dit un poème africain que nous paraphrasons et citons de mémoire, ne sont jamais morts. «Ils revivent dans l'enfant qui vagit. Ils hantent la case. Ils habitent dans l'arbre qui geint et le bois qui murmure. Ils sont présents dans l'eau qui coule. Non, les ancêtres ne sont jamais complètement partis». Comment faire un testament, signer ce genre de contrat inconnu et contraire à la culture autochtone?

Le langage du testament n'est pas sans nous rappeler l'attitude qu'un groupe de novices avait la veille de rédiger cet acte. C'était vers les années 1962-1965, durant la rébellion armée dans la région. Chaque soir, la responsable leur donnait ces consignes : «À n'importe quelle heure de la nuit, si la cloche de la mission retentit, cela signifie que les rebelles ont envahi la mission. Nous devons évacuer les lieux. Ne portez pas de robes, habillez-vous comme les femmes du pays. Partez deux à deux, ne prenez pas le chemin de la savane mais plutôt celui de la forêt. De là tentez de regagner vos familles respectives. Après la rébellion armée, celles que le Seigneur aura sauvées et qui le désireront reviendront reconstituer la congrégation».

C'est dans ce contexte que les novices devaient faire leur testament et, qui plus est, en cas de modification, cela exigeait le recours au Saint-Siège. Tout cela les inquiétait, surtout les aînées de familles. En fait, la réaction de ces novices révèle un des drames provoqués chez les autochtones par le vœu de pauvreté, tel qu'il avait été interprété par l'institut formateur. Ce vœu constitue pour les religieuses autochtones une pierre d'achoppement parce qu'il touche un point essentiel de leur culture. Ce qui pourrait même en certains cas compromettre la compréhension et la pratique de ce vœu. Semporé donne plus d'explication :

La vie religieuse peut-elle aider à vivre harmonieusement les relations collatérales? Celles-ci ne sont ni détruites ni suspendues par la Profession Religieuse! Tout comme la relation «parentale», la relation collatérale perdue dans sa forme et dans son contenu, avec ses droits et ses devoirs. On peut affirmer qu'un Africain n'entre jamais seul, tout seul, «*monos*», en Religion. Il y entre, si je puis dire, en famille. Choissant de vivre de nouvelles solidarités, il ne peut cependant se dépouiller de celles qui tissent son être même. Tels que nos Instituts sont constitués, telles que nos Règles et Constitutions sont rédigées, le problème de nos solidarités familiales n'y trouve guère d'écho. Et comme c'est un problème de société et de vie auquel le religieux africain se trouve constamment confronté, celui-ci usera d'ingéniosité et d'imagination pour lui trouver une solution, dut-il pour cela enfreindre ou contourner la Règle. Il y a là un défi lancé à tous les Instituts ici en Afrique. S'ils continuent de proposer comme idéal religieux qui déclare «*corbân*» tous les biens de l'avoir, du pouvoir, du savoir dont il devrait assister sa famille, pour se vouer corps et biens à sa nouvelle Famille [Mc 7, 10-13], ils contribueront à faire de la vie religieuse un pieux malentendu. Heureusement, ici et là on essaie de poser et de résoudre le problème. En général, on s'arrête à ses seules incidences économiques, ce qui conduit à en faire avant tout un problème de «vœu de pauvreté»³³.

Sans la pratique des solidarités, les religieuses autochtones se sentent loin de la pauvreté évangélique, celle de la première Béatitude dans Matthieu qui est une affaire de cœur. Par ailleurs, ce vœu n'aide pas non plus les autochtones à relever le défi de l'inculturation de la pauvreté évangélique vis-à-vis de leur milieu d'origine. Bonfils fait écho de cette situation :

La vie religieuse en Afrique devra enfin relever le défi de l'inculturation de la pauvreté évangélique, dans un continent qui comprend 17 des 25 pays les plus pauvres de la planète. Religieuses et religieux africains sont parmi leurs compatriotes et malgré les conditions très modestes dans lesquelles ils vivent, ceux qui jouissent d'une réelle sécurité [...]. Ne parlons pas de ceux et celles, parmi eux qui appartiennent à des instituts internationaux dont la sécurité économique et

³³ SEMPORÉ, S., O.P., «Vie religieuse et vie africaine», dans *Recherches en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1978, p.89.

sociale est encore plus grande. Comme l'écrit un religieux africain : «Dans un tel contexte, la vie religieuse risque d'apparaître comme une oasis de bien-être dans un désert de misère». Tout invite à recentrer le propos de la vie religieuse autour des interpellations massives du peuple des pauvres. Les instituts religieux seront affectés dans leurs structures, dans leur engagement et dans leur esprit par ces interpellations et situations limites en voie de banalisation. Nul doute qu'une attention particulière portée aux souffrances et à la misère du milieu conduira à une révision du style de vie et des œuvres de l'institut. La pratique de la pauvreté est aussi engagée quand on veut tenir compte de la vision du monde propre aux Africains. Le sens et la pratique de l'hospitalité, y compris vis-à-vis de l'étranger, le temps que l'on prend pour écouter l'autre et échanger avec lui, les liens particulièrement étroits avec la famille, etc., sont des valeurs à intégrer dans une vie pauvre selon l'Évangile. Et ce n'est pas là le moindre champ d'inculturation³⁴.

L'institut des *Bamaria mu Kwango* est le premier à avoir posé et résolu en partie le problème d'aide aux familles. Ces religieuses visent non pas à enrichir leurs familles, mais à partager avec elles leur pauvreté. Ce qui est une façon de conscientiser leurs familles respectives. Actuellement de nombreux instituts religieux tant autochtones que missionnaires ont adopté les essais de solution mis sur pied par les *Bamaria mu Kwango*. Par leur vœu de pauvreté, l'institut-témoin tout comme les autres instituts autochtones ébauche une vision inédite en comparaison avec l'institut missionnaire : la dimension inculturée de la propriété de biens matériels.

Voici maintenant le contenu du vœu de chasteté tel qu'il est proposé par l'institut missionnaire : «Le vœu de chasteté s'étend à tous les actes intérieurs et extérieurs qui sont défendus par le sixième et le neuvième commandement de Dieu; de plus il s'oppose à ce qu'on puisse tant qu'il dure contracter le lien du mariage»³⁵.

Le texte des *Bamaria mu Kwango* déclare :

Par le vœu de chasteté, la Soeur renonce au mariage et aux satisfactions physiques et morales que le sacrement de mariage rend légitimes. Tout péché contraire au sixième et neuvième commandement de Dieu entraîne la violation de ce vœu. Que les Soeurs veillent jaiousement à garder le trésor de leur chasteté; qu'elles soient modestes dans leurs regards, graves dans leur maintien, prudentes

³⁴ BONFILS, J., S.M.A., «Vers le Synode africain... Instituts religieux et Sociétés de vie apostolique», dans *Informations SCRIS*, 1 (1992), p. 87-88, voir aussi *La Documentation catholique*, 2060 (1992), p. 1000.

³⁵ *Constitutions*, Édition de 1982, p. 20, chapitre X, art. 69 (70).

dans leur conversation. Que chacune dans son office sache comment elle évitera les dangers et prenne les précautions voulues, spécialement dans les soins des malades et l'éducation des enfants. Elles s'abstiendront de se toucher l'une l'autre, même légèrement, et par manière de plaisanterie, si ce n'est pour s'embrasser en guise d'adieu ou de bienvenue, lors d'une séparation prolongée; leurs rapports mutuels seront empreints de simplicité, de délicatesse et de dignité. Les Soeurs s'appliqueront à la prière fervente, au recueillement intérieur et à l'union à Dieu. Elles honoreront l'Immaculée Vierge Marie d'un culte spécial, lui voueront une tendresse toute filiale et imploreront avec confiance sa maternelle protection, au milieu des dangers auxquels est exposée leur vertu³⁶.

Sur ce vœu, le document de l'institut missionnaire possède un seul article. Par contre celui de l'institut autochtone comporte plusieurs autres articles qui traitent par exemple de la manière de sauvegarder la pureté en s'isolant du monde et des hommes. Les plaisanteries si chères à l'africaine, parce qu'elles sont signe d'une relation chaleureuse, sont prohibées dans l'univers de l'institut des *Bamaria mu Kwango*. Ses religieuses doivent cultiver une attitude figée! Dans ce contexte, elles n'apprennent pas à approfondir le niveau personnel de l'option pour la chasteté consacrée qui est une donation oblativ. Cela représente une lacune pour des individus issus d'une culture qui jusque là tenait la maternité ou la paternité comme le seul moyen d'épanouissement et de réalisation de la personne humaine. Cette mentalité peut être illustrée par les deux exemples suivants. Dans les milieux scolaires de notre zone de référence, les candidates à la vie religieuse étaient surnommées des *Bimpwaka* [des nullités] dans le domaine de la vie affective. Kasanda abonde dans le même sens :

J'ai personnellement connu quelques religieux et religieuses de ces temps héroïques. Pour nous, jeunes de ces temps-là, entrer en religion n'était pas facile. La question que posaient les gens simples était significative : Pourquoi devenir esclaves des Pères et Soeurs européens? Du reste, toute personne ayant un peu de personnalité n'avait pas envie de s'enterrer vivante. Les départs multiples des religieux et religieuses, à un certain âge, en disaient long³⁷.

De nombreuses filles uniques issues du régime matrilineaire ont renoncé à entrer en religion du fait que leur chasteté religieuse signifiait l'extinction inévitable du lignage initié

³⁶ *Constitutions*, Édition de 1939, p. 29, chapitre IV, art. 52-54; Édition de 1982, p. 20, chapitre I, art. 53-55.

³⁷ KASANDA L., C.I.C.M., À propos de l'inculturation de la vie religieuse en Afrique Noire», dans *Bulletin UISG* 78 (1988), p. 40-41.

par leurs mères. Celles qui ont persévéré envers et contre tout, laissent parfois entrevoir le drame qu'elles vivent à la pensée que leur lignage s'est à jamais éteint. Comment les aide-t-on à assumer leur chasteté consacrée?

Si les instituts autochtones ont adopté le voeu de chasteté sans rien apporter d'original par rapport aux instituts missionnaires, qu'en est-il de leur voeu d'obéissance? Sur ce point, l'institut des Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique énonce ceci : «Par le voeu d'obéissance, les soeurs s'engagent à obéir aux commandements de leurs Supérieures légitimes, en tout ce qui touche directement ou indirectement à la vie de l'institut, c'est-à-dire à l'observance des voeux et des constitutions»³⁸.

Deux autres articles traitent des cas concrets où la supérieure est habilitée à commander en vertu du voeu d'obéissance. Il s'agit de la Supérieure Générale ou de sa Déléguée, et uniquement pour des raisons très graves. Le commandement au nom de l'obéissance doit être donné par écrit ou en présence de deux soeurs. L'institut des *Bamaria mu Kwango* ne semble pas être en contradiction avec la législation des Soeurs Missionnaires d'Afrique. Mais, la place accordée à l'Ordinaire du lieu³⁹ rappelle leur injonction diocésaine : «Par le voeu d'obéissance, les soeurs s'engagent à obéir à l'Ordinaire du lieu et aux Supérieures légitimes de la Congrégation aux termes des constitutions»⁴⁰.

Le document des *Bamaria mu Kwango* a de plus six autres articles. Comme dans le texte de l'institut missionnaire, on parle des autorités pouvant commander en vertu du voeu d'obéissance et cela dans les mêmes circonstances et conditions. Essentiellement, les

³⁸ *Constitutions des Soeurs Missionnaires*, p. 20 art. 70.

³⁹ L'Ordinaire du lieu, c'est l'évêque du diocèse et le vicaire délégué « ad hoc », ainsi que le pro-vicaire [au décès de l'évêque], dans *Directoire des Soeurs de Marie au Kwango*, p. 3. Pour une étude plus approfondie, voir *Code de droit canonique* de 1983, cc. 375-380, pour les évêques en général, cc. 381-402, pour les évêques diocésains, coadjuteurs et auxiliaires, cc. 403-411.

⁴⁰ *Constitutions*, Édition de 1939, p. 29-32, chapitre IV #C, art. 55; Édition de 1982, p. 23-24, chapitre III, art. 68.

constitutions insistent sur une soumission passive. Ceci entraîne le risque de devenir aveugle aux abus d'autorité, de tomber dans l'infantilisme et la dépersonnalisation. En d'autres mots, nous ne sommes pas encore arrivées à l'obéissance qui naît d'une recherche commune, d'un dialogue et d'un discernement poussant les membres à obéir communautairement au projet de Dieu. Ce projet est communion avec le Père et service des autres, construction du Règne de Dieu et seule justification de leur zèle. Relativement au vœu d'obéissance, nous pouvons conclure que rien ne distingue les instituts autochtones des instituts missionnaires.

1.2.2.4. Le contenu des autres documents de l'institut-témoin

Dans la section qui précède, l'attention avait été portée sur les vœux de religion. À présent, elle portera sur la vie communautaire et la vie spirituelle [la vie de prière] qui sont tous aussi éléments constitutifs d'un institut religieux. Pour la vie communautaire, seuls les documents des *Wamama wa Yusuifu Mtakatifu* en parlent et ils se limitent à certains éléments de détail, entre autres, la coupe, les détente et les récréations [...]. L'institut des *Bamaria mu Kwango* tout comme les deux autres instituts autochtones et les deux instituts missionnaires ne font pas mention de la vie communautaire. On semble ignorer que celle-ci est une composante vitale tant pour les membres que pour les instituts eux-mêmes. Sans doute, est-on encore loin des préoccupations relatives à la valeur inestimable de la vie commune, exprimées par Vatican II en ces termes :

La vie à mener en commun doit persévérer dans la prière et la communion d'un même esprit, nourrie de la doctrine évangélique, de la sainte liturgie et surtout de l'Eucharistie [Ac 2, 42], à l'exemple de la primitive Église dans laquelle la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme [Ac 4, 32]. Membres du Christ, les religieux se préviendront d'égards mutuels, dans une vie de fraternité [Rm 12, 10], portant les fardeaux les uns des autres [Ga 6, 2]. Du fait que la charité de Dieu est répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint [Rm 5, 5], la communauté, telle une vraie famille réunie au nom du Seigneur, jouit de sa présence [Mt 18, 20]⁴¹.

41 PC #15; voir aussi c. 602.

Dans la culture traditionnelle africaine, la vie communautaire est une donnée essentielle pour les relations interpersonnelles que les instituts autochtones ne peuvent négliger. Elle constitue un élément culturel que vient féconder l'Évangile. Elle devrait constituer un lieu de communion, de solidarité et d'unité pour que les religieuses réalisent ensemble le projet particulier de Dieu entrevu pour leur institut :

Pour les Africains, une communauté qui n'est qu'une présence l'un à l'autre, par nomination du [de la] supérieur [e] et pour un travail donné, est une conjonction artificielle d'individus vivant «seul[e]s mais ensemble». Qu'on ne s'étonne pas qu'une telle vie leur rappelle ce qui, dans leurs cultures, évoque la présence éventuelle des sorciers [ières]. La communauté doit être un milieu de communion à la mission reçue de Dieu. Chaque membre est concerné par la réussite de cette mission grâce à l'engagement de chacun. En ce sens, parmi les membres, personne n'est inutile, personne de trop. La diversité des qualités et des personnalités, au lieu de donner libre cours à la loi de la jungle, sert plutôt à se compléter. Dans le sens africain, il n'y a pas dans la communauté de divisions par âge de naissance ou la date des professions mais il y a des cadettes et des aînées, membre d'une même famille. Le jeune âge ne peut donner lieu à des brimades décourageantes et l'âge avancé n'est pas synonyme d'âge improductif. Cette communauté est appelée à rayonner autour de soi et à témoigner de la communion entre tous les hommes et les femmes en Christ voulue par Dieu. Elle doit être ouverte aux autres, non seulement en faisant des aumônes, mais en partageant de sa propre richesse humaine, spirituelle et matérielle. On ne doit pas donc, pour sauvegarder sa propre tranquillité, fermer sa porte à celui ou celle qui a recouru à la communauté. Une communauté qui témoigne n'est pas une communauté repliée sur soi. Quelqu'un qui garde sa porte fermée, en Afrique, est un avare et un égoïste, il refuse le partage de vie avec d'autres⁴².

Relatif à la vie communautaire, l'institut-témoin ne présente donc rien de spécifique par rapport à ce qui existe déjà au sein des instituts missionnaires. Rien d'original non plus dans la vie en esprit. Dans l'ensemble des instituts analysés comme échantillons, le mystère pascal ne semble pas occuper la place centrale qui lui revient. Il n'est pas pensé comme le lieu de la rencontre par excellence où la vérité de Dieu et la vérité de l'être humain ne font plus qu'un, la vérité du Christ. Dieu, comme le «Tout-Autre, le venant d'Ailleurs» qui saisit et appelle cette autochtone, n'est pas envisagé à ce titre. Sans une vision du mystère pascal, il y a risque que l'élément viscéralement religieux qui caractérise l'univers culturel de ces autochtones

42 KASANDA, «À propos de l'inculturation», p. 48.

l'emporte sur la foi au Christ Jésus. En tout état de causes, il y a un sentiment de déception chez les néophytes et le désir d'inventer une autre manière de mener la vie religieuse :

La place de Dieu comme origine de la vocation, comme source d'inspiration et comme fin ultime, n'est pas toujours bien marquée comme elle le devrait. D'où une certaine déception pour les Néophytes africains face à la marge entre ce que l'on voyait de loin et ce qu'effectivement on vit de près [...]. Les Négro-africains se trouvent mal à l'aise dans une vie religieuse définie selon les cultures différentes des leurs. L'impression qu'ils en retirent est d'y être entré pour s'occuper de soi-même. Et, effectivement ils essayeront de s'occuper d'eux-mêmes, d'où le peu d'élan qu'on découvre parfois en eux, la superficialité de l'engagement de certains et, comme effet malheureux, un rayonnement apostolique de moindre qualité. Dès lors, l'urgence se fait sentir d'inventer une autre manière de mener la vie religieuse, une manière différente qui provient d'un noyau profond qui en est la source d'inspiration et qui en dirige l'organisation et les attitudes. Ceci pourrait se comprendre plus au niveau des congrégations diocésaines et homogènes⁴³.

Certes, l'instruction romaine sur les instituts indigènes ne soulignait pas l'importance des données du mystère pascal. Il est vrai que la place du mystère pascal est une découverte plus récente. Cependant, les constitutions rénovées de l'institut-témoin ont été approuvées en 1982. Mises à part la notice historique indiquée plus haut et les références aux principes promulgués par le concile Vatican II, cette nouvelle édition demeure identique à la première édition de 1939. De style juridique, elle prend soin d'indiquer entre parenthèse les articles de la première édition. Qu'il suffise de citer un seul exemple. Révisée en 1982, la tâche de la responsable de la formation initiale est identique à celle de l'édition de 1939. La formatrice doit s'ingénier à humilier les novices et à exiger d'elles l'obéissance aveugle⁴⁴. Tout porte à croire que la version révisée a gardé fidèlement les textes que le Fondateur avait écrits. Le Fondateur de l'institut a rédigé également d'autres documents désignés ainsi : la *Sainte Règle* [normes des obligations] le *Guide*, le *Manuel de prières officiel*, le *Directoire* qui sert aussi de Code de spiritualité⁴⁵. Le *Directoire* définit des termes ou concepts relatifs à l'état religieux

43 KASANDA, «À propos de l'inculturation», p. 42-43.

44 *Constitutions*, Édition de 1982, p. 43 art. 157 [art. 148] de l'Édition de 1939.

45 *Directoire des Soeurs de Marie au Kwango*, p. 1.

qui peuvent s'appliquer à n'importe quel institut religieux : vocation religieuse, chemin de perfection, état de mariage, état sacerdotal, état de célibat, état religieux...⁴⁶.

Enfin, les *Bamaria mu Kwango* possèdent d'autres documents nommés *Coutumiers et Cérémonial*. Malgré les apparences, ces appellations ne véhiculent pas de réalités locales, elles se réfèrent plutôt aux coutumes et aux cérémonies ecclésiastiques. On peut se demander si les constitutions rénovées des instituts autochtones apportent quelques aspects nouveaux par rapport aux textes officiels de l'Église.

2. ASPECTS NOUVEAUX DES INSTITUTS AUTOCHTONES PAR RAPPORT AUX TEXTES CONCILIAIRES [VATICAN II] ET POST-CONCILIAIRES

En ce qui concerne la rénovation des instituts de vie consacrée en général et des instituts religieux en particulier, l'Église en définit clairement les principes :

Les lois générales de chaque Institut, de quelque nom qu'on les appelle, constitutions, typiques, règles, comporteront d'ordinaire les éléments suivants : a) Les principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse et de son union avec l'Église et une formulation adéquate et précise par laquelle seront reconnus et sauvegardés l'esprit des fondateurs, leurs intentions propres, ainsi que les saines traditions, toutes choses qui constituent le patrimoine de chaque Institut [PC, 2b]. b) Les normes juridiques requises pour définir clairement le caractère, la fin et les moyens de l'Institut. On évitera de trop les multiplier, mais elles seront toujours exprimées d'une façon adéquate. L'union de ces deux éléments, spirituel et juridique, est indispensable pour assurer une base stable aux codes fondamentaux des Instituts, imprégner ceux-ci d'un esprit authentique et en faire une règle de vie. L'on évitera donc de rédiger un texte soit uniquement juridique, soit purement exhortatif. Du code fondamental des Instituts on exclura ce qui est désuet, ce qui varie avec les usages de chaque époque ou répond à des habitudes purement locales. Les règles qui dépendent de la situation actuelle, des conditions physiques ou psychiques des religieux, ainsi que des circonstances particulières, sont à reporter dans des codes complémentaires tels que «directoire s», coutumiers ou autres recueils semblables⁴⁷.

⁴⁶ *Directoire*, p. 1-2.

⁴⁷ «*Motu proprio Ecclesiae Sanctae*» (ES), dans *L'observatore Romano*, (13 août 1966), p. 1460-1461, # 12-14; GAMBARI, S.M.M., *Guide pratique*, 246p.; TILLARD, J.-M. R., O.P., *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse; décret «Perfectae caritatis»*, sous la direction de TILLARD ET DE CONGAR, Paris Les Éditions du Cerf, [coll. Unam Sanctam], 1968, 593p.; *Le nouveau Code de droit canonique* reprend textuellement les données de PC #2 et de ES, voir cc. 578 et 587 #3, 4.

Suivant ces mêmes critères, chaque institut doit également examiner son système de gouvernement en assurant une large participation active des membres. La formation des membres, la vie intérieure ainsi que la vie commune doivent également être adaptées aux contextes de la vie moderne⁴⁸. En outre, l'Église prescrit que le contenu et la présentation des constitutions d'un institut soient tels que ses membres y puisent lumière, force et substance pour alimenter la prière, la méditation et la lecture. Les constitutions doivent être rédigées dans un style et dans un vocabulaire précis. Elles doivent suivre le mode de pensée propre à l'institut et être fidèles à sa tradition doctrinale⁴⁹. Le charisme, l'esprit et la mission ainsi que le mode propre de gouvernement et de discipline indiquent clairement ce qui distingue un institut religieux d'un autre. Autrement dit, ce qui justifie l'existence d'un institut religieux, c'est le don accordé par l'Esprit-Saint à son fondateur ou à sa fondatrice. Ce charisme influence la façon de penser, d'organiser, d'articuler la formation des membres et d'actualiser le contenu des liens sacrés au sein de l'institut.

Pour guider la rénovation adaptée de la vie des instituts religieux, le Concile avait énoncé cinq principes :

[a] la marche à la suite du Christ, règle suprême; [b] la nature propre de chaque institut; [c] la participation à la vie de l'Église; [d] la connaissance de la vie actuelle des humains, pour que les religieux soient à mesure de leur porter un secours plus efficace; [e] comme la vie religieuse est ordonnée avant tout à ce que ses adeptes suivent le Christ et s'unissent à Dieu par la profession des conseils évangéliques, il faut bien voir que les meilleures adaptations aux exigences de notre temps ne produiront leur effet qu'animées par une rénovation spirituelle. À celle-ci on doit toujours attribuer le rôle principal même dans le développement des activités extérieures⁵⁰.

Les acteurs de cette rénovation étant les membres de chaque institut, celui-ci a l'obligation de les former. Car la formation constitue un moyen indispensable pour mener à bien cette rénovation et pour assurer l'avenir de chaque institut. L'autorité compétente en fait

48 PC # 3-12, 14, 15, 18; ES #18, 20-25, 33-38.

49 BEYER, *Le droit*, p. 84.

50 PC #2.

même une obligation : «la rénovation adaptée des instituts dépend principalement de la formation de leurs membres»⁵¹. Celle-ci ne se limite pas à la phase initiale, mais il y a aussi la formation permanente ou continue qui concerne tous les membres de chaque institut tant ceux à voeux temporaires que ceux à voeux perpétuels. En général et à un degré d'assimilation différent, les instituts autochtones cités plus haut ont adopté ces principes. Le texte des *Wamama wa Yusufu Mtakatifu* est très schématique et comporte de nombreuses citations bibliques.

Selon son Fondateur, l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa est né comme une réponse à la dépersonnalisation dont souffraient les autochtones membres d'instituts missionnaires. Fondé dans le contexte de Vatican II, cet institut présente donc une volonté de rupture avec le passé. La section qui suit procédera à une étude de ses constitutions.

2.1. Analyse des constitutions des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa

En matière de style, cet institut témoigne d'une parfaite maîtrise des éléments évangéliques et juridiques des textes officiels de l'Église. Théologiquement parlant, il comprend la vocation comme un engagement de femmes consacrées selon l'Évangile, appelées à vivre en communion fraternelle une vie de prière en vue de réaliser un travail apostolique⁵². On pourrait donc voir une certaine originalité se dégager au sein de cet institut. Par exemples, le voeu de pauvreté et le contenu de la formation tels qu'ils sont formulés dans les constitutions de cet institut. Le Concile Vatican II déclare ceci sur le voeu de pauvreté :

La pauvreté volontaire en vue de suivre le Christ, dont elle est un signe particulièrement mis en valeur de nos jours, doit être pratiquée soigneusement par

⁵¹ PC #18; CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, *Rénovation de la formation à la vie religieuse. Instruction «Renovationis causam», dans Documentation catholique, 1534 (1969), p. 159; CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, Potissimum, introduction.*

⁵² *Constitutions des Srs de Ste-Thérèse de Kinshasa, Première partie, p. 5-22, chapitre I-III, deuxième partie, p. 25-37, chapitres I-II.*

les religieux et même au besoin, s'exprimer sous des formes nouvelles. Par elle, on devient participant de la pauvreté du Christ qui s'est fait indigent à cause de nous, alors qu'il était riche, afin de nous enrichir par son dépouillement [2 Co 8, 9; Mt 6, 20]. Pour ce qui est de la pauvreté religieuse, il ne suffit pas seulement de dépendre des supérieurs pour l'usage des biens, mais il faut que les religieux soient pauvres effectivement et en esprit, ayant leur trésor dans le ciel [Mt 6, 20]⁵³.

Le Concile recommande l'observation de la loi commune du travail, le témoignage collectif de la pauvreté au niveau de chaque institut. Il demande aussi aux religieux de soutenir non seulement les besoins de l'Église, mais aussi ceux des démunis⁵⁴. À cet égard, voici les propos de l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa.

Par la pratique du conseil évangélique de pauvreté, la religieuse s'engage dans la voie suivie par Jésus Christ. Comme pour Lui, la pauvreté évangélique devient la voie royale qui la conduit vers le Père, vers ses soeurs et tous les humains. L'esprit de pauvreté aide à relativiser toutes choses et à reconnaître Dieu comme le seul Absolu, source de tout bien et de toute richesse. La pauvreté religieuse rend simple et humble et favorise l'esprit fraternel de partage et de solidarité sans lequel il ne peut y avoir de vie communautaire digne de ce nom. Elle rend aussi la religieuse accueillante aux autres et disponible pour toute oeuvre que le Seigneur veut réaliser pour son peuple et pour le monde qu'il a tant aimé. Par le voeu de pauvreté, la religieuse renonce au droit de disposer librement et licitement de tout bien sans l'autorisation des Supérieur[e]s légitimes. Aussi, elle ne gardera, ne vendra, ne donnera ni ne prêtera quoi que ce soit sans la permission de sa Supérieure⁵⁵.

Outre la référence à la culture locale, à l'esprit de solidarité, le texte des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa épouse le principe général mis de l'avant par le Concile. Il répond également en termes généraux aux recommandations du Concile sur la loi du travail, le témoignage collectif de la pauvreté au sein de chaque institut ainsi que la nécessité de subvenir aux besoins à la fois de l'Église et des indigents. Cet institut recommande aussi à ses membres l'esprit d'accueil, de simplicité et de sobriété⁵⁶. Une note s'impose cependant concernant la présentation. Depuis Vatican II, le voeu de chasteté compris davantage comme

⁵³ PC #13, a et b; c. 600; pour le voeu de chasteté, voir PC #12; c. 559, pour le voeu d'obéissance, voir PC #13; c. 601.

⁵⁴ PC #13, c, d, e.

⁵⁵ *Constitutions des Srs Thérésiennes de Kinshasa*, p. 8 art. 27 et 28.

⁵⁶ *Constitutions des Srs Thérésiennes de Kinshasa*, p. 8-9 art. 29-35.

une réalité anthropologique englobant toute la personne est traité en premier lieu, par contre, l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa commence par le voeu de pauvreté.

Il convient maintenant d'examiner les objectifs de la formation au sein de cet institut. Cette formation doit se faire en tenant compte du principe de fidélité par rapport à l'Évangile et aux directives de l'Église, du respect pour le projet de l'institut et de l'implication aux exigences de la société ambiante⁵⁷. Quant au noviciat, l'Église déclare ceci :

Cette formation consiste principalement à se conformer aux enseignements du Seigneur dans l'Évangile et aux exigences de la fin particulière et de la spiritualité de l'institut : à initier progressivement les novices au détachement de tout ce qui n'est pas en rapport avec le royaume de Dieu, à la pratique de l'humilité et de l'obéissance, à la pauvreté, à la prière, à l'union habituelle avec Dieu dans la disponibilité à l'Esprit-Saint, afin de s'entraider spirituellement dans une charité franche et ouverte. Le noviciat comportera aussi l'étude et la méditation de l'Écriture Sainte, la formation doctrinale et spirituelle indispensable au développement d'une vie spirituelle d'union à Dieu et à la compréhension de l'état religieux, enfin une initiation à la vie liturgique et à la spiritualité de l'institut⁵⁸.

Par contre, les constitutions des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa stipulent :

Un institut religieux vaut ce que vaut la formation dispensée à ses membres. La formation sera dès lors le souci premier et constant dans l'institut et en particulier au niveau de son gouvernement [...]. Pour réaliser l'inspiration première du Fondateur, l'Institut veillera à former ses membres comme Femme, comme Africaine et comme Religieuse. Ces trois aspects devront nécessairement sous-entendre les programmes propres aux différentes étapes de la formation [...]. La maîtresse des novices sera avant tout soucieuse de faire entrer les novices dans l'esprit de l'institut; elle leur expliquera les constitutions, les initiera aux traditions et à l'histoire de la Congrégation des Soeurs de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, les introduira à l'étude des écrits du Fondateur et de Ste-Thérèse. Elle sera elle-même le reflet fidèle de l'esprit religieux de l'institut dont les novices doivent se pénétrer [...]. En outre, le programme du noviciat fournira une formation à l'esprit de prière et de sacrifice, à la contemplation des mystères du salut, à la méditation des Saintes Écritures et à la liturgie. Il permettra aux novices de faire l'expérience de la consécration à Dieu et aux hommes par la pratique des conseils évangéliques, du service de l'Église et de la collaboration respectueuse avec ses pasteurs⁵⁹.

Le Concile, tout comme les constitutions des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, insiste sur le fait que la collaboration et la responsabilité des novices sont indispensables pour que la

⁵⁷ LG 44 et 46; *Motu proprio ES*, I #13, c. 646; *Potissimum*, #45.

⁵⁸ *Motu proprio ES III-IV*, *Potissimum*, #46 reprend textuellement le texte du *Code de droit canonique*, c. 652 #2.

⁵⁹ *Constitutions des Srs Thérésiennes de Kinshasa*, p. 18 art. 85 #a, art. 86 #b.

tâche des maîtresses de formation puisse porter les fruits désirés. Il met également l'accent sur la participation des membres de l'institut en tant que communauté d'aider à la formation des novices par le bon témoignage de vie et par la prière⁶⁰.

Comment l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa a-t-il articulé les autres étapes de la formation? Après le noviciat, l'Église prescrit que chaque institut n'affecte pas immédiatement ses membres aux tâches apostoliques, mais que ceux-ci soient confiés à des responsables compétents qui les aident à parachever leur formation spirituelle, apostolique, doctrinale et professionnelle, et le cas échéant, ils obtiendront des grades académiques tant ecclésiastiques que civils⁶¹. Le but est de permettre aux professes temporaires de mener plus pleinement la vie propre de l'institut et de réaliser de manière plus adaptée sa mission⁶². Comme au noviciat, la formation au cours de cette période est personnalisée et systématique. Elle porte sur la théologie biblique, dogmatique, spirituelle, et pastorale. Elle approfondit l'essence de la vie consacrée telle qu'elle est vécue au sein de l'institut. L'objectif de cette étape est d'aider la jeune professe à mettre à contribution le dynamisme et la stabilité qui a résulté de sa première profession afin qu'elle puisse «cheminer vraiment, à travers toute son expérience, selon une unité de perspective et de vie, celle de sa vocation propre à ce moment de son existence, en vue de la profession perpétuelle»⁶³.

L'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa semble bien assimiler cet enseignement de l'Église comme le témoigne ce passage de leurs constitutions :

Le juniorat correspond à la période de la profession temporaire. Les soeurs junioristes durant cette période, continueront la formation à la vie religieuse et apostolique et s'appliqueront à intégrer progressivement dans la réalité de la vie les dimensions de la vie religieuse thérésienne. La formation des junioristes sera systématique et adaptée aux capacités et conditions de chacune. Selon les besoins de l'institut, dans le cadre de son charisme et compte tenu des capacités

60 *Potissimum*, #53; c. 652 #2 et 3.

61 C. 661 #1.

62 PC #18; c. 659 #1 et 2, c. 660.

63 *Potissimum*, #59.

personnelles, la période du juniorat permettra pour certaines l'acquisition de grades tant civils qu'ecclésiastiques⁶⁴.

Cet institut a adopté la pratique de trois ans pour ses professes de voeux temporaires. Cependant au-delà de cet aspect, on aurait souhaité déceler autre chose. Car cet institut a émergé à Kinshasa et ses constitutions ont été rédigées en 1988, longtemps après la naissance du mouvement *Bilenge Ya Mwindi*. Ce dernier vit la mystique de *Bondeko* (fraternité). Fondé dans le contexte zaïrois, l'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa a plutôt recouru au terme «junioriste» pour désigner ces jeunes professes.

L'Église préconise la formation continue ou permanente pour les professes de voeux perpétuels. Si le but de la formation initiale était de permettre d'acquérir une autonomie suffisante pour embrasser et vivre fidèlement les engagements religieux, par contre, la formation continue permet d'apprendre à harmoniser la créativité et la contemplation, à discerner les signes de l'Esprit dans son milieu de vie et d'action, et ainsi répondre à la nature charismatique de la vie de son institut. Il est important pour le fondateur ou la fondatrice comme pour les membres, de vérifier sans cesse leur façon d'écouter les interpellations de l'Évangile, d'affronter les défis lancés par un monde en continuelles mutations. Il s'agit aussi pour l'institut de renouveler sa fidélité à son projet particulier, de vérifier non seulement son insertion dans l'Église mais aussi ses initiatives pour se frayer de nouvelles voies d'action. Chaque institut doit aussi considérer la formation permanente des membres surtout ceux voués aux oeuvres d'apostolat, comme nécessaire pour assurer son avenir. Le canon 661 stipule ce qui suit en matière de formation permanente : «Tout au long de leur existence, les religieux poursuivront avec soin leur formation spirituelle, doctrinale et pratique, et les Supérieurs leur fourniront les moyens et le temps nécessaires»⁶⁵.

Les constitutions des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa affirment ceci :

⁶⁴ *Constitutions des Srs Thérésiennes de Kinshasa*, p. 21, art. 109-111.

⁶⁵ PC, 18 #3, c. 661.

On se souviendra que la formation n'est jamais achevée, particulièrement de nos jours alors que la pensée et les sciences se développent sans cesse et à un rythme accéléré. Les soeurs continueront dès lors à se former durant toute la vie spirituellement, doctrinalement et pratiquement. Quant aux supérieures, elles auront à cœur de leur fournir l'occasion et les moyens nécessaires selon les possibilités de la Congrégation⁶⁶.

Les documents de l'Église considèrent la formation permanente comme une rénovation, englobant tous les aspects de la personnalité de la religieuse et de l'ensemble de l'institut. Les différentes facettes sont en interaction et exercent une influence mutuelle dans la vie de chaque religieuse et de chaque institut. L'Église exige la formation continue et prescrit, du moins en général, les aspects de ce programme. La priorité est accordée à la vie spirituelle⁶⁷.

Pendant cette formation, l'Église recommande à chaque institut d'être à l'écoute des initiatives de l'Esprit-Saint. À quel moment peut-on placer cette formation permanente ou continue? À toutes les étapes de la vie religieuse, car elle influence chacune d'entre elles et vise des objectifs propres à chaque étape. Ainsi par exemple, lors du passage de la formation initiale à la première profession, la formation permanente aide la religieuse à vivre plus fidèlement son engagement face à Dieu et à la communauté humaine. Dix ans après la profession perpétuelle, la formation permanente convient pour éviter l'enlisement dans la routine. Au moment de la pleine maturité, elle intervient pour faire face au danger de l'individualisme. La formation permanente a aussi sa place dans des moments de crise imputables soit à des causes externes, par exemple changement d'obédience, échec, incompréhension ou marginalisation ou à des facteurs internes [individuels], par exemple une maladie physique ou psychique, l'aridité spirituelle, les fortes tentations, la crise de la foi, les difficultés d'ordre sentimental, parfois plusieurs facteurs à la fois. La formation permanente doit aider la religieuse «à se laisser nouer la ceinture et à se laisser conduire là où le Seigneur voudrait l'amener» (Jn 21, 18). Quoiqu'il en soit, la responsabilité de définir le programme et

⁶⁶ *Constitutions des Srs Thérésiennes de Kinshasa*, p. 22 art. 121.

⁶⁷ *Potissimum*, #68-69.

d'organiser les diverses structures de la formation continue revient à chaque institut qui le fait selon son droit propre, *Ratio institutionis*. L'institut doit également avoir ses propres formatrices possédant les qualités requises pour exercer des responsabilités de formation. La Sacrée Congrégation pour les instituts de vie consacrée énumère certaines de ces qualités⁶⁸. Mais il serait bon que ces directives transparaissent dans d'autres documents de l'institut, tel le *Directoire*.

Les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa bénéficient de la vision inaugurale de leur Fondateur, le Cardinal Malula, considéré à juste titre comme le pionnier des voies nouvelles et l'instigateur de la vie chrétienne dans l'Afrique post-coloniale. Ainsi exaltait-il l'africanité :

Porter les pagnes, qu'y a-t-il de plus banal et de plus routinier dans la vie de la maman africaine? Mais en l'introduisant dans l'histoire de la vie consacrée, j'ai voulu l'élever au rang de signe, signifiant une réalité profonde [...]. Il est l'expression d'une volonté de rupture avec le passé. Cet événement est pour moi comme une signature officielle de l'acte de naissance d'un nouveau type de religieuse. Célébré en la fête de l'exaltation de la croix, il marque l'exaltation de l'africanité des filles africaines consacrées à Dieu. Désormais elles seront pleinement religieuses et pleinement africaines; elles seront authentiquement consacrées à Dieu mais sans trahir l'Afrique qu'elles portent dans leurs entrailles; cette Afrique qui, la première, les a portées dans ses entrailles et nourries de ses seins noirs⁶⁹.

Il est important de tenir compte de la vision inaugurale de son Fondateur et de l'explicitier dans les constitutions. Elle est source d'inspiration pour le présent et pour l'avenir. Autrement, on fait face à une situation paradoxale : méconnaître la vision inaugurale du Fondateur et prétendre s'inspirer de lui.

2.2. Le bilan de l'analyse

Le paradoxe dont il est question ci-dessus concerne tous les instituts autochtones de notre échantillon. Une telle situation révèle un hiatus entre les revendications théoriques

⁶⁸ *Potissimum*, #31.

⁶⁹ MALULA, J. A., (Card.), *La vocation particulière de la Congrégation des Srs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon l'Esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, p. 20.

concernant l'inculturation de la vie religieuse et les réalisations concrètes. Il importe donc d'en rechercher les causes explicatives, parce qu'elles constituent une série d'obstacles à la définition et à l'affirmation de la vie religieuse autochtone. L'analyse des documents permet de dégager ces obstacles suivants.

2.2.1. Obstacles à la vie des instituts autochtones

Ces obstacles peuvent se classer en deux groupes, ceux qui dépendent des intéressés eux-mêmes, les «obstacles internes», et ceux qui proviennent de la hiérarchie [particulière ou universelle], les «obstacles externes».

2.2.1.1 Les obstacles internes

Parmi les obstacles internes, on peut mentionner les suivants :

- le manque d'identité religieuse et culturelle;
- le niveau social et doctrinal assez bas de la plupart des membres de ces instituts;
- le manque de courage à affirmer dans la foi leurs valeurs culturelles;
- un hiatus entre les revendications théoriques pour l'inculturation de leur projet de vie et la recherche des voies et moyens pour la réalisation concrète;
- la pénurie du personnel qualifié et équilibré [formatrices dans tous les domaines];
- la pauvreté matérielle qui a marqué l'émergence de ces instituts et qui a entravé leur développement harmonieux;
- la dépendance économique, et ses corollaires culturels et sociaux;
- le goût moins prononcé du risque et le complexe d'infériorité;
- un certain désintéressement pour les études et le manque de curiosité intellectuelle⁷⁰.

⁷⁰ *La vie religieuse féminine. Actes du Colloque national, (Kinshasa, 15-21 août 1979), Kinshasa, Secrétariat de l'USUMA, 1979, p. 20, 23.*

En outre, bien des religieuses autochtones acceptent certaines idées préconçues, comme par exemple affirmer que pour être une bonne religieuse, les études ne sont pas nécessaires. Cependant l'Afrique ne veut plus des soeurs qui ne savent que réciter le chapelet : *Beto mene buya bamasedi ya sapelet* [Nous ne voulons pas de soeurs ne sachant que le chapelet]. Les instituts autochtones pourraient s'inspirer de l'option de base prise par le Conseil mondial des peuples autochtones du Canada en matières d'éducation, option basée sur trois convictions fondamentales présentées en ces termes par A. Peelman : «1] croire dans le Créateur; [2] toujours donner le meilleur de soi-même aux autres et faire le meilleur dans les autres; [3] toujours remplacer le négatif par le positif»⁷¹.

2.2.1.2. Les obstacles externes

On peut retenir ce qui provient de l'histoire de la vie religieuse. En effet, concluant son étude sur «Vie et mort des ordres religieux», Hostie montre que la vie religieuse avait tellement épousé la culture occidentale qu'elle n'est guère parvenue à ensemercer une culture autochtone. Parmi les causes, l'auteur indique notamment les rivalités entre missionnaires de différentes nations et ordres, la lenteur des communications et les méthodes d'apostolat incomprises par les supérieurs généraux situés loin en Europe et qui censuraient tout. Il décrit ainsi les résultats :

Un fait est fort significatif. Dans les continents nouvellement abordés aucun groupement autochtone n'éclôt [...]. Malgré les investissements considérables en hommes, en temps et en argent, aucun succès durable ne peut être enregistré [...]. Dès lors, les catéchuménats et, *a fortiori*, les noviciats, ne sont plus accessibles qu'à des autochtones dépourvus d'une culture propre et prêts à embrasser non seulement la foi chrétienne mais avant tout le mode d'expression et de pensée européennes⁷².

⁷¹ PEELMAN, A., O.M.I., «Tradition, changement et survie. Les défis de l'éducation autochtone», dans *Kerygma*, 22 (1988), p. 43, 49.

⁷² HOSTIE, *Vie et mort*, p. 284, 285.

Kasanda abonde dans le même sens en parlant de la difficulté d'identifier des modèles différents de la vie religieuse, autre que celui imprégné de la culture occidentale. Il milite pour les jours où d'autres modèles pourraient naître :

L'identification des différents modèles est une tâche difficile au niveau actuel des recherches. En effet, les modèles religieux africain, asiatique, latino-américain et océanien n'existent pas encore. On espère toutefois que l'effort de l'inculturation en cours un peu partout le fera surgir un jour. En ce moment c'est toujours le modèle européen [occidental] qui domine avec par-ci par-là des signes de changement⁷³.

L'attitude de la Sacrée Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique peut aussi parfois représenter un obstacle majeur dans l'éclosion, l'épanouissement et le développement des instituts autochtones, dans la mesure où elle n'accepte pas toujours les efforts d'innovation entrepris par ces derniers. Il semble qu'elle se contredit dans certaines de ses prises de position relatives aux problèmes culturels. Par exemple, en abordant le problème du voeu de pauvreté, *Potissimum institutioni* recommande ce qui suit : «La pédagogie de la pauvreté tiendra compte de l'histoire de chacun. On se souviendra aussi que dans certaines cultures les familles s'attendent à profiter de ce qui apparaît comme une promotion pour leurs enfants»⁷⁴. Plus loin, la même Instruction affirme : «Il faut retenir enfin que, dans les cultures et pays où l'hospitalité constitue une valeur particulièrement appréciée, la communauté religieuse en tant que telle doit pouvoir disposer de toute son autonomie et garder son indépendance par rapport aux hôtes, du point de vue du temps et des lieux»⁷⁵.

Vis-à-vis de la vie religieuse, il y a eu peut-être des exagérations, mais il ne faut pas oublier que les familles africaines ont un sens du sacré très poussé et prisent beaucoup

⁷³ KASANDA, C.I.C.M., «Expérience de Dieu à partir du fond culturel africain et formation au sens de Dieu de Jésus-Christ [recherches et pistes d'inculturation]», dans *Bulletin UISG* 84 (1990), p. 52-53.

⁷⁴ *Potissimum*, p. 14-15 #14.

⁷⁵ *Potissimum*, p. 26-27 #28.

l'intimité de leurs enfants. *Potissimum institutioni* peut donner l'impression d'être tributaire des préjugés de jadis, fait qui constitue à coup sûr un obstacle majeur pour les instituts autochtones. Par ailleurs, d'autres obstacles peuvent provenir de la hiérarchie de l'Église du Zaïre. Peut être mentionné le risque de blocage dû au fait que les fondateurs sont des évêques ou des clercs étrangers à la psychologie féminine. La mauvaise répartition du personnel affecté aux services et aux organisations inter-instituts est un autre obstacle externe. Elle est souvent source de certaines difficultés. C'est le cas pour l'Union des Supérieures majeures [USUMA], organe de collaboration entre les instituts implantés et les instituts autochtones. Sur un effectif de 158 instituts de vie consacrée féminins, 118 sont missionnaires implantés et pèsent par leur impact contre 40 instituts autochtones.

L'expansion d'un institut n'est pas imposée de l'extérieur. Face à sa priorité pastorale, la hiérarchie encourage la planification des instituts autochtones et recommande la fusion interdiocésaine et l'union de ces derniers selon les affinités spirituelles. Mais en même temps, devant un manque du personnel, la même hiérarchie fait appel aux nouveaux instituts missionnaires qui s'implantent et recrutent les autochtones pour «renflouer leurs rangs en Europe»⁷⁶. Et ces nouveaux venus viennent aussi gonfler l'effectif de l'USUMA et augmenter le poids de leur influence face aux instituts autochtones.

Par ailleurs, aux obstacles provenant de la hiérarchie locale et des instances inter-instituts, s'y ajoutent d'autres tel le risque d'assimilation à deux niveaux différents. Au premier niveau il s'agit des tentatives d'assimilation des instituts autochtones par les instituts implantés [missionnaires]. Au second niveau, il y a une assimilation d'envergure internationale. Cette supranationalité est prônée par l'Union Internationale des Supérieures Générales [UISG] à Rome. Pour cette instance, l'internationalité se situe au coeur de la

⁷⁶ BONFILS, «Vers le Synode», p. 90 #3a; voir aussi *Documentation catholique*, p. 1000 #3a.

mission⁷⁷. Dans ce contexte, quelle est la place des Supérieures Générales des instituts autochtones au sein de cette assemblée? Sur le terrain au Zaïre, ces deux niveaux d'assimilation apparaissent parfois sous forme de tensions entre les deux groupes d'instituts. Au détriment de la vie religieuse dans ce pays, il existe un esprit de rivalité latente entre les instituts implantés et les instituts autochtones⁷⁸. L'échange de correspondance entre la Nonciature Apostolique à Kinshasa, porte-parole de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et la Conférence des évêques révèle ce malaise. En substance et sans approuver une multiplicité exagérée des instituts autochtones féminins, on remarque que le groupe majoritaire semble tout simplement récuser l'émergence des instituts autochtones, comme en témoigne cette mise au point de la hiérarchie :

Les Congrégations venues d'ailleurs ne devraient pas se sentir frustrées ni chercher à s'implanter elles-mêmes au détriment de nouvelles grâces et dons que le Seigneur réserverait à son peuple qui vit au Zaïre pour le service de tous. Elles ne devraient pas songer à croître au détriment des congrégations autochtones, qui, comme des fleurs encore fragiles, poussent sur cette nouvelle terre ouverte au Christ. Toute idée de rivalité devrait être écartée. Il y a légitime préférence pour ces nouvelles fleurs, mais non une quelconque exclusive jetée contre les congrégations d'origine étrangère. Celles-ci restent, on l'a dit, témoins de leurs Églises d'origine et de la communion inter-ecclésiale, mais elles n'ont pas épuisé tous les charismes dont l'Esprit est capable. Elles ne devraient donc nullement se sentir lésées par la montée et la multiplication d'autres congrégations proprement autochtones, même si des fils et des filles de ce pays se sentent aussi légitimement interpellés par le charisme propre à ces congrégations étrangères⁷⁹.

Un autre obstacle réside dans le fait que les instituts implantés sont plus nombreux et plus anciens que ceux des instituts autochtones. Et comme l'illustre une pyramide des âges

⁷⁷ SULLIVAN, R., F.M.M., « Culture et Communication dans une Communauté « Internationale »; MALONE, J., C.N.D., « L'Internationalité – À quel prix »; MULAVEETI, B., M.D.M., « Internationalité : Perspective Asiatique », dans *Bulletin UIGS* 91 (1993), p. 3-11, 12-21, 22-30.

⁷⁸ *La vie religieuse féminine*, p. 15, 35.

⁷⁹ Comité Permanent, juin 1983, pp. 116-118, cité dans *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'Épiscopat*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 56-57 #142.

établie par Saint-Moulin, les structures de dialogue entre les deux catégories sont inadéquates⁸⁰.

Il existe l'USUMA provinciale qui fait le relais avec l'USUMA nationale. Au niveau national, USUMA dispose d'un centre d'accueil pour les socurs malades. Elle a aussi acheté le couvent d'un institut missionnaire pour en faire une maison de passage pour les socurs qui voyagent en Europe ou en Amérique et manquent d'un pied-à-terre à Kinshasa. L'USUMA occupe également une maison laissée par un autre institut missionnaire et y a installé l'Institut «Anwarite» où elle assure une certaine formation doctrinale et professionnelle à des professes provenant de différents instituts autochtones. Devant le problème crucial des soins de santé des membres de ces instituts, l'USUMA a trouvé une solution à court terme en ouvrant un compte en Belgique, pour protéger ce fonds contre les fluctuations de la monnaie nationale⁸¹.

Selon l'*Annuario pontificio*, pendant longtemps ce furent des religieux tantôt de la Compagnie de Jésus tantôt de la Congrégation de Scheut qui dirigèrent l'USUMA, cette institution destinée aux femmes. Quand ces dernières prirent la relève, ce sont des religieuses missionnaires surtout belges qui en assumèrent la direction. Lorsque la campagne pour l'authenticité sonna le glas de la colonisation, la présidence de l'USUMA fut précipitamment confiée aux autochtones sans préparation adéquate préalable et choisies en général parmi les autochtones des instituts implantés⁸². Cela a eu entre autres conséquences de placer davantage les instituts autochtones en situation de minorité : leur voix est sans doute représentative mais pas prépondérante et ne peut influencer ni les orientations ni les décisions prises au sein de l'USUMA tant nationale que provinciale. Il en est de même pour les autres services inter-instituts, notamment les noviciats. Ainsi, les instituts autochtones sont mis au

⁸⁰ de SAINT-MOULIN, L., S.J., «Église du Zaïre en chiffre», dans *Telega*, 1 (1985), p. 61.

⁸¹ USUMA, *Historique de l'USUMA*, 1961-1989, Éditions du Secrétariat Général /USUMA, Kinshasa-Gombe, 1989, p. 39.

⁸² *Annuario pontificio per l'anno*, Libreria Vaticana, 1963, p. 868, 870; 1964, p. 873, 882; 1973, p. 1306, 1317; 1983-1984, p. 1440, 1451, 1990, p. 1547, 1993, p. 1625, 1636.

pas ou mis à l'écart par la loi de la majorité. Mais cette situation pourrait être corrigée, en pondérant les voix des instituts autochtones, comme cela se fait dans certaines institutions. Une voix d'institut autochtone pourrait être pondérée à 3 voix d'un institut missionnaire.

L'USUMA nationale a créé une simple commission pour les instituts autochtones. Cette commission pourrait aider à apporter des correctifs au système de la majorité, si on la dotait d'un rôle décisionnel. La pauvreté matérielle et financière constitue un obstacle de taille à des rencontres entre instituts autochtones. On constate leur absence lors du récent synode des évêques pour l'Afrique. Leur manque de participation à ces assises s'explique en outre par leur pauvreté financière.

Dans une certaine mesure, comme le souligne Bonfils parlant d'un autre cas dans un pays africain : «toutes les conditions sociologiques et démographiques [et autres] sont remplies pour que soient étouffés [ces instituts autochtones], même si l'on peut espérer que cela n'arrivera pas»⁸³.

Ces quelques obstacles mis en relief révèlent les difficultés d'épanouissement et de développement que connaissent les instituts autochtones. Devant cette situation, ils n'apportent encore rien de nouveau par rapport aux instituts missionnaires et aux documents officiels de l'Église. Le document des évêques analysé plus haut semble donc être une réaction à cette situation, réaction en faveur de la vie consacrée autochtone. Dégageons à présent les caractéristiques communes et différentes des instituts autochtones.

⁸³ BONFILS, «Vers le synode», p. 90#3c; voir aussi *La Documentation catholique*, p. 1000 #3c.

2.2.2. Caractéristiques communes aux constitutions des instituts autochtones

D'une façon générale, les caractéristiques communes aux constitutions des instituts autochtones peuvent se ramener aux suivantes :

- Il apparaît un manque d'originalité sur le plan de la conception et de la rénovation.
- L'absence d'un effort véritable d'inculturation dans le sens théologique bien que quelques pas timides dans le sens sociologique peuvent être relevés, par exemple le port du costume inspiré de celui de la femme africaine et d'autres essais rappelés ci-dessus.
- Les aspects du mystère de Jésus Christ sont moins mis en évidence et il manque l'équilibre et l'harmonie entre les éléments de nature théologique et ceux de nature juridique. Il manque l'apport de la théologie et de la mystique faute d'avoir l'expertise ou de la consulter.
- La non-mise en évidence d'un don particulier ou d'un charisme-mission, des traits propres à chaque institut.
- Une grande importance accordée aux détails pouvant figurer dans des directoires spécialisés.
- Toutes les constitutions de ces instituts sont rédigées en français.

Ces instituts ont intérêt à prendre conscience du problème que peut provoquer l'usage permanent d'une langue seconde. Tsangu le traite largement :

[...] 5. Le locuteur d'une langue adoptive rencontre auprès de la communauté de référence une réaction misonéiste de marginalisation ethnique susceptible d'engendrer, notamment dans les esprits puissamment colonisés, des difficultés identitaires particulières [...].

6. La colonisation mentale exercée à travers la langue métropolitaine ne devient effective que lorsqu'elle est corrélative à l'identification psychologique au

groupe de référence, censé être le détenteur privilégié de l'idéologie collective et inconsciemment assimilé à la communauté d'appartenance⁸⁴.

Toutefois, il faut reconnaître des essais prometteurs dans le sens de la contextualisation et de l'inculturation. À titre de rappel, il s'agit de la traduction en langue locale des constitutions des *Bakatarineti*, de la vision inculturée de la propriété privée chez les *Bamaria mu Kwango* et, chez les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, de la maîtrise des éléments évangéliques et juridiques dans la rédaction de leurs constitutions. Sont à signaler aussi les efforts des instituts qui ont opté pour leurs appellations officielles en langues locales. D'autres efforts sont à encourager dans le sens de la contextualisation et de l'inculturation pour d'autres domaines encore plus importants.

2.2.3. Les différences entre les constitutions des instituts autochtones

Du point de vue de leur source d'inspiration : quatre instituts, les *Bakatarineti*, les Filles de la Résurrection, les *Bamaria mu Kwango*, et les Soeurs Servantes de la Ste-Vierge Marie de Boma ont rédigé leurs constitutions à partir de celles des instituts missionnaires. Les *Bakatarineti* ont élaboré les leurs d'après la Règle de vie de Saint Augustin tandis que les Filles de la Résurrection se sont inspirées des constitutions des Religieuses du Prieuré de Saint Sépulture de Turnhout [Belgique]. Quant aux *Bamaria mu Kwango* et les Soeurs Servantes de la Ste-Vierge Marie de Boma, leurs fondateurs respectifs se sont basés sur les documents des *Benebikira* de Rwanda. Celles-ci doivent les leurs aux Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique qui les ont formées et initiées. En réalité les *Bamaria mu Kwango* et les Soeurs Servantes de la Ste-Vierge Marie de Boma se sont inspirées des Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. Les constitutions des *Benebikira* de 1935 et celles

⁸⁴ TSANGU MAKUMBA, M.V., S.K.M., *Pour une introduction à l'africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Suisse, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 372-373.

des *Bamaria mu Kwango* de 1939 sont presque identiques : les buts premiers et secondaires de leurs instituts respectifs sont les mêmes, les Saintes Patronnes sont les mêmes⁸⁵.

Du point de vue canonique : cinq constitutions sur sept témoignent d'une préoccupation sérieuse de la lettre de la loi au détriment de l'esprit de la loi et du charisme de l'institut. Si certaines de ces constitutions sont rédigées avec minutie, les textes de deux instituts [les *Maria Immaculata Umaskini* et les *Wamama wa Yusufu Mtakatifu*] sont demeurés schématiques. On y trouve parfois certaines erreurs : par exemple dans la formule des vœux des *Maria Immaculata Umaskini* dans les éditions de 1969 et 1974, il est indiqué que la soeur promet «à Dieu tout-puissant, à la Ste-Vierge Marie, à Son Excellence Mgr l'Évêque et à ses Successeurs légaux et à la Supérieure Générale de la Congrégation»⁸⁶. On promet à Dieu, l'Évêque ou ses Successeurs légaux sont là comme témoins de l'Église. C'est la Supérieure légitime de la congrégation qui reçoit les vœux.

Du point de vue théologique : un seul institut autochtone possède une certaine originalité. Il s'agit des Filles de la Résurrection qui, dans leurs constitutions, avancent des idées personnelles et différentes, entièrement axées sur la Résurrection du Christ. Elles y mettent en valeur la vision prophétique du projet religieux et se laissent interpeller par cette vision : «Être témoin de l'amour de Dieu au milieu de son peuple»⁸⁷. Les Socurs Thérésiennes de Kinshasa ont tenté de trouver un apport spécifique à offrir au monde. Leurs constitutions font apparaître une orientation en faveur de la promotion de la femme et de la problématique de l'inculturation. On peut lire dans leurs constitutions :

En harmonie avec son charisme et l'esprit de son fondateur, l'Institut outre les tâches pastorales traditionnelles, restera ouvert aux interpellations de la société

⁸⁵ Voir *Constitutions des Bénédictines*, Édition de 1935, p. 2 art. 6; voir aussi les *Constitutions des Srs de Marie au Kwango*, Édition de 1939, p. 1 art. 2; les *Constitutions des Srs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, l'Édition de 1924, p. 3 art. 5.

⁸⁶ *Constitutions des Srs Auxiliaires*, Édition de 1969, p. 22, Édition de 1974, p. 14.

⁸⁷ *Directoire*, p. 5 #9; *L'aventure de Dieu chez les Filles de la Résurrection*, Bukavu, 1980, 24p.

et de l'Église aujourd'hui. Son charisme l'oriente plus particulièrement vers la promotion intégrale de la femme et la problématique de l'inculturation, comme par exemple la condition féminine ou les arts sacrés. En plus, il sera présent dans les nouveaux domaines d'éducation et de développement national et international notamment les médias, la pastorale des prisonniers, l'agriculture et autres⁸⁸.

Le même document fait une référence explicite à la religieuse comme femme africaine en ces termes :

En tant que femme africaine, gardienne et garante des traditions et valeurs familiales, la soeur thérésienne apprendra à garder précieusement comme un trésor, les secrets de sa communauté. Dans ses contacts avec les autres, elle usera de la langue avec discernement et tact et en tout temps s'évertuera de faire preuve d'une grande discrétion⁸⁹.

Mais cet institut n'articule pas clairement l'aspect du mystère de Jésus Christ, origine de sa conception et nourriture de son charisme. Il n'indique pas non plus les traits essentiels de sa spiritualité découlant de cet aspect du mystère du Christ, source et base solide de sa vocation particulière de la promotion de la femme africaine. En outre, la dernière citation reprise ci-haut soulève une question qui est d'ailleurs loin d'amoindrir ou de contredire le charisme des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa. Voici la question : la promotion de la femme et plus particulièrement la problématique de l'inculturation ne devrait-elle pas être au centre des préoccupations de tout institut surtout autochtone? Par rapport aux cinq autres instituts qui ne dégagent pas leurs traits distinctifs et respectifs, les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, reconnaissons-le, ont de quoi être fières.

Du point de vue de la communication : le problème soulevé par la communication est celui de la compréhension de la vie religieuse par le milieu. Quelle est la stratégie développée par chaque institut pour transmettre et faire apprécier la vie religieuse dans son milieu respectif? La communication pose le problème de la langue. Comme déjà indiqué, les constitutions de tous ces instituts sont rédigées en français, à l'exception d'une seule tentative

88 *Constitutions des Srs Thérésiennes*, p. 17 art. 84.

89 *Constitutions des Srs Thérésiennes*, p. 13-14, art. 60.

de traduction en langue vernaculaire. En effet, les *Bakatarineti* ont traduit les leurs. Cependant cet effort de traduction bien appréciable renferme certaines lacunes : plusieurs concepts-clés ne sont pas traduits. Ce fait peut être dû à son tour à l'absence des concepts équivalents dans le lingala parlé de cette province ou à la non-maîtrise de la réalité ainsi exprimée. Ces religieuses n'ont peut-être pas une connaissance linguistique pour s'approprier et reformuler les réalités véhiculées dans leurs constitutions. Pour les mêmes raisons, l'essai souffre du phénomène de la translittération qui affecte la quasi totalité du document. Sur le plan de la communication, la traduction des constitutions en langues locales est encore timide et balbutiante. La vie religieuse apparaît encore étrangère à la population locale sous ce rapport.

CONCLUSION

L'analyse des anciennes constitutions des instituts autochtones reflète réellement la mentalité d'avant le Concile Vatican II. Ces textes sont de style juridique et ils se limitent à reprendre à leur compte ce qui existait déjà au sein des instituts missionnaires. L'étude des nouvelles constitutions examinées en rapport avec les documents officiels de l'Église montre elle aussi que les instituts autochtones ont presque reproduit les principes généraux édités par l'Église. Il est vrai que les constitutions des instituts religieux ont davantage une teneur juridique. Mais l'usage de la langue, la formulation elle-même des textes de base et leur contenu sont des éléments culturels de premier ordre. Ils constituent donc des éléments d'inculturation.

Peut-on dire enfin qu'au cours de ces trente dernières années, la problématique de l'inculturation au sein des instituts a évolué? Au chapitre suivant, nous envisagerons l'appropriation par les instituts autochtones de la théologie justifiant la naissance d'un institut religieux.

CHAPITRE CINQUIÈME

APPROPRIATION PAR LES INSTITUTS AUTOCHTONES DE LA THÉOLOGIE JUSTIFIANT LA FONDATION D'UN INSTITUT RELIGIEUX

Ce chapitre comprend deux grandes étapes : la première étudie l'approche théologique qui justifie la fondation d'un institut religieux et la deuxième applique cette approche à la fondation des instituts autochtones.

1. L'IMPORTANCE DE L'INTENTION ÉVANGÉLIQUE DANS LA FONDATION D'UN INSTITUT RELIGIEUX

On distingue trois formes de vie consacrée stable dans l'Église catholique de rite romain : [1] les Instituts religieux regroupant les Ordres et les Congrégations religieuses, [2] les Sociétés de Vie Apostolique et [3] les Instituts Séculars¹. Envisagées dans leur ensemble, ces trois catégories forment les Instituts de Vie consacrée². Toutefois, le Droit Canon ne reconnaît pas l'appartenance des Sociétés de Vie apostolique à la vie consacrée³. Quoiqu'il en soit, le propos de cette section ne porte pas sur la distinction entre les différentes formes de vie consacrée, mais sur les instituts autochtones fondés au Congo Belge et au Zaïre. Ceux-ci appartiennent tous à la catégorie des instituts religieux.

1 C. 573.

2 On peut trouver ces différentes distinctions dans les canons 607-709, 710-730, 731-746; voir aussi PC 7, 8, 11.

3 C. 731 #1.

Il existe certes plusieurs définitions de la vie religieuse, cependant parmi elles deux qui se complètent suffiront pour ce travail. La première est celle des Pères conciliaires : «La fin unique de toute vie religieuse est la perfection dans l'amour de Dieu et du prochain indissolublement. C'est cette unique charité qui constitue le principe d'unification de la vie spirituelle et de la vie apostolique de chaque religieux»⁴.

La seconde définition est celle de Guy :

Tous nous reconnaissons que, si nous sommes entrés dans la vie religieuse, c'était pour répondre à un appel perçu, une [vocation] différente de celle qui nous aurait conduits au séminaire et qui ne s'identifie pas non plus à l'appel universel à la sainteté. Tous nous sommes entrés dans notre institut pour y constituer, avec d'autres ayant perçu le même appel, un corps fraternel d'un type original, solidaire de cette parcelle d'humanité dans laquelle il est inséré, et reconnaissant que notre mission à tous est d'être, sous formes sans doute très diversifiées, signe d'espérance pour ce monde. Je pense que, du chartreux au religieux très engagé dans les combats des hommes, tous nous pouvons nous reconnaître dans une définition de ce genre⁵.

Avant le Concile Vatican II, le statut canonique accordé à chaque institut par l'Église est le principe qui distingue un institut de vie consacrée d'un autre. En 1963, Joseph Beyer a publié un article dans lequel il proposait un autre principe de classification basé sur la vocation propre de chaque institut. L'auteur distingue alors trois vocations reconnues par l'Église, la vocation monastique, la vocation apostolique et la vocation séculière. Les instituts religieux et les Sociétés de vie apostolique partagent la vocation apostolique⁶. Mais le Magistère et la théologie de la vie religieuse retiennent aussi un autre principe qui distingue les instituts de vie consacrée les uns des autres, c'est le don reçu de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire le charisme, l'intention évangélique qui justifie la naissance de chaque institut.

⁴ HUYGHE, G., «Sur le schéma des propositions "De religiosis" (12 novembre 1964)», dans TILLARD, J.-M., O.P., *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret «Perfectae caritatis»*. Texte latin et trad. française par J.-M. R. TILLARD. Commentaires par Mgr G. HUYGHE [et autres] sous la direction de J.-M. R. TILLARD et Y. CONGAR, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, p. 580.

⁵ GUY, J.-C., S.J., «Conditions pour un avenir de la vie religieuse», dans *Vie consacrée*, 1(1982), p. 10.

⁶ BEYER, J., S.J., «La vie consacrée dans l'Église», dans *Gregorianum*, 44 (1963), p. 32-61; PC 8, 9; c. 577.

Parler de charisme de fondation renvoie à l'origine charismatique de la vie consacrée en général et de chaque institut de vie religieuse en particulier qui actualise le don particulier reçu. La démarche menée ici vise à déceler le charisme fondateur qui justifie la naissance des instituts autochtones. Mais avant d'en arriver là, il convient de rappeler certaines données importantes pour rendre compte de la vie religieuse.

1.1. La notion de charisme dans la vie religieuse

Dans cette section, est évoqué le problème posé par les écrits théologiques qui remettent en question le fondement scripturaire des conseils évangéliques, pour rendre compte de trois voeux de la profession religieuse. Les conseils évangéliques sont considérés comme des charismes qui distinguent la vie religieuse des autres vocations dans l'Église. Le problème du fondement scripturaire des conseils évangéliques intéresse la problématique de cette recherche car, dès le début et pour assurer une pérennité à leurs initiatives, les fondateurs des instituts autochtones ont inscrit ceux-ci dans une institution plus large, la vie religieuse, par l'adoption de la profession des trois voeux. Or la vie religieuse est une réalité ecclésiale qui existait avant les projets de ces fondateurs. Cette situation ne comporte-t-elle pas des conséquences pour le développement des instituts autochtones? On peut en effet émettre l'hypothèse suivante qu'en les insérant ainsi dès le début dans une forme de vie stable, ces responsables ont pris le risque d'escamoter les étapes majeures qui marquent la genèse d'un institut religieux.

1.2. Remise en question du fondement scripturaire des conseils évangéliques

En 1967, dans un essai qui portait sur la théologie d'un institut religieux, Lafont apportait sa contribution en décrivant ce qu'il entendait par la théologie des charismes. Il donnait alors son point de vue sur l'origine charismatique de la vie religieuse. Sa notion du charisme se réfère à la théologie scolastique ainsi qu'à la doctrine du Concile. L'auteur fait

une distinction entre grâce, don du Saint-Esprit et charisme, tout en indiquant que ces réalités sont étroitement liées⁷. Il définit la grâce comme étant «une qualification surnaturelle qui, assimilant l'âme chrétienne à Dieu selon son image et sa ressemblance, permet l'habitation divine en elle»⁸, et rend l'âme apte à poser des actes de nature à parachever cette assimilation. Quant aux dons, ils sont «des lumières spécialement intenses sur l'Évangile et la vie évangélique». Ils ont une efficacité particulière. Ils aident les fidèles à parfaire leur sanctification personnelle⁹.

Lorsqu'il applique ces trois notions à la vie religieuse, Lafont considère celle-ci comme étant à la fois une grâce et un charisme. Tout en reconnaissant que la profession des conseils évangéliques est une composante de la vie religieuse, il la considère davantage comme une grâce pour la sanctification personnelle et non comme un charisme pour le service de l'Église. Malgré la référence au Concile, Lafont n'aborde pas la question de l'origine charismatique des conseils évangéliques. Pourtant, dans LG 43a et 46a, le Concile affirme que la profession des conseils évangéliques est une réalité charismatique et ecclésiale. Elle ne concernerait donc pas seulement la sanctification personnelle.

Tillard traite la notion de charisme en se basant également sur la théologie de Saint Paul. Dans son étude du charisme, il distingue «une forme d'expérience plus intérieure et des manifestations extérieures de la présence de l'Esprit»¹⁰. Appliquant sa notion de charisme à la vie religieuse, il considère celle-ci comme une expérience charismatique. C'est une expérience qui se vit «au registre de l'irruption gratuite de Dieu dans la vie en relation avec

⁷ LAFONT, Gh., «L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse», dans *Supplément de la vie spirituelle*, 82 (1967), p. 477-481.

⁸ LAFONT, «L'Esprit-Saint», p. 477.

⁹ LAFONT, «L'Esprit-Saint», p. 478.

¹⁰ TILLARD, J.-M.R., *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, p. 193, 223, 333-340, ; *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, 133p., p. 11-14.

l'urgence du Royaume»¹¹. Cet auteur conçoit alors le charisme de la vie religieuse comme étant le «charisme d'une existence tournée vers le service du Royaume mais parce que fondamentalement tournée vers Dieu»¹². Au terme de son étude, Tillard affirme que le charisme de la vie religieuse ne représente pas un charisme de second rang. Il est «pour chaque religieux, le charisme qui fait de l'existence prise en elle-même un certain signe de l'Évangile»¹³.

À ce niveau, se pose le problème de l'identité propre de la vie religieuse et des traits distinctifs du projet religieux. Tillard s'appuie sur le radicalisme évangélique et trouve dans la *koinônia* évangélique la note caractéristique de la suite du Christ. Cependant, quant à la doctrine traditionnelle qui présente les conseils évangéliques comme le fondement scripturaire de la vie religieuse, il la remet en question parce qu'il ne trouve pas dans les Écritures les composantes immédiates qui confirmeraient cette doctrine¹⁴. C'est ainsi qu'il recourt au radicalisme évangélique pour justifier et expliquer l'enracinement de la vie religieuse dans les données révélées. Pour ce qui concerne les caractéristiques de la vie religieuse, il affirme : «Ses traits essentiels se dessinent dans le Peuple de Dieu à la faveur d'une certaine lecture dans l'Esprit Saint non de tel ou tel texte mais du contenu global de l'Évangile. Il s'agit d'une certaine compréhension par l'intérieur de l'Événement Jésus-Christ»¹⁵.

Plus loin, il continue son argumentation et montre comment tous les éléments du projet religieux se ramènent à la *koinônia* : «Les éléments qui intègrent le projet religieux se tissent [...] d'une façon indissociable, dans un jeu de causalité réciproque. La pauvreté, le célibat, la

11 TILLARD, *Il y a charisme*, p. 43.

12 TILLARD, *Il y a charisme*, p. 65.

13 TILLARD, *Il y a charisme*, p. 130; voir aussi TILLARD, «Les grandes lois», p. 94.

14 TILLARD, *Devant Dieu*, p. 142-152.

15 TILLARD, *Devant Dieu*, p. 154.

recherche du vouloir du Père dans l'obéissance, la prière donnent à la *koinônia* fraternelle sa vigueur alors qu'en retour elle les grandit»¹⁶.

Tillard n'est pas le seul à remettre en cause la doctrine traditionnelle des conseils évangéliques avancée comme fondement scripturaire de la vie religieuse. D'autres auteurs abondent dans le même sens. En effet, pour Matura, seul le conseil du célibat pour le Royaume de Dieu trouve un fondement scripturaire¹⁷. Par contre, la position de Van Cangh diverge. Ce dernier affirme que la vie religieuse s'enracine dans l'Évangile de façon médiatare par l'appel au radicalisme. Celui-ci est attesté dans «l'attitude radicale exigée par Jésus pour marcher à sa suite»¹⁸. Van Cangh et Tillard admettent donc que la vie religieuse a sa source dans l'Évangile, mais par le biais du radicalisme évangélique. Cependant, il faut reconnaître que ce radicalisme concerne tout le peuple de Dieu. Les auteurs explicitent leur pensée et ajoutent que ce radicalisme comporte tout de même «une certaine attitude adoptée par les religieux comme une règle de vie, la loi interne de l'existence. Cette loi est institutionnalisée»¹⁹. Matura s'oppose à cette conception parce qu'il pense que cette approche cherche subtilement à récupérer le radicalisme évangélique pour en faire l'apanage d'une classe privilégiée des chrétiens²⁰. Pour lui, être religieux signifie : «prendre au sérieux et s'efforcer de vivre individuellement et en communauté, tout l'Évangile»²¹. Légasse est le

16 TILLARD, *Devant Dieu*, p. 227.

17 MATURA, TH., «Le radicalisme et la vie religieuse», dans *La vie des communautés religieuses*, 39 (1981), p. 34-48. p. 63-66.

18 VAN CANGH, J.M., O.P., «Fondement évangélique de la vie religieuse», dans *Nouvelle revue théologique*, 95 (1973), p. 635-647, p. 641.

19 VAN CANGH, «Fondement», p. 645; voir aussi TILLARD, *Devant Dieu*, p. 157.

20 MATURA, «Le radicalisme», p. 43-44; voir aussi JACQUEMONT, «Situation, signification, structuration de la vie religieuse», dans *Vocation*, 295 (1981), p. 43-62, p. 48-49.

21 MATURA, «Le radicalisme», p. 40-41.

premier auteur en français ayant fait l'analyse exégétique des textes sur les conseils évangéliques. Il admet la doctrine traditionnelle relative aux conseils évangéliques²².

La problématique relative à la remise en question de la doctrine traditionnelle des conseils évangéliques et les études exégétiques qui en ont résulté contribuent à mieux faire comprendre la nature de la vie religieuse. En effet, elles permettent de constater que ces conseils ne sont pas des absolus; ils ne constituent donc pas le but de la vie religieuse, mais ne sont que des moyens. La profession des conseils n'est pas une fin en soi mais une manière de traduire la consécration totale d'une personne à Dieu. Comme le stipule le décret PC, cette consécration se situe dans la ligne de celle du baptême et elle est appelée à l'explicitier avec plus de plénitude²³. Enfin, les études exégétiques permettent de mieux situer les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance.

Au terme de cette section, on peut reconnaître qu'en dépit de cette remise en question, les auteurs admettent la nature charismatique de la vie religieuse. Un institut religieux est une société rassemblant des disciples du Christ en une institution charismatique pour écrire tant individuellement que communautairement une histoire d'amour avec le Christ. Si dans la vie des fidèles la façon d'écrire cette histoire d'amour diffère d'une famille humaine à une autre ou d'une personne à une autre, ainsi en est-il d'un institut à un autre. Chaque institut religieux a sa manière propre d'exister dans l'Église et dans le monde.

²² LEGASSE, S., O.F.M.CAP., *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, Beauchesnes, 1966, 294.

²³ PC 5a.

1.3. Approche théologique relative aux origines d'un institut religieux

Bon nombre d'auteurs distinguent plusieurs types de charisme présents au sein d'un institut religieux : le charisme de fondation et le charisme du fondateur, le charisme originel, le charisme collectif et le charisme permanent d'un institut²⁴.

Avant de passer à la description proprement dite des deux premiers charismes, il est important de signaler les dangers qui menacent les instituts religieux dans l'usage et la compréhension de leur charisme fondateur. En effet, Guy avait mis en garde les instituts contre une tentation qui guette constamment la vie religieuse, soit la tendance à canoniser l'histoire des origines des instituts. Il fait remarquer que cette tentation se manifeste dès le IV^e siècle, avec l'élaboration du mythe de l'origine angélique de la Règle chez Pakôme. Actuellement, elle se manifeste par une sorte d'inflation du discours qui se développe autour du charisme fondateur²⁵. Une année avant Guy, Metz attirait aussi l'attention des instituts religieux sur le fait que dans la recherche de leur identité et du retour à leurs sources respectives, ils couraient le risque de revendiquer inconsciemment pour eux l'immortalité promise à l'Église :

Dans les discussions autour de l'identité et de la fidélité des ordres religieux à leurs origines, on fait souvent une confusion analogue à celle relevée dans les réflexions sur les ordres religieux comme mouvements animés par l'Esprit. Là renaît constamment le danger que les religieux transfèrent inconsciemment l'éternité promise à l'Église en sa totalité sur eux-mêmes; ici, c'est le péril fréquent que les ordres tiennent l'histoire qui les lie et règle leur forme d'existence pour close et irréversible autant que l'histoire de la Révélation elle-même. Mais cette canonisation et surlégitimation secrètes de l'histoire des origines mettent en péril justement la fidélité vivante à son égard et à ses intentions!²⁶.

²⁴ Pour une étude plus approfondie sur les divers charismes au sein d'instituts religieux, on consultera : VIENS, F., S.P.M. St-Hyth, *Charismes et vie consacrée*, thèse, Rome, Université Grégorienne, 1983, p. 136-163, 211-233.

²⁵ GUY, «Conditions», p. 23.

²⁶ METZ, J. B., *Un temps pour les ordres religieux? Mystique et politique de la suite de Jésus*, Traduit de l'allemand par J.-L. SCHLEGEL, Paris, Cerf, 1981, p. 19, 20, 21.

Cette mise en garde étant faite, Metz plaide en faveur d'une histoire du «suivre Jésus».

En cela, cette histoire a une valeur théologique :

La mesure de toutes choses, y compris de l'histoire à l'origine et de la fidélité à cette histoire dans les changements de la vie historique, c'est la loi vitale de la suite de Jésus, avec les accents propres contenus dans l'histoire des débuts. Une histoire authentique est donc toujours l'histoire du «suivre Jésus» [...]. Là où l'on comprend l'histoire de la congrégation comme une biographie collective, comme une chronique familiale d'une communauté marchant à la suite de Jésus, cette histoire même a intrinsèquement une valeur théologique. Dans ces récits, en effet, continue de se raconter une part du savoir pratique sur Jésus le Christ, savoir central de la christologie²⁷.

Ainsi donc, la loi, c'est la loi vitale de la suite de Jésus. Et lorsqu'un institut religieux lit et vit son histoire d'amour dans sa marche à la suite de Jésus, cette histoire est essentiellement théologique. La suite du Christ est la théologie qui devrait marquer la base même d'un institut religieux. Elle est traduite dans la vie concrète par un ensemble des valeurs essentielles dont quelques-unes seront identifiées dans la suite.

1.3.1. Justification théologique de la fondation d'un institut religieux

À l'article 5, le décret PC l'affirme en ces termes : «La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile, cela doit être tenu par tous les instituts comme leur règle suprême»²⁸. Par ailleurs, le même décret déclare que depuis les débuts de l'Église, de nombreux fidèles, inspirés par l'Esprit-Saint, ont été appelés à consacrer leur vie à Dieu, c'est-à-dire à faire de la *sequela Christi* leur manière d'exister dans l'Église et dans le monde.

C'est donc à l'initiative de l'Esprit-Saint que l'on doit attribuer et comprendre le nombre et la variété des instituts religieux. Plus loin, le décret indique également les éléments

²⁷ METZ, *Un temps*, p. 20, 21.

²⁸ PC 2a.

essentiels qui doivent alimenter la *sequela Christi* dans toute forme de vie consacrée. Cette exigence de la suite du Christ devrait se manifester dans la genèse de tout institut religieux.

Pour ce qui concerne la genèse ou la naissance d'un institut, les auteurs distinguent entre les instituts nés uniquement d'un charisme de fondation et ceux issus d'un charisme du fondateur. Il faut donc établir une distinction entre le charisme de fondation et le charisme du fondateur. Il convient alors de rappeler le rôle de l'Esprit dans la vie de l'Église et des instituts religieux.

1.3.2. Charisme de fondation ou d'institution

Pour le concile Vatican II, comme vu précédemment, les divers instituts religieux relèvent de l'initiative du Saint-Esprit et bénéficient d'un don propre pour le bien de l'Église. Lafont explique comment ce don de l'Esprit-Saint prend diverses formes au sein des nombreux instituts religieux :

On peut dire que, à l'origine de tout institut religieux, il y a eu un don du Saint-Esprit, une illumination évangélique tellement forte et persuasive que celui qui en a été l'objet s'est trouvé poussé à tout quitter pour suivre le Christ Jésus dans la ligne ainsi révélée à son cœur par l'Esprit. L'histoire de l'Église montre que ces expériences évangéliques sont de nature indéfiniment variable. La lumière peut porter directement sur un aspect de l'Évangile à faire revivre, ainsi la vie de Nazareth dans la vocation du P. de Foucauld; elle peut manifester une exigence apostolique à satisfaire, ainsi la prédication de la vérité chrétienne aux origines de l'Ordre de saint Dominique; elle peut être découverte d'une urgence précise de la charité du Christ dans une situation donnée de l'Église et du monde, et sur ce point les exemples sont légion. Ce don de l'Esprit est donc d'abord une grâce personnelle très forte qui fait connaître et aimer Jésus-Christ en lui-même et dans son Corps qui est l'Église²⁹.

À la base de tout charisme, qu'il s'agisse du charisme de fondation ou du charisme du fondateur, il y a avant tout l'action du Saint-Esprit. Le charisme est d'abord un don de l'Esprit-Saint à l'Église. Le charisme de fondation est conçu comme une réponse à un besoin réel ressenti dans l'Église. Tillard explique le charisme de fondation de cette façon :

²⁹ LAFONT, «L'Esprit-Saint», p. 482.

Il s'enracine en une lecture, dans l'Esprit du Christ, dans une situation du monde ou de l'Église. La créativité que l'on déploie alors se situe à la jonction de deux dons de l'Esprit : un don de lucidité permettant de saisir sur le vif ce dont «*hic et nunc*» le Peuple de Dieu souffre, un don d'enthousiasme amenant à communiquer à d'autres la même volonté de répondre généreusement à l'interpellation ressentie dans ces circonstances de temps et de lieu³⁰.

Lafont abonde dans le même sens et écrit : «Le charisme de fondation habilite l'initiateur à réunir ou à recevoir des disciples et à trouver peu à peu les formes de vie, d'ascèse, d'activité qui serviront une vocation devenue commune»³¹. Il souligne qu'un charisme de fondation devrait être accompagné d'un charisme d'enseignement, même si celui-ci est accordé à une personne autre que le fondateur ou la fondatrice. Dans le cadre de la vie religieuse, un charisme ne peut se développer qu'en exprimant de manière renouvelée un aspect essentiel de l'Évangile. Cet auteur reconnaît cependant qu'il existe de nombreux instituts religieux, surtout féminins fondés aux XIX^e et XX^e siècles, dépourvus d'une doctrine spirituelle affirmée. Se pose alors un problème crucial concernant l'axe vital pour les membres engagés dans de tels instituts³². Tillard, quant à lui, explique ce problème de la manière suivante :

Certes, toute congrégation trouve son origine dans la démarche d'une personne qui la fait surgir. Quelqu'un a l'inspiration d'une «fondation» et reçoit de l'Esprit les lumières requises pour mener celle-ci à bien. Mais cette inspiration ne vient pas nécessairement d'une vision spirituelle particulière, d'une grande perception mystique à laquelle on veut que d'autres communient. Très souvent, au contraire, il s'agit simplement de la constatation d'un besoin auquel il faut faire face, de la découverte d'un vide que rien ne comble. Et, à la lumière de l'Évangile, on se sent comme contraint d'incarner dans cette situation le précepte de la charité. On rassemblera donc des hommes ou des femmes enflammés d'amour évangélique; on leur donnera un règlement de vie commune structuré autour de la profession religieuse telle qu'on la conçoit à l'époque, tout en l'adaptant quelque peu aux circonstances de la «fondation». Quant à la vision plus proprement spirituelle ou mystique nourrissant la forme d'existence évangélique que l'on donne au groupe, très souvent on la puisera dans un courant spirituel ou une dévotion alors marquants. Parfois même, on se greffera sur l'esprit d'un des grands

30 TILLARD, J.-M.R., O.P., «Le dynamisme des fondations», dans *Vocation*, 295 (1981), p. 20; voir aussi LE BOURGEOIS, A., *Aggiornamento de la vie consacrée, quelques aperçu*, Lyon, Chalet, 1968, p. 20.

31 LAFONT, «L'Esprit-Saint», p. 485.

32 LAFONT, «L'Esprit-Saint», p. 485.

fondateurs du passé, en ayant toutefois soin de l'ajuster aux besoins spécifiques des personnes que l'on réunit³³.

Cette explication de Tillard a l'avantage de distinguer deux réalités dans la vie d'un institut religieux : le charisme et «la vision spirituelle ou mystique nourrissant la forme d'existence choisie». Il existe souvent une confusion entre ces deux dimensions de la vie religieuse.

1.3.3. Charisme du fondateur

Il y a des instituts dont les origines sont marquées par le charisme du fondateur. Dans ce cas, la personne qui en est l'objet a été dotée à la fois d'un charisme de fondation ou d'institution et d'un charisme d'enseignement. Autrement dit, le charisme du fondateur oriente celui-ci à tracer une nouvelle voie d'existence évangélique. Il a la mission de la faire rayonner dans l'Église et dans le monde.

Guy décrit en ces termes l'expérience spirituelle inédite des grands initiateurs : «L'histoire montre que tous les grands fondateurs de types nouveaux de vie religieuse ont aussi été les initiateurs d'un nouveau chemin vers Dieu, d'un nouveau mode d'expérience spirituelle»³⁴. Cependant il faut remarquer qu'il existe des personnes qui ont reçu un charisme d'enseignement mais qui n'ont pas fondé un seul institut religieux. C'est le cas par exemple de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de Charles de Foucauld qui ont été dotés d'un charisme d'enseignement, mais sans jamais fonder un seul institut religieux. Tillard décrit ainsi le charisme du fondateur :

Le «charisme du fondateur» est une grâce précieuse, que l'Esprit donne rarement à l'Église [alors qu'il multiplie les «charismes de fondation»]. Au sens strict où nous l'entendons, un «fondateur» [une «fondatrice»] est un chrétien [une chrétienne] percevant de façon aiguë l'un des angles essentiels du donné

³³ TILLARD, «Le dynamisme», p. 19-20.

³⁴ GUY, «Conditions», p. 21. L'auteur cite quelques exemples bien connus, Saints Antoine, Bruno, François, Ignace.

évangélique et sentant la nécessité de faire naître, en pleine Église de Dieu, une «forme de vie» mettant en relief cet aspect. Ceux et celles qui épouseront cette «forme de vie» auront pour vocation d'être le «mémorial», le rappel prophétique, de cette dimension constitutive de l'existence évangélique³⁵.

La rareté du charisme du fondateur dont parle Tillard est due à la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut, quand il veut et comme il veut. Mais elle peut aussi être due à l'inertie des coeurs du temps présent, à la crise d'un langage religieux adéquat qui trahit en fait une crise d'identité évangélique dont souffre la grande majorité des instituts religieux notamment ceux qui furent fondés aux XIX^e et XX^e siècles³⁶. Enfin, elle peut découler aussi du refus d'accorder la primauté à la vie en Esprit, l'activisme l'emportant sur la radicalité dans la suite du Christ.

Après cette distinction entre les deux charismes à l'origine des instituts religieux, il convient d'examiner la situation des membres de la première heure dans la genèse d'un institut.

1.4. Rôle du noyau initial : charisme originel

Le rôle du groupe initial a une importance capitale dans la genèse d'un institut religieux. Mais la plupart des auteurs ayant traité du charisme du fondateur n'expliquent pas suffisamment le fait qu'un fondateur ou une fondatrice ne tombe pas du ciel. En effet, on ne naît pas fondateur ou fondatrice, mais on le devient grâce à l'interaction entre le fondateur, ses premiers adeptes et le Christ. En dépit de la place centrale que l'histoire subséquente lui réserve, dans les débuts d'un institut, le fondateur ou la fondatrice doit se situer face au groupe initial qui lui permet de s'affirmer et de mieux se définir.

³⁵ TILLARD, «Le dynamisme», p. 22.

³⁶ TILLARD, *Devant Dieu*, p.15-58, surtout p. 18-19; voir aussi GUY, «Conditions», p. 15-20; - *La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1987, Chapitre II : «À la recherche d'une identité», p. 89-157; THOMAS, J., S.J., et GRIOLET, P., *Travail, amour, politique*, Paris, 1977, Chalet, Chapitre I : «Une crise révélatrice», p. 15-33.

Pour décrire le rôle du groupe initial, les approches psychosociologiques élaborées par Hostie³⁷ présentent d'abord l'avantage de mettre en évidence l'interaction des trois intervenants cités ci-dessus. Ensuite, elles retracent le parcours de l'histoire d'amour ou le cycle de vie des instituts religieux comme groupe, corps vivant. Il s'agit de la genèse, de l'épanouissement et de l'extinction des instituts. Certes, l'approche psychosociologique a été dégagée à partir des ordres religieux issus de la chrétienté et imprégnés des valeurs chrétiennes. Mais elle représente aussi un processus reconnaissable en de nombreux traits dans celui des instituts autochtones, nés en pleine «gentilité». Nouvelles fondations, ces instituts sont interpellés au sujet de leur fiabilité par rapport à leurs devanciers. On reconnaît leur problématique dans ce passage d'Hostie :

La vie monastique a été la première à s'organiser et à se définir elle-même. Elle devient, du coup, «exemplative». Tout nouveau genre de vie est confronté à la même question : est-ce une copie? Si ses tenants ne se posent pas cette question -- ce qui est d'ailleurs rare --, d'autres se la posent et la leur imposent³⁸.

Bien plus, ce questionnement aurait l'avantage d'aider les instituts autochtones à confronter leur culture d'origine avec le message évangélique et la personne du Christ. Ceci, nous semble-t-il, éclairerait aussi tout à la fois la nature de la vie religieuse et ses modalités pratiques. Cette section se limitera aux deux premières étapes, à savoir la genèse et l'épanouissement des instituts autochtones.

1.4.1. Genèse d'un institut religieux

À l'origine de tout institut religieux, il y a des solitaires appartenant à des aires culturelles déterminées qui, insatisfaits dans leur milieu, partent en quête d'une vie qui corresponde à leurs aspirations. Soudainement, une parole, un passage de l'Évangile prend

³⁷ HOSTIE, R., S.J., *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, 381 p. cartes 22cm.

³⁸ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 122.

pour eux une autre dimension, change leur regard, les interpelle et les met face à face avec le Christ.

1.4.1.1. La rencontre fortuite en bande

Un jour, ils rencontrent d'autres solitaires et ils se mettent à cheminer ensemble. Ils se livrent à des échanges qui, graduellement, deviennent partage. Celui-ci nécessite et occasionne des contacts plus prolongés. Des liens d'amitié se créent et conduisent à la décision de s'associer librement et de demeurer ensemble. C'est le début d'une bande, soit :

un petit nombre d'individus se réunissent pour un temps en vue d'une activité pour laquelle les groupes sociaux dont ils font partie n'offrent pas un cadre adéquat. La bande est ressentie par les groupes existants comme asociale. Elle l'est, en effet. Les membres se retrouvent pour se livrer à des activités qui ne cadrent pas avec l'ordre établi ou avec la mentalité des gens en place³⁹.

Il y a des traits communs qui caractérisent les bandes : l'égalité des membres, la liberté des associés et la charité poussée à fond. Au sein d'une bande, les membres s'appellent par leur prénom, une façon de ne pas se référer à leur milieu d'origine. Aucun n'a le droit de se prendre pour supérieur ou père des autres membres. Adhérés librement, aucun d'entre eux ne peut avoir la prétention de s'imposer au groupe. Personne non plus n'a d'obligation à l'égard des autres. Tous ne comptent que sur la charité. La devise du groupe c'est la charité et rien que la charité. Le partage se réalise à tous les niveaux. On partage aussi bien les aspirations que les rêves, les déceptions que les échecs, les désirs autant que les attentes. Après un laps de temps, deux possibilités s'ouvrent : ou bien la bande se disperse, ou bien elle relève le défi et se consolide. Elle se transforme alors en groupe.

³⁹ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 292. À la même page, l'auteur cite de nombreux exemples qu'il serait trop long de retranscrire ici.

1.4.1.2. La formation et le développement d'un groupe

Un groupe se développe lorsque l'un des associés émerge et favorise l'approfondissement en commun de la quête de tous les membres, source d'échanges et de confrontation. Ce membre qui émerge exerce ce rôle non pas dans le but de s'imposer aux autres mais plutôt parce qu'il possède certaines dispositions personnelles qui l'habilitent : «Sa pénétration, son intrépidité, sa lucidité ou son audace le poussent à vivre plus intensément et plus à fond les aspirations que tous les membres portent en eux. La proximité et le côtoiement permettent aux autres membres de se reconnaître en ce qu'il fait, en ce qu'il dit et en ce qu'il cherche à exprimer»⁴⁰.

Autour de cette personne se développe alors un réseau de relations qui s'apparentent à celles entre maître à disciple. Ce personnage est reçu et maintenu comme maître par le groupe à condition qu'il exprime exactement ce que tous les membres perçoivent confusément. Il demeure à cette fonction aussi longtemps que les disciples se reconnaissent dans les essais qu'il tente de préciser. Si le maître cherche à s'imposer et à assujettir les autres et si, le cas échéant, il refuse les réactions correctrices de ses compagnons, ces derniers partent ou se rebellent ouvertement. L'histoire en fournit bien des exemples :

De tels épisodes ne sont pas rares dans l'histoire des grands fondateurs. Ils ont dû apprendre, à leurs dépens, que la relation de maître à disciple est d'une tout autre teneur que la relation de maître à serviteur. La relation maître-disciple est faite de liberté dans l'adhésion et de détachement dans les propositions. N'est-ce pas ce que Benoît de Nursie, Robert d'Arbrissel, Robert de Molesme, Norbert de Xanter, Ignace de Loyola, Alphonse de Liguori ont appris à travers l'échec de leurs premières tentatives de constituer un groupe?⁴¹

Pour l'émergence d'un groupe, la mise en route dépend du personnage central. Par contre, son approfondissement dépend de l'hétérogénéité des membres. Leurs différences au

⁴⁰ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 294.

⁴¹ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 295.

niveau social, intellectuel, matériel et sur le plan de leurs origines ethniques est une garantie pour leur complémentarité et leur stabilité :

Le déclenchement de la fermentation tient à un membre du groupe. Le dynamisme enclenché, lui, est fonction de la composition du groupe. Plus le groupe est varié, plus il entraîne de confrontations. Plus les membres sont différents soit par leur appartenance sociale, soit par leur formation intellectuelle ou manuelle, soit par leur origine ethnique, plus ils ont de chances d'aboutir à un alliage solide et résistant. À la base de tous les instituts qui se signalent par leur expansion explosive, se trouve un noyau initial hétérogène [...]. L'hétérogénéité est une condition nécessaire à l'intensité de la fermentation. Les Cisterciens, les Norbertins, les Dominicains, les Carmes, les Jésuites et les Piaristes sont issus de groupes dont les membres appartenaient à trois nationalités, voire à quatre ou à cinq. Le groupe initial des Franciscains, des Camilliens, des Frères des Écoles chrétiennes et des Salésiens se compose d'hommes de rang social et de niveau culturel fort disparates⁴².

Un tel processus de formation de groupe peut aboutir à deux issues possibles : ou le groupe se dissout dans le cas où le dynamisme enclenché est arrêté par le personnage central, ou il évolue pour atteindre sa maturité et élaborer une identité structurante. La maturation du groupe ne va pas de soi; elle est conditionnée par la façon dont chaque membre assume et vit sa relation de maître-disciple.

Le groupe est mis en route par le personnage central. Ses membres se réfèrent constamment à l'Évangile et à la personne du Christ. Le groupe lui-même avance de confrontation en confrontation et chemine progressivement. Les aspirations quelque peu confuses au départ se précisent pendant le processus. L'identité structurante naît quand le groupe parvient à éviter les tentations de déviation et de dispersion.

1.4.1.3. L'émergence de l'identité structurante du groupe

Une fois son identité propre acquise, ses objectifs et ses moyens concrets déterminés, le groupe se donne un nom qui traduit l'expérience vécue par l'ensemble de ses membres :

Souvent leur nom indique celui qu'en définitive ils [les membres] ont librement reconnu comme leur fondateur : cet homme qui a pu pressentir et

⁴² HOSTIE, *Vie et mort*, p. 296.

exprimer plus à fond ce à quoi tous aspiraient, et davantage encore, qui a pu accepter que, grâce à leurs réactions, ces aspirations intenses et profondes soient coulées en des attitudes et des activités pleinement humaines. L'équilibre qu'elles reflètent, les rend acceptables pour un grand nombre. À cet instant seulement, nous pouvons dire qu'un nouveau groupe est né. La gestation en est longue. Elle dure de cinq à dix ans. Parfois même elle en nécessite une vingtaine. Elle s'étend en effet de la première rencontre constituant l'embryon d'une bande, qui bien souvent se défait une ou deux fois, jusqu'au plein aboutissement de la fermentation⁴³.

L'étape suivante est cruciale. C'est elle qui permet le passage du groupe à une communauté religieuse [institut religieux]. Celle-ci se réalise grâce à l'interaction de trois intervenants : le groupe, le fondateur et le Christ.

1.4.1.4. Le groupe, le fondateur et le Christ

Le groupe initial façonne la stature du fondateur dont l'envergure et la fonction ne sont pas à minimiser : «L'importance du fondateur n'est pas à sous-estimer. Le rôle qu'il joue et la place que l'histoire subséquente lui attribue ne sont pas surfaits. À condition, bien sûr, de ne pas perdre de vue combien sa haute stature est façonnée par le groupe initial»⁴⁴.

La référence à l'Évangile et à la personne du Christ constitue la donnée essentielle au point de départ de la structuration d'un groupe. Cette double référence est une condition indispensable sans laquelle aucune étape du processus ne peut produire des fruits escomptés. Tous les membres ont les yeux braqués sur la personne du Christ qui demeure le véritable ferment, l'intermédiaire ultime qui dynamise l'expérience des associés.

Le Christ reste donc l'axe central et son évangile, la référence par excellence pour rendre compte de la structuration multidimensionnelle du groupe initial. Passons maintenant à l'étape de l'épanouissement d'un institut naissant.

⁴³ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 298.

⁴⁴ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 299.

1.4.2. Épanouissement d'un institut naissant

La structuration élaborée par le groupe primordial constitue un atout pour le développement ultérieur de tout institut religieux. En effet, dès que le groupe acquiert une identité, le climat change et il commence à exercer une influence sur son entourage. La nouveauté du groupe interpelle ses compatriotes et attire des personnes habitées par les mêmes aspirations. Sans faire de propagande, le groupe primordial s'accroît rapidement. Après quelques années, le noyau primitif qui comptait au début cinq à dix membres atteint le nombre de cinquante à cent adhérents. Le groupe doit faire face à une autre exigence, celle de l'organisation.

1.4.2.1. La phase organisationnelle

L'expansion du groupe exige un mode de communication autre que les contacts personnels quotidiens. Le nombre des membres l'oblige à former des sous-groupes ou à vivre en communautés parallèles. Le groupe est appelé à légiférer, à codifier et à recourir au langage juridique et disciplinaire. Il y a donc nécessité d'une reconnaissance officielle. Cette situation donne alors lieu à la phase organisationnelle⁴⁵.

Généralement, les membres confient au fondateur la rédaction de la règle ou des constitutions, si ce dernier n'en a pas pris lui-même l'initiative. L'expérience du noyau primordial sert sans cesse de référence à la rédaction de la règle. Celle-ci a la fonction de fixer, pour le présent et pour l'avenir, les contours et l'agencement du groupe. Par contre le fondateur servira de point de référence pour les aspirations des membres. Au-delà de la lettre de la règle, on recherchera son esprit à travers les changements et les adaptations qui s'imposent éventuellement. L'épreuve du temps permet d'approfondir et de mettre en

⁴⁵ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 304.

évidence les valeurs fondamentales, et de tirer des conclusions pour les appliquer aux situations nouvelles. Les réactions correctrices de la seconde génération de membres et les commentaires de l'entourage contribuent à la rédaction définitive de la règle⁴⁶.

Le fondateur perd son rôle de centre de convergence dès que la règle est publiée et devient normative. La règle devient l'élément de référence définissant la conduite et la vie des membres. Le fondateur lègue, malgré tout, son esprit, tandis que la règle ne livre que la lettre. À chaque instant, le groupe est confronté à cette double réalité : la lettre de la règle et l'esprit du fondateur. Deux questions sont toujours posées face au problème. La première est ainsi formulée : «Que dit la règle de l'institut?» La seconde se rapporte à l'esprit du fondateur et peut être posée ainsi : «Quel est l'esprit du fondateur, qu'aurait-il fait dans ce cas?» La réponse à ces deux questions détermine l'orientation à donner au problème posé.

1.4.2.2. L'extension du groupe pendant un ou deux siècles

Selon Hostie, il est difficile de déterminer avec exactitude le moment précis où le passage s'opère entre la période organisationnelle et l'expansion qui lui est étroitement liée. En fait, celle-ci s'effectue aussitôt que le groupe initial acquiert une identité structurante, à moins que des circonstances extérieures n'imposent une période d'incubation prolongée : « Les Frères des Écoles chrétiennes, les Passionistes et les Rédemptoristes ont subi une période d'incubation de près de cent ans, sinon plus. Une interdiction papale a empêché les Capucins de s'implanter en dehors de l'Italie pendant les cinquante premières années de leur existence »⁴⁷.

Sans les décrire en détail, le déclin et l'extinction sont, à plus ou moins brève échéance, des phénomènes irréversibles dans l'évolution de la plupart des instituts religieux. En

⁴⁶ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 305-306.

⁴⁷ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 307.

général, après deux siècles d'expansion, les signes de vieillissement se font sentir. Il n'y a plus de recrutement. Le dynamisme habituel s'affaiblit. Les oeuvres dépérissent, les effectifs dégringolent, tarissent et vieillissent.

Il faut aussi mentionner le phénomène de régénération, phénomène toujours difficile, parfois pénible surtout pour un institut missionnaire ou autochtone. La régénération d'un institut ne peut s'opérer que moyennant un don, une grâce spéciale. Hostie cite le cas de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, et montre qu'il s'agit bien là d'une refonte nouvelle, d'une innovation⁴⁸.

La description du rôle du groupe initial proposée par Hostie révèle la complexité des données qui marquent l'origine d'un institut religieux, en même temps qu'elle démontre la lourde responsabilité des fondateurs et fondatrices de ces instituts, confrontés au groupe initial, à l'évangile et à la personne du Christ. Les oeuvres qui en découlent indiquent la nouveauté du projet ainsi que la fonction prophétique qui caractérise et justifie la naissance d'une nouvelle fondation. Un institut religieux ne vise donc pas en naissant à la formation d'un corps d'auxiliaires ou d'agents de pastorale pour l'Église. Il est d'abord un don pour révéler un aspect de l'Évangile et édifier le peuple de Dieu.

Il reste maintenant à appliquer les conclusions de cette analyse aux instituts autochtones.

2. APPLICATION DES DONNÉES ANALYSÉES AU CAS DES INSTITUTS AUTOCHTONES

La deuxième section de ce chapitre cherche à retrouver dans trois instituts autochtones les applications de la théologie de la vie religieuse. Le Concile et les théologiens reconnaissent cependant la nature charismatique de la vie religieuse. Ils reconnaissent

⁴⁸ HOSTIE, *Vie et mort*, p. 317.

également que chaque institut religieux est un don de l'Esprit à l'Église. Chaque institut doit ou devrait être la traduction au sein de l'Église d'une mission reçue ou d'un charisme, fruit de l'Esprit pour réaliser un projet spécifique. Ce charisme constitue une pédagogie propre de vivre l'Évangile et de réaliser ainsi la *sequela Christi*.

2.1. Le niveau de nouveauté du charisme de fondation dans trois instituts autochtones.

Avant de procéder à l'analyse, il faudra d'abord justifier pourquoi trois instituts seulement et rendre compte de la validité méthodologique et heuristique des résultats ainsi obtenus. En vue de mener cette étude, des instances de la faculté et la nonciature apostolique ont apporté leur concours pour demander et à Rome et au Zaïre les constitutions et autres documents pertinents des instituts autochtones du Zaïre. En tout et pour tout, fut reçue la documentation de ces trois instituts seulement. Ces instituts sont ceux des *Bamaria mu Kwango*, des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa et des Filles de la Résurrection. Selon certaines réponses négatives, les documents sollicités sont des documents internes et propres à l'institut qui, réflexion faite, pensait qu'il valait mieux ne pas les divulguer. Qui peut prévoir les effets négatifs éventuels qu'une telle étude peut produire sur l'institut qui a livré ses documents à la critique théologique? Qu'il n'y ait eu que trois instituts à répondre positivement, c'est donc là une contrainte dans la cueillette des données de base.

Aurait-il fallu pour cela abandonner ce projet de recherche. Non, car même dans ces conditions, la recherche reste valide. En effet, du point de vue méthodologique et heuristique, deux facteurs militent pour une inférence valide des résultats de la recherche menée sur ces trois instituts. Le premier facteur, comme on l'a vu précédemment, est le nivellement des instituts missionnaires fondés aux deux derniers siècles, tuteurs des instituts autochtones auxquels ces instituts missionnaires avaient légué leurs constitutions, à peine modifiées. D'autre part, les évêques-fondateurs s'inspiraient de ce que leurs collègues venaient de

réaliser. Ce fut là un second nivellement ou une seconde source d'apparementement entre les instituts autochtones. C'est ce qui permettra une inférence valide des résultats aux instituts non analysés, une inférence non de détails mais de type paradigmatique. Le second facteur est la nature même de la recherche. Celle-ci a pour visée une application pratique, elle vise à modifier une situation donnée, en l'occurrence la «refondation». Il s'agit donc d'une recherche-action. Pour ce type de recherche, on peut mener une recherche valide sur un ou plusieurs cas. L'application à faire, qu'elle soit réalisée ou simplement projetée, devient un paradigme, un modèle de référence pour les autres cas.

Les *Bamaria mu Kwango*, par les *Benebikira* dont furent inspirées leurs constitutions, s'apparentent à ces dernières, formées par les Soeurs Missionnaires d'Afrique comme les Servantes de Jésus, les Soeurs de St Joseph auxiliatrices de l'Église, les Filles de Marie Reine des Apôtres de Bukavu. Que l'on se rappelle aussi que l'institut des *Bamaria mu Kwango* fut le premier à être fondé au Congo Belge, au sud de l'équateur. Et pour cela, il avait reçu de nombreuses visites, notamment du Délégué apostolique, des vicaires apostoliques et d'autres supérieurs majeurs. Des visites de ce genre ont continué même après la fin de l'Église missionnaire. Une visite est toujours source d'inspiration, à quelque degré que ce soit, pour ceux qui visitent dans l'intention de faire quelque chose du même genre. Ainsi les *Bamaria mu Kwango* peuvent être un paradigme pour les instituts fondés à l'époque de l'Église missionnaire.

Les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa ont à leur tour inspiré les fondations des Thérésiennes de Basankusu, Bokungu-Ikela, Budjala, Lisala et des Soeurs de Marie Reine de la paix, dont elles furent l'institut tuteur. Ainsi les Thérésiennes de Kinshasa peuvent être à juste titre le paradigme des instituts fondés par des évêques de la période post-missionnaire.

Les Filles de la Résurrection sont un institut autochtone par sa composition et ses visées et à la fois un institut international autonome dont les constitutions sont celles du

Prieuré de Turnhout, son institut tuteur. Elles peuvent être le paradigme des instituts internationaux qui cherchent à s'enraciner dans l'Église du Zaïre.

Ces trois instituts serviront d'échantillon pour déterminer le niveau de nouveauté dans leur charisme de fondation. C'est à dessein que nous parlons d'un certain niveau de nouveauté dans leur charisme de fondation. En effet, le *MR* affirme : «Tout charisme authentique porte en lui une certaine dose de vraie nouveauté, dans la vie spirituelle de l'Église et d'initiative dans l'action, qui peut parfois sembler incommode et même soulever des difficultés parce qu'il n'est pas toujours aisé de reconnaître immédiatement l'action de l'Esprit-Saint»⁴⁹.

Ces instituts seront étudiés selon l'ordre chronologique de leur fondation.

2.1.1. Institut des *Bamaria mu Kwango*

L'institut des *Bamaria mu Kwango* dispose de quelques propos d'exhortation qui remontent à ses origines. Dans les paroles adressées aux premières *Bamaria mu Kwango*, Van Schingen fondateur met l'accent sur la consécration totale de la personne à Dieu. Voici comment, dans un langage teinté de paternalisme, il s'adressait aux premières jeunes filles noires de son vicariat qui embrassaient la vie religieuse :

Mes enfants, l'Église a besoin de témoins qui par leur vie individuelle et communautaire font resplendir un vrai visage du Christ et de la religion aux yeux du monde qui les entoure. Comme dans d'autres continents, le Seigneur veut qu'il y ait des femmes qui consacrent toute leur vie à son service [...] : Vous êtes appelées, vous aussi, à lui consacrer vos personnes, tout votre être doit lui appartenir. C'est ce que vous désirez, n'est-ce pas? Essayez de lui répondre courageusement et joyeusement. Restez toujours joyeuses dans votre cœur, car vous appartenez à Dieu. Vous souffrez et vous souffrirez encore de la part de vos familles et des autres gens; ils ne comprennent pas, mais le Seigneur leur fera comprendre cela à sa manière si vous restez fidèles à votre vocation⁵⁰.

⁴⁹ *MR* 12.

⁵⁰ «Paroles du Fondateur», dans *Les Constitutions des Soeurs de Marie au Kwango*, Soa, Édition de 1982, p. 4.

Ce nouveau projet de vie dans lequel ces filles africaines entrent, ce mode de vie dont leur Fondateur trace les contours et leur indique la conduite ainsi que les enjeux, constitue en soi une véritable provocation, une révolution. Van Schingen-fondateur apparaît comme allant à l'encontre de la culture africaine bantu à laquelle ses propos lancent un défi. Il est subversif. Car à cette époque, embrasser la vie religieuse était mal vue et représentait une aventure «ambiguë» qu'aucune pensée africaine ne pouvait imaginer : «Les ancêtres n'avaient jamais parlé d'un mode de vie de ce genre. Depuis des temps immémoriaux, pour cette culture, seule la maternité et le paternité comptaient». L'entrée en religion provoquait une déchirure dans la société. Elle était un drame pour un bon nombre de lignages dans une culture où maternité et paternité sont des notions sacrées et représentent l'unique voie de survie pour la collectivité entière.

Cette situation est plus controversée encore dans les régimes matrilineaires. Aux yeux des autochtones, la consécration religieuse proposée par le Fondateur aux *Bamaria mu Kwango* était diamétralement opposée à cette logique. Car ce projet de vie allait à l'encontre de l'ordre établi. Il ne s'agit pas ici de stérilité, mais d'un renoncement délibéré à la maternité. C'est un scandale, une offense et une insulte à la société. Les anciens s'opposaient même au fait d'envoyer les filles du pays à «l'école des missionnaires». Chaque chef de lignage la redoutait. Non seulement, il était mal vu par ses pairs en laissant les filles de son lignage fréquenter l'école, mais plus encore il attirait la malédiction des ancêtres sur lui et les autres membres de sa communauté. De là vient un réflexe de peur de la part des aînés devant le missionnaire ou le colon qui pouvait leur arracher leurs filles, leur imposer un style de vie sans maternité ni paternité, au besoin les envoyer en Europe, ce qui signifiait à l'époque ne plus revenir dans son pays et dans son village, et recevoir une éducation contraire à la culture africaine. Cette attitude des anciens rendait ardue la tâche du missionnaire qui n'étant pas de la culture, ne savait pas interpréter le non-dit du discours des autochtones.

Tout militait donc pour que Van Schingen-fondateur ne réussisse pas son projet d'introduire la vie religieuse consacrée dans cette partie d'Afrique. Et pourtant, il n'y renonça pas. Il est devenu l'instrument du Saint-Esprit pour opérer une révolution de mentalité. Malgré les difficultés, Van Schingen-fondateur sut réunir quelques filles autour de lui. Homme de foi perspicace, et il a su pointer du doigt l'adversaire et le danger qui guettait la kwangolaise d'alors, dans sa consécration à Dieu. En effet, cette donation totale constitue une pierre d'achoppement pour la culture des *Bamaria mu Kwango*, assoiffée de fécondité. Van Schingen-fondateur exhortait alors ainsi ses religieuses : «Vous souffrez et vous souffrirez encore de la part de vos familles et des autres gens». C'est pourquoi, après avoir évalué cette situation, confiant en Dieu et en ces africaines, il encourageait ces dernières à tenir fermes, à avoir confiance en elles-mêmes et surtout dans le Seigneur et le reste leur sera donné par surcroît : «[Vos familles et les autres gens] ne comprennent pas, mais le Seigneur leur fera comprendre cela à sa manière si vous restez fidèles à votre vocation».

Pour le Kwango de ce temps-là, les propos du Fondateur des *Bamaria mu Kwango* cités plus haut constituait donc un défi de taille à relever. Et de fait, de manière générale [avec certes quelques exceptions], jusqu'à la fin des années soixante, dans la région où oeuvrent les *Bamaria mu Kwango*, les candidates à la vie religieuse devaient faire preuve d'une grande ingéniosité et d'un courage extraordinaire pour entrer en religion. Dieu seul sait combien de candidates n'ont pas pu répondre à l'appel. Et les *Bamaria mu Kwango* ayant 50, 40, 30 et même 20 ans de profession religieuse se souviennent encore de certaines aspirantes de leur génération qui ont été empêchées d'entrer en religion. L'une des raisons était que ces candidates n'ont pas pu se soustraire à la vigilance du lignage. Elles furent ainsi prises dans les embûches de tout ordre dressées par leur clan pour leur barrer la route. Dans certains cas, la situation était pénible parce que le lignage de la candidate arrangeait de toutes pièces un mariage pour en finir avec «l'aspirat» de leur fille. Toutefois, ce défi semble en partie relevé puisque, non seulement ces pionnières sont encore dans les rangs des *Bamaria mu Kwango*,

mais aussi, et en dépit des échecs, d'autres candidates plus jeunes continuent de répondre à l'appel de consacrer toute leur vie à Dieu. Et aujourd'hui le peuple africain affirme qu'il est concerné par la vie de ses filles. Mais il attend que celles-ci enracinent leur projet de vie dans la culture africaine :

Le peuple de Dieu se sent concerné par votre vie; car il a un rôle à jouer, le rôle que jouent le milieu et le cadre sur tout symbole. Le symbole ne livre son message que dans un cadre culturel, c'est-à-dire dans un réseau de significations; et c'est pour cela qu'on a souligné à juste titre que l'inculturation était une nécessité... il n'existe pas de vie religieuse «tout court»; elle est toujours située... par différentes formes et expressions, franciscaine, dominicaine, bénédictine, ignacienne etc. et il ne suffit pas d'avoir été comme, pour être accepté dans la vie bénédictine sans quelque réaménagement à faire ci et là... Le peuple de Dieu attend que vous vous incarniez pour jouer le rôle de symbole, il vous prête son langage, ses expressions, ses images, ses représentations, ses réseaux de signification... Il vous frotte de son kaolin, de sa *ngola* rouge, de sa salive, non pas pour vous embellir et faire briller vos corps consacrés à Jésus, mais pour que, dans la proximité de l'intimité avec Jésus, la salive, la *ngola*, le kaolin dont vous êtes enduits soient transfigurés. À travers la *ngola*, le kaolin, la salive, le bananier dont on ceint vos reins, c'est l'expérience religieuse de ce peuple qu'on vous confie pour que vous lui fassiez aborder des terres nouvelles et des cieux nouveaux⁵¹.

Le témoignage sur le Fondateur des *Bamaria mu Kwango*, cité plus haut fait-il de lui un initiateur ayant reçu une expérience spirituelle inédite de la suite du Christ, léguée à son institut? Non. En effet, l'institut des *Bamaria mu Kwango* ne possède aucun héritage spirituel. Et ce problème, on le rencontre ailleurs en Afrique noire. Kasanda l'exprime ainsi :

Suite à ces considérations il se pose un problème sérieux en ce qui concerne la vie religieuse en Afrique. D'une part, on devrait se demander si une fondation religieuse peut être considérée comme sérieuse si le fondateur ne communique aucun héritage spirituel à ses disciples. Et d'autre part, on devrait chercher des voies et moyens pour rendre local un charisme qui a pris naissance sous d'autres cieux. L'avènement de la vie religieuse africaine est conditionné par la réponse à cette double considération⁵².

Ainsi, le Fondateur des *Bamaria mu Kwango* a sans doute reçu un charisme de fondation, mais non celui d'enseignement l'habilitant à frayer un nouveau chemin vers Dieu qui soit enraciné dans la culture de ses religieuses. Le pouvait-il seulement l'aire, et en

⁵¹ KABASELE, «Les attentes», p. 145.

⁵² KASANDA L., C.I.C.M., «Vie religieuse africaine et Mission», dans *SEDOS-Bulletin*, 3-4 (1994), p. 82.

profondeur? Suite aux données rassemblées précédemment, il faut répondre par la négative. En effet, l'option de base de l'Église missionnaire ainsi que les approches théologiques d'avant 1940 qui soutenaient l'évangélisation militaient pour le remplacement de la culture africaine par celle de l'Occident.

2.1.2. Institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa

Cet institut a été fondé par le cardinal Malula. Il avait été interpellé par la détresse humaine et psychologique, par le spectacle de dépersonnalisation dont souffraient les Congolaises devenues membres des instituts missionnaires. Certes, Malula-fondateur reconnaît qu'il y avait des congolaises de forte personnalité. Parmi ces dernières, un grand nombre ont dû abandonner la vie religieuse parce qu'elles furent incomprises et qualifiées de caractères difficiles. D'autres ont payé le prix en surmontant cette situation et continuent de servir la cause de la vie religieuse. Néanmoins, tel ne fut pas le cas pour la majorité des Congolaises de son époque. Voici quelques extraits du récit dans lequel le Fondateur des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa décrit le spectacle de la déstructuration de la personnalité des filles congolaises en général et des religieuses africaines de son temps :

Nous sommes avant 1960. Il faut considérer ce que fut à l'époque le statut et la situation de la femme congolaise en général et de la religieuse en particulier. À partir de ce que je voyais et de ce que je savais s'est imposé à moi à cette époque l'angoissant problème de la libération et de la promotion intégrale de la femme congolaise et de la formation d'une élite féminine dans notre pays. Les religieuses venues d'Europe chez nous ont admis dans leurs Instituts des filles congolaises qui avaient manifesté les signes d'une authentique vocation religieuse [...]. L'habit religieux qu'à l'époque elles portaient les distinguait déjà des autres, mais aussi tout leur comportement permettait de reconnaître dans le moule de quelle Congrégation elles avaient été pétries. Dans certains Instituts, il y avait à l'époque trois catégories de Soeurs; ainsi on distinguait les Oblates qui constituaient le degré inférieur, les Mères étaient du degré supérieur, et entre les deux, les Soeurs [...]. Dans les Congrégations internationales, les religieuses congolaises me paraissaient si peu sûres d'elles-mêmes; elles me semblaient un peu guindées ayant perdu leur spontanéité et leur expansivité natives; elles n'étaient vraiment plus dans leur peau noire. Leur rire, habituellement si abondant et riche en vitalité, me paraissait calculé, surtout en présence de la Mère Supérieure [...]. Étaient-elles [religieuses congolaises] bien intégrées ou seulement acceptées dans ces

Congrégations? De toute façon jouait d'un côté un complexe de supériorité et de l'autre un complexe d'infériorité bien résigné⁵³.

Malula-fondateur, explique ainsi l'origine de son inspiration :

C'est ce spectacle désolant de dépersonnalisation et d'aliénation qui fut pour moi une des causes déterminantes dans toute l'oeuvre que j'ai entreprise. Car, ce fut un réel spectacle de déstructuration de la personnalité féminine des filles africaines entrées en religion. Je me suis en effet posé alors maintes questions. Pourquoi en fait ces religieuses noires paraissaient-elles si peu épanouies? Pourquoi semblaient-elles ne pas vivre dans leur peau noire? Quel est leur avenir dans les Congrégations venues d'ailleurs? J'ai senti là comme un appel de Dieu, un appel que j'ai compris comme un projet de «libération». Pourquoi les filles africaines, en devenant religieuses, devaient-elles donner au monde l'image de femmes amoindries, moins épanouies dans le couvent que si elles étaient restées dans le monde ou s'étaient mariées? J'ai eu le sentiment net qu'il fallait les libérer. D'abord libérer leur personnalité féminine et leur africanité; libérer aussi leur joie; ensuite faire d'elles des religieuses. Voilà la pensée fondamentale qui sous-tend toute mon oeuvre. Je l'ai voulue comme une oeuvre de libération. C'est là ma vocation dans ma vocation. Pour moi, c'est un appel de Dieu à former pour son Église des religieuses libres, des africaines cultivant sans cesse leur consécration à Dieu dans la pleine mesure de leur féminité et dans la pleine conscience de leur africanité. Toute mon entreprise se résume dès lors en trois mots-clés : former des filles qui soient pleinement femmes - authentiquement africaines - authentiquement religieuses. N'était-ce pas déjà ce que le Pape Jean-Paul II dira aux religieuses rassemblées au Carmel de Kinshasa, le 3 mai 1980 : «je ne veux pas achever cet entretien paternel sans vous encourager vivement à demeurer en quête d'approfondissement spirituel et de formation humaine afin d'être toujours «plus femmes» et plus religieuses»⁵⁴.

Le récit de Malula-fondateur rejoint ici le problème fondamental de l'Église catholique en Afrique : cette Église doit-elle être africaine ou une Église européenne en Afrique? Il était lui-même déterminé à résoudre ce dilemme en 1959 en lançant le slogan révolutionnaire : «Une Église congolaise dans une nation congolaise». Ce qu'il dit des religieuses n'est qu'une des façons de doter cette Église congolaise de structures congolaises. En ce sens, le projet de Malula-fondateur comporte une lueur d'originalité. En effet, ses propos contiennent un charisme/appel spécifique qui porte sur la LIBÉRATION des femmes africaines dont les instituts autochtones pourraient fournir des modèles. Malula-fondateur veut rompre avec un système de mort, avec un passé aliénant et dépersonnalisant. Il sent un appel pour réaliser

⁵³ MALULA, J.-A., (card.), *La vocation particulière de la Congrégation des Soeurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus selon l'Esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, p. 8.

⁵⁴ MALULA, *La vocation*, p. 9.

une mission de libération des filles de son peuple. Ainsi, il importe avant tout de voir, dans les filles qui postulent la vie religieuse, des personnes humaines, des femmes, des africaines. Il veut libérer la personnalité féminine, la joie de la religieuse congolaise, libérer leur africanité aux prises avec des complexes de tout ordre. En d'autres mots, Malula-fondateur veut recouvrir, pour les mettre au service de la vie religieuse, les valeurs culturelles de son continent décriées et bannies par le système colonial. C'est sur ces trois réalités qu'il entend baser et articuler le programme de formation de ses futures religieuses. On lit ses idées directrices dans son discours inaugural, prononcé le 19 juillet 1964, lors de la bénédiction et de l'ouverture de la Maison Sainte-Thérèse :

C'est pourquoi cette maison abritera désormais des jeunes filles de Léopoldville qui désirent se consacrer à Dieu pour mieux être au service de l'Église et de leur pays. Elles y recevront une formation qui les prépare à leur mission de demain. Cette formation, nous la voulons pleinement humaine d'abord et pleinement religieuse ensuite. Elle doit être la mise en valeur de toutes les potentialités cachées par Dieu dans l'âme de toute femme de façon à faire de ces jeunes filles des femmes dans le sens plénier du mot. Cependant cette formation ne peut rien altérer de leur africanité; elles doivent rester des africaines, des africaines vouées à Dieu. C'est leur nature ainsi préparée et épanouie qui doit être assumée par la grâce de Dieu de façon à ce qu'elles soient des religieuses authentiques et africaines authentiques. Cela est une oeuvre surnaturelle. Nous demandons l'appui de vos prières afin qu'un jour celles que nous appelons aujourd'hui «Filles de Sainte Thérèse» soient appelées «Soeurs de Ste Thérèse»⁵⁵.

Par rapport aux instituts autochtones déjà existants, Malula-fondateur voulait dépasser le système de corps d'auxiliaires qui justifiait la fondation de ces instituts. Sous cet aspect, son entreprise présente également une certaine nouveauté. En fondant sa congrégation, Malula-fondateur ne cherche pas un sous-clergé féminin destiné à accomplir des tâches pastorales. La priorité est accordée à la consécration de la personne à Dieu. Il ne dévalorise pas pour autant les activités traditionnelles auxquelles s'adonnent les membres des instituts existants. Tout en reconnaissant leur valeur, le Fondateur des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa met l'accent sur la recherche de Dieu comme valeur ultime. Les fonctions pastorales si importantes soient-elles ne doivent pas prendre le pas sur la charité parfaite exercée envers

⁵⁵ MALULA, *La vocation*, p. 15-16.

Dieu. Car «Aimer Dieu par-dessus tout» est le premier commandement de la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ qui donne consistance et force pour accomplir le deuxième volet de ce premier commandement de Dieu, «Aimer son prochain comme soi-même». Malula-fondateur décrit en ces termes sa façon de concevoir la vie religieuse et l'accomplissement des tâches pastorales :

La vie religieuse, elle est avant tout une manière spéciale d'exister dans le monde caractérisée par une intense recherche de Dieu et par la pratique des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Cette manière d'exister selon l'ancien adage latin «*agere sequitur esse*» entraîne nécessairement aussi une manière spéciale de se comporter et d'agir dans le monde. Vouloir des religieuses pour leur seul apport dans les tâches pastorales, c'est les apprécier d'une manière très superficielle. La valeur première de la vie religieuse dans l'Église n'est pas dans l'accomplissement de tâches apostoliques, mais dans la consécration totale de son «moi» à Dieu, et par conséquent dans une certaine manière d'être dans le monde. Les religieuses annoncent la Bonne Nouvelle avant tout par leur «être religieux». Il n'est nullement dans mon intention de minimiser l'importance de l'action ni des tâches pastorales, surtout dans la vie religieuse appartenant à des Congrégations de vie active. Nul n'ignore en effet que c'est à travers leurs tâches quotidiennes que les religieuses sont appelées à témoigner de l'Évangile⁵⁶.

Mais avant de former cette religieuse authentique, Malula-fondateur vise d'abord la promotion intégrale de la femme en tant que personne humaine. Précédemment, Boka wa Mpasi avait parlé avec humour de l'ignorance cultivée chez les religieuses congolaises comme un huitième don du Saint-Esprit⁵⁷. Dans la formation de ses futures religieuses, Malula-fondateur veut lutter contre cette situation et extirper des religieuses congolaises le complexe d'infériorité. Pour ce faire, il veut les conscientiser à assumer et à réaliser leur vocation de devenir des personnes humaines, c'est-à-dire responsables de leur propre destinée. Il prend alors les moyens qui s'imposent pour assurer à ses religieuses une bonne formation humaine et intellectuelle. Il trace et précise les lignes maîtresses du genre de formation et d'éducation qu'il envisage organiser pour atteindre ces objectifs : formation de l'intelligence et en

⁵⁶ MALULA,, *La vocation*, p. 22-23.

⁵⁷ BOKA di MPASI Londi, S.J., «Quand Dieu appelle les femmes : Zaïre, celle (la religieuse), par qui passe la révolution des mentalités», dans *Informations catholiques internationales*, 544(1979), p. 22-24.

particulier de l'esprit critique; formation de l'affectivité, éducation au sens de l'autre et éducation au sens de beau. Il écrit en effet :

C'est un travail complexe et de longue haleine. Il exige une bonne formation de l'intelligence à la concentration, à la réflexion, à l'analyse, à la synthèse et à l'esprit critique. Ce dernier point est d'une importance particulière quand on veut lutter contre la crédulité quasi innée, caractéristique de l'esprit primaire. Ce travail éducatif exige aussi une bonne formation de la volonté en inculquant le goût de l'effort, du sacrifice dans la maîtrise de soi, de la discipline dans la vie. Il faut également une bonne formation à l'affectivité pour assurer une sexualité intégrée et équilibrée et qui va de pair avec une éducation soignée du corps. Enfin, il faut en plus éduquer le sens de l'autre et le sens du beau. Le but final en tout ceci est d'arriver à former des femmes de caractère, bien instruites, libres et responsables, effectivement bien équilibrées et capables de se conduire par elles-mêmes dans la vie. Tout ceci m'a conduit à quitter les sentiers battus pour emprunter des voies nouvelles dans la formation de mes futures religieuses⁵⁸.

La femme que Malula-fondateur veut promouvoir par une bonne formation humaine et intellectuelle est une femme située dans un contexte bien déterminé, c'est une femme africaine authentique. Par cette promotion, il veut réhabiliter l'identité culturelle de l'africaine aliénée. Dans son texte, Malula-fondateur a présenté l'habit religieux comme étant l'un des facteurs de la dépersonnalisation de la religieuse congolaise d'avant 1960. Il réagit à cet état de choses en introduisant dans la vie de ses religieuses un habit taillé sur le modèle de celui de la femme africaine, comme signe visible de l'insertion de la religieuse dans la vie de son peuple. Certes, avant Vatican II, l'habit religieux était aussi nivelé. Mais en Afrique noire, cet habit porté par les autochtones devenait aussi un des signes de promotion sociale, c'est-à-dire d'une distance sociale d'avec les siens, parce qu'il rapprochait davantage du modèle blanc. Ainsi, revenir au pagne africain est un message important et sans équivoque de la volonté de retour et d'enracinement au milieu des siens, d'abrogation de distanciation sociale et culturelle. Par contre, en Europe par exemple, la contestation de l'habit religieux traditionnel pouvait être rattachée à la perte de signification de cet habit tenu comme un signe dépassé pour identifier la personne, alors qu'un autre signe extérieur, une croix ou une médaille par exemple, pouvait suffir. Ainsi, au Zaïre comme en Europe, le même habit religieux

⁵⁸ MALULA, *La vocation*, p. 16, 17, 18.

traditionnel était sans doute contesté, mais pour des raisons différentes, en l'occurrence des raisons culturelles.

Avant-gardiste, son innovation fut un événement historique. Aujourd'hui, à quelques exceptions près, les religieuses zaïroises, tant d'instituts missionnaires qu'autochtones, ainsi que des religieuses africaines des pays voisins ont accueilli le pagne comme habit religieux. Mais au début, l'innovation de Malula-fondateur et de ses religieuses suscita des critiques acerbes :

Quand je les voyais [les religieuses africaines d'avant 1960], j'étais réellement insatisfait et me disais : «certainement Dieu ne veut pas cela. Car lui-même respecte toujours l'homme et son identité culturelle». En effet, quand le Fils de Dieu s'est incarné dans notre humanité mortelle, il ne l'a pas altérée; il est devenu homme, en tout semblable à nous, excepté le péché. Par conséquent, à mon avis, c'est toute la féminité africaine de nos filles qui doit être traversée par la grâce divine pour qu'elle soit purifiée et transfigurée dans toutes ses dimensions vitales [...]. Il fallait par conséquent libérer la conscience africaine des religieuses noires et leur restituer leur identité africaine. Cette oeuvre de libération je l'ai entreprise d'une manière symbolique. J'ai décidé que les religieuses africaines porteraient le pagne, habit traditionnel de la Maman africaine. Cela a produit l'effet d'une bombe dans tout le Congo et à Kinshasa en particulier. C'était «du jamais vu». Des religieuses portant des pagnes! Ce fut le 14 septembre 1966, en la fête de l'exaltation de la croix. Aux yeux de plusieurs je paraissais un extravagant. Mes religieuses et moi-même, nous avons été l'objet des critiques les plus amères voire injurieuses. Aussi le nouvel habit religieux fut accueilli d'abord par un «tollé» quasi général. C'est que beaucoup n'avaient pas saisi le sens profond de ma pensée et de mon geste. Aujourd'hui on s'accorde à reconnaître que cette innovation fut un événement historique, un véritable signe des temps selon l'expression chère au Pape Jean XXIII. Au Zaïre et dans certains pays limitrophes le pagne est devenu l'habit religieux des Soeurs africaines [...]⁵⁹.

Le cardinal Malula a été une des chevilles ouvrières pour frayer des voies nouvelles dans la vie ecclésiale du Zaïre. Kabasele-Lumbala lui rend ce témoignage :

Le cardinal Malula écrivait à propos de la congrégation qu'il venait de fonder : «La fidélité d'un peuple aux valeurs qu'il a reçues de son créateur constitue sa vérité de vie et est d'une telle importance vitale qu'il mérite qu'une congrégation s'attache à ce service»⁶⁰. Et il pensait faire de ces jeunes filles des «religieuses authentiques, des Africaines authentiques». Les valeurs qu'il pensait promouvoir dans cette congrégation étaient spécialement des valeurs africaines : la joie, l'hospitalité, la simplicité et la spontanéité de la maman africaine ; l'attitude hiératique et sacrée de la femme africaine, gardienne par excellence de la vie. Bien sûr, on les appelle «thérésiennes», car il faut les rattacher à une branche

⁵⁹ MALULA, *La vocation*, p. 19, 20, 21.

⁶⁰ MALULA, *La vocation*, p. 30.

du christianisme occidental qui a apporté l'évangélisation; pour cela on essaye de chercher chez sainte Thérèse des valeurs qui semblaient la rapprocher de la culture africaine, telles la «simplicité», le sens de l'accueil des autres. Mais la motivation profonde, loin d'être la spiritualité de Lisieux, se trouvait dans l'africanité. On pourrait dire que l'africanité a suggéré ici la mise en oeuvre d'une inspiration⁶¹.

Ces valeurs, l'épiscopat du Zaïre les authentifiées et les a faites siennes dans son document sur la vie consacrée, analysé précédemment.

2.1.3. Institut des Filles de la Résurrection

Le Fondateur de cet institut est le père Werenfried Van Straaten qui a été saisi par la misère humaine causée par la rébellion armée de 1962-1964. Il prit à coeur l'idée de Soeur Hadewijch de fonder une nouvelle congrégation de femmes africaines destinée à soulager la misère qui sévit dans la région de Bushi. Il voulut également répondre aux aspirations des filles de cette région qui désiraient se consacrer à Dieu, mais étaient handicapées par l'analphabétisme. Sous forme de témoignage, le Fondateur relate les faits :

Pendant plusieurs années, notre future Mère Générale vivant dans cette même région du Bushi a pu observer la misère de notre peuple et la bonne volonté de tant de jeunes filles qui n'ont pu faire d'études et qui cependant désiraient consacrer leur vie au Seigneur. Elle estimait que l'analphabétisme ne devait pas empêcher de servir l'Église en détresse. En accomplissant leurs devoirs de chrétiennes et en vivant les conseils évangéliques, ne pourraient-elles pas croître dans l'amour surnaturel aussi bien que scolarisées ou intellectuelles? [...]

Autant que de congrégations enseignantes, l'Afrique a un besoin pressant de religieuses sans prétentions intellectuelles mais douées de bon sens et de bras solides, de religieuses qui se dévouent non seulement pour le bien de quelques privilégiés, mais encore sont ouvertes à la grande masse de leurs concitoyens. «EN VÉRITÉ, EN VÉRITÉ, JE VOUS LE DIS, TOUT CE QUE VOUS AVEZ FAIT À L'UN DES PLUS PETITS DE MES FRÈRES, C'EST À MOI QUE L'AVEZ FAIT» [Mt 25, 40]. [...].

Ils [le père Werenfried, le Modérateur Général et compagnie] ne pouvaient hésiter plus longtemps à jeter les bases d'une Congrégation : «Alors, dit-il, [le père Werenfried] j'ai compris que Dieu nous maudirait si nous ne nous y mettions pas tous pour faire disparaître ce scandale de ce plus beau des jardins d'Afrique. Je sais bien que notre oeuvre ne doit pas être seulement une entreprise caritative. Nous avons une tâche apostolique à réaliser. Mais je sais aussi que le Christ a condamné un prêtre du temple parce que, sur la route de Jérusalem à Jéricho, il

61 KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Les Éditions Karthala, 1993, p. 114-115.

s'était dérobé au devoir de la charité [...]. On ne peut pas continuer à donner encore et toujours : ce paternalisme ne réussira jamais à sortir le peuple de son marasme, de sa misère. Il faut fonder une oeuvre plus durable, former des soeurs, filles de leur peuple, qui deviendraient un témoignage vivant de la Charité et pourraient aider à combattre l'ignorance et la misère, par le développement⁶².

L'institut des Filles de la Résurrection de Bukavu naît pour remédier au besoin du manque d'amour dont souffrait le peuple de la contrée. Son niveau de nouveauté réside dans sa volonté de partir de la base. Selon les fondateurs de cet institut, par leurs activités, les instituts autochtones existants se sont quelque peu éloignés de la grande masse pour former davantage une classe de «privilegiés». L'institut des Filles de la Résurrection prend ses distances. Il veut faire la promotion humaine de la femme africaine en partant de la base. La promotion de la femme est l'ensemble d'actions entreprises ou à entreprendre pour assurer les droits de la femme, sa dignité, sa liberté, son accession aux diverses professions, l'égalité des chances et de rémunération, son bien-être, sa santé, ses conditions de vie, son développement physique, intellectuel, culturel et psychologique, etc. La liste des actions est une liste ouverte et les actions entreprises ou à entreprendre le sont en fonction du milieu. Ici, elle combattra le sexisme, en Afrique les mariages préférentiels...

Quoi qu'il en soit, les fondateurs de cet institut veulent aussi rompre avec le paternalisme, une autre tare de la colonisation et de l'oeuvre missionnaire belges au Congo. Plus encore, le charisme de cet institut s'appuie sur une donnée fondamentale de la foi chrétienne, la résurrection du Christ. À l'exemple du Christ, les Filles du Prieuré de Bukavu veulent «mourir en soi pour ressusciter». De la sorte, elles veulent «chanter la résurrection des morts, chanter la victoire de Jésus Christ, par une vie donnée au Seigneur, le Vivant, le Ressuscité». Dans cette résurrection, elles tiennent à demeurer fidèles à leurs «valeurs

⁶² *L'aventure de Dieu chez les Filles de la Résurrection*, Bukavu, 1980, p. 3, 4, 5, 6.

africaines» combattues par la colonisation. Elles veulent vivre «auprès du peuple et être le levain dans la pâte»⁶³. Leur charisme est articulé ainsi :

Le charisme du Prieuré apparaît déjà dans son nom qui le rattache au Mystère de la Résurrection du Christ. Il s'exprime également dans la ferme volonté des soeurs d'être insérées dans le milieu africain. Cette insertion est indispensable pour qu'elles puissent mener un style de vie caractéristique aux africains; sentir les aspirations de leurs frères africains; aider leur peuple à découvrir que seulement dans le Christ ces aspirations peuvent trouver un accomplissement⁶⁴.

Bien qu'il soit rattaché à l'aspect essentiel du Mystère du Christ, le charisme de cet institut est en fait emprunté de son institut formateur et ne semble pas tracer un chemin original vers Dieu ni être spécialement enraciné dans le contexte culturel africain. Sur ce point, il rejoint l'institut des *Bamaria mu Kwango* ainsi que celui des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa qui se sont rattachés aux courants spirituels existants.

2.2. Nouveauté du charisme de fondation appelée à l'accomplissement

Ces trois instituts analysés présentent des germes de nouveauté dès leur fondation respective. En fondant les *Bamaria mu Kwango*, Mgr Van Schingen avait introduit en milieu africain un nouveau mode de vie, tout à fait inconnu des gens de ce milieu et de certaines de leurs valeurs et aspirations culturelles majeures. Sa fondation était-elle pour autant une nouveauté réelle au niveau du charisme de fondateur? On peut répondre, elle l'était de façon embryonnaire. En effet, Van Schingen-fondateur était ouvert à l'apport des valeurs africaines comme conditionnement spirituel. Sa lettre de félicitations au P. Tempels, mentionnée précédemment, est une preuve de cette ouverture. En ce sens, il était un fondateur visionnaire. Il entrevoyait le rôle que son institut, arrivé à sa maturité, pourrait jouer un jour dans son Église locale et dans son milieu de vie. La nouveauté de cette fondation et sa promesse d'avenir, les membres de l'Église missionnaire de son temps les ont bien

⁶³ «Hymne de l'institut de la Résurrection», dans *L'aventure*, p. 23.

⁶⁴ *Directoire pour le Prieuré de la Résurrection de Bukavu*, Bukavu, 1984, p. 5.

pressenties et c'est sans doute aussi pour cela que l'institut des *Bamaria au Kwango* attira tant d'attention et de visites. En raison du contexte d'évangélisation d'alors, ce fondateur ne pouvait faire plus en matière de rencontre entre l'évangile et les cultures africaines au sein de son institut. Il en est de même pour la raison d'être de cet institut : répondre, à la demande des papes et à celle de l'évangélisation elle-même, d'une part aux attentes immédiates de l'Église missionnaire en auxiliaires d'apostolat aujourd'hui et en responsables demain. Ainsi donc, l'institut des *Bamaria mu Kwango* était une nouveauté réelle, mais embryonnaire et appelée à atteindre, selon l'esprit du fondateur, une inculturation pleine à l'avenir.

L'institut des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa, fondé en contexte africain, vise son enracinement dans les valeurs autochtones et cherche à frayer un nouveau chemin vers Dieu. Cependant il reste une ombre pour ce qui concerne la formation du groupe initial. Son Fondateur, malgré son grand désir de restituer l'identité culturelle à ses religieuses africaines, avait confié leur formation à des femmes espagnoles, membres d'un institut séculier :

Soucieux de donner à mes religieuses avant tout une bonne formation humaine intégrale, j'ai posé certains actes qu'on pourrait qualifier de «révolutionnaires» à l'époque. J'ai confié la formation des postulantes à des demoiselles espagnoles, membres d'Institut Séculier que j'appréciais beaucoup pour leurs qualités humaines et féminines en même temps que pour leur vie spirituelle profonde mais sans bigoterie⁶⁵.

Cela étonne. En effet, les membres de l'institut formateur étaient de culture espagnole, elles n'avaient pas la sensibilité culturelle africaine qui leur permette d'asseoir la formation religieuse sur des bases vraiment africaines. Pourtant les *Bamaria mu Kwango* avaient répondu favorablement à la demande du Fondateur des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa pour se charger de la formation et de la direction initiale du jeune institut. En outre, la théologie de l'enracinement inculturé de l'Église partout dans le monde, surtout à la suite des directives de Jean XXIII pour les territoires des missions, demande de confier désormais cette tâche aux natifs du milieu. Une hypothèse s'impose : le fondateur lui-même parle

⁶⁵ MALULA,, *La vocation*, p. 18.

d'actes révolutionnaires pour l'époque : initier un nouvel institut avec un esprit qui se démarque du nivellement de vie religieuse missionnaire des autres instituts autochtones.

Malula-fondateur a eu une spiritualité chrétienne imprégnée de la sève culturelle africaine. Pour l'avenir et l'accomplissement de cette intuition, il reste à en élaborer et à en approfondir une pédagogie propre dans la seconde génération. Mais cette fois, les Soeurs Thérésiennes de Kinshasa pourraient tenir compte et même s'associer les autres Thérésiennes qui leur sont apparentées, celles de Lisala, de Mbuji-Mayi, de Basankusu, de Budjala et de Bokungu-Ikela.

Pour l'institut de la Résurrection, son charisme consiste entre autres à insérer ses membres dans le milieu africain. Les Filles de la Résurrection veulent prendre un style de vie propre aux Africains et à la fois adapté aux réalités évangéliques. Cette exigence d'insertion s'accompagne de ce fait, à savoir que, dès le début, le Prieuré relève de la juridiction pontificale et est affilié à l'Oeuvre pontificale de l'Aide à l'Église en Détresse⁶⁶, oeuvre qui se situe dans le sillage de *Misereor*, *Missio*, Entraide et Fraternité, Oeuvre de Saint Pierre-Apôtre et bien d'autres organisations. Son charisme se rattache au mystère de la Résurrection et est partagé avec l'institut formateur dont il a même hérité le nom et semble en être une branche autonome. Ce fait apparaît dans les lignes qui suivent : «Formées par les religieuses du Prieuré de Turnhout qui leur ont transmis leur propre spiritualité, les Filles de la Résurrection furent, dès le début, liées spirituellement aux soeurs du Saint-Sépulcre»⁶⁷. D'autre part, le Prieuré de la Résurrection a sollicité son entrée dans l'Association des Chanoinesses Régulières du Saint-Sépulcre et a adopté les constitutions du Prieuré de Turnhout. Cette double affiliation rapproche l'institut des Filles de la Résurrection des instituts missionnaires internationaux. Cependant, il y a cette grande différence : il jouit de

⁶⁶ *L'aventure*, p. 6-7.

⁶⁷ *Directoire*, p. 4.

deux principes fondamentaux, le principe d'enracinement et le principe d'autonomie. Pour l'avenir, il lui reste trois grands défis à relever pour s'enraciner. Partant du principe théologique des premiers agents d'inculturation d'une Église particulière, l'institut des Filles de la Résurrection est appelé à se redéfinir en ajustant ou en ajoutant des parties aux fondations posées par le Prieuré de Turnhout. Le deuxième défi est celui des constitutions, issues d'une autre culture. Même s'il ne s'agit que des dispositions de type juridique, elles véhiculent de l'esprit de la culture dans laquelle elles furent conçues et doivent répondre aux besoins d'une autre culture, non pas selon sa lettre mais selon son esprit. Il faudra donc trouver la manière de vivre les intuitions de l'expérience religieuse contenues dans les constitutions selon ce que les membres sont et veulent être : des femmes africaines enracinées dans leur milieu. Un dernier défi est celui de vivre une spiritualité propre.

Ces trois instituts et ceux qui leur sont apparentés ont deux choix seulement, ou demeurer ce qu'ils sont actuellement (un enracinement d'intention ou inachevé) et ne pas concourir à leur propre évangélisation en profondeur, ou choisir de refaire des parties plus ou moins importantes des bases de leur fondation actuelle, en vue d'un enracinement évangélique et culturel authentique dans une Église qui s'enracine.

L'authenticité de cette nouvelle forme d'existence évangélique consiste à développer des rapports concrets entre l'expérience de Dieu et le milieu ambiant et de contribuer aussi à la véritable transformation de ce milieu. Le vécu du charisme d'une nouvelle fondation se traduit dans une spiritualité qui soit capable d'allier la théorie et la praxis. Guy a dégagé trois critères principaux permettant de vérifier l'authenticité évangélique d'une nouvelle spiritualité. Il considère l'influence jouée par chaque nouvelle spiritualité en rapport à son passé, à son présent et à son avenir. Par rapport au passé, il doit exister un mouvement dialectique, une unité dynamique de la continuité et de la rupture. Les spiritualités ayant créé une voie inédite d'existence évangélique, constate Guy, sont celles qui ont su maintenir ce double

mouvement. Par rapport au présent, cette nouvelle voie d'existence évangélique s'évalue dans sa capacité de s'adapter à la société ambiante et d'être une voie prophétique pour dénoncer les déviations de cette même société. Par rapport à l'avenir, une nouvelle spiritualité se mesure à l'aune de son inspiration et de sa créativité⁶⁸.

Ce sont autant de composantes qui devraient façonner la vie d'une nouvelle fondation. Faute d'une nouvelle création ou d'une spiritualité nouvelle, la théologie de la *sequela Christi* qui constitue la norme ultime de la vie religieuse resterait sans assise théologique et culturelle. De la sorte, ces instituts demeureraient des consommateurs des créations réalisées par les autres. Or, sans l'apport d'une nouvelle spiritualité qui réalise une nouvelle unité, on se rend compte de la difficulté à concrétiser l'inculturation. Une telle synthèse est donc importante pour le présent et l'avenir de ces instituts qui ont un rôle à jouer dans leurs sociétés. En effet, selon Metz, les instituts autochtones sont appelés à exercer «une critique prophétique, une fonction d'innovation, d'exemplarité productive, un rôle de correctif et de choc»⁶⁹ au sein de l'Église et de la société, en Afrique. La crise que ce continent traverse actuellement interpelle vivement la conscience prophétique des instituts religieux en général et des instituts autochtones en particulier. Sauraient-ils y être «une sorte de thérapie de choc opérée par l'Esprit-Saint»⁷⁰, pour l'Église en Afrique? Leur crédibilité dépend de la pertinence de leur réponse à cette question.

Il reste maintenant à vérifier, avec un institut autochtone, grâce aux données recueillies, le rôle du groupe initial dans l'émergence d'un institut religieux.

⁶⁸ GUY, J.-CL., S.J., *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris, Les Éditions Le Centurion, 1987, p. 174-177.

⁶⁹ METZ, *Un temps*, p. 9-12, 13-14.

⁷⁰ METZ, *Un temps*, p. 10.

2.3. Le rôle du groupe initial et l'émergence des instituts autochtones : le cas des *Bamaria mu Kwango*

Cette section cherche à vérifier un dernier principe de la genèse d'un institut religieux : l'importance du groupe initial. Pour cette partie de la recherche, seul l'institut des *Bamaria mu Kwango* avait fourni la documentation désirée. Aussi, il ne sera question qu'incidemment des Soeurs Thérésiennes de Kinshasa ainsi que des Filles de la Résurrection.

Selon les approches d'Hostie, le cheminement original des instituts religieux se réalise à l'intérieur du seul groupe primordial grâce à une interaction constante de tous les solitaires qui, travaillés par les mêmes aspirations, se sont rencontrés de manière fortuite. La référence de chaque membre et de tout le groupe d'une part à l'évangile et d'autre part à la personne du Christ constitue les deux pôles importants. L'hétérogénéité est un facteur d'approfondissement et d'affermissement de l'expérience du groupe. Le consensus des membres grandit par rapport à ce qui doit se dire et se faire au nom du groupe. Aucun membre n'a le droit de s'imposer aux autres ni de s'attribuer le titre de supérieur ou de maître. La relation maître-disciple est assumée à tour de rôle par chaque membre. Peu à peu, du sein du groupe, l'un des membres, grâce à certaines dispositions du cœur et d'esprit qu'il se découvre, émerge comme un personnage central et il devient un centre de convergence pour tout le groupe. De confrontation en confrontation, après une longue et lente période de gestation, le groupe élabore son identité structurante.

2.3.1. Genèse de l'institut des *Bamaria mu Kwango*

Cet institut débute avec un groupe de neuf jeunes filles issues de diverses ethnies du vaste vicariat du Kwango. Mais seulement quatre persévèrent et forment réellement le groupe

initial. Le Fondateur leur reconnaissait ce titre : «Vous êtes les premières colonnes, soyez des fondatrices solides pour soutenir la maison qui doit être bâtie sur les pierres»⁷¹.

Il y a une relative hétérogénéité dans l'appartenance ethnique ainsi que dans le niveau social. Car de ces quatre pionnières, deux appartiennent à la même ethnie, il s'agit de Marie Ngundu et de Monique Luyinda. Albertine Wemboniama et Ikwara Rosalie proviennent de deux autres ethnies différentes. Albertine et Monique étaient de la deuxième génération des chrétiens au sein de leur famille. Elles étaient de familles moyennes. Par contre, Marie Ngundu et Rosalie Ikwara n'étaient pas encore baptisées quand elles sont arrivées à la mission. Elles constituent donc la première génération de chrétiens dans leur famille respective.

Dans les récits de leur désir de devenir religieuses, nous relevons quelques faits. Monique Luyinda est née en 1923 d'une famille déjà chrétienne. Son père était catéchiste et accompagnait les missionnaires. Écolière, elle admirait le dévouement des Soeurs missionnaires. En 1936, alors que Monique est âgée de 13 ans, la Soeur directrice de l'école a décelé chez elle la vocation à la vie religieuse et la fait admettre comme aspirante. En 1942, elle entame avec deux autres le cycle de formation qui la conduira à la première profession religieuse, le 18 avril 1945⁷². Quant à Albertine, Marie et Rosalie, c'est au contact d'autres personnes qu'elles entendent parler pour la première fois de la vie religieuse. En effet, pour Albertine, une mère était en visite dans sa famille; elle montra la photographie de sa fille et elle racontait que celle-ci «[était] partie à Lemfu pour devenir religieuse». En écoutant cette histoire, Albertine s'exclama : «Moi aussi, je me suis dit : je veux devenir religieuse comme elle»⁷³. Et depuis lors, cette pensée la hanta et un jour devint une réalité, l'idéal de sa vie.

⁷¹ *Constitutions révisées des Srs de Marie au Kwango*, p. 4.

⁷² *Cinquantenaire des Srs de Marie au Kwango : 1937-1987. Quelques témoignages*, Kikwit, 1987, p. 2-6.

⁷³ *Cinquantenaire*, p. 9.

Elle était l'une de trois filles qui avaient commencé la souche des *Bamaria mu Kwango* à Banningville, aujourd'hui Bandundu. Elle avait 19 ans quand elle fut admise comme aspirante en 1937. Postulante en 1938, puis novice, elle fit sa première profession le 28 février 1940⁷⁴.

Marie Ngundu est née vers 1920. Orpheline de père et de mère depuis l'âge de trois ans, elle fut élevée par sa grand-maman. Encore païenne, elle entendit un jeune homme raconter l'histoire de Sidonie Manzebe. À l'époque, celle-ci était devenue une figure presque mythique et fut toujours présentée comme modèle de la première kwangolaise partie à Lemfu [dans la province du Bas-Zaïre] pour devenir religieuse. Cette Sidonie, rapporte Ngundu, s'adressait ainsi au Supérieur de la mission Leverville : «Père, écris mon nom dans ton cahier, je veux partir à Leverville chez les Soeurs [...] je ne veux pas me marier, je veux rester vierge comme les Soeurs»⁷⁵. L'histoire de Sidonie Manzebe fut le point de départ de la vocation de Ngundu. Mais non baptisée, elle devait passer par le catéchuménat. Or, à cette époque, pour se faire inscrire au catéchuménat, chaque candidate devait présenter son fiancé. Ce dernier devait payer une contribution de 50 francs pour l'instruction de sa fiancée. Ngundu accepta un fiancé. Mais elle avait reçu du Supérieur un livre de prières. Un jour, Ngundu se déguisa en garçon, échappa à la vigilance de sa grand-maman et réussit à entrer à la mission en 1936. Interrogée sur sa leçon de catéchisme, elle répondait avec pertinence. Le Supérieur de la mission l'admit sans plus exiger la présence d'un fiancé. Âgée de 18 ans, elle fut baptisée le 5 janvier 1938 sous le prénom de Marie. Le 8 septembre 1942, elle est admise comme postulante, devint novice en 1943 et émit sa première profession le 18 avril 1945⁷⁶.

Rosalie Ikwara est la deuxième Supérieure Générale des *Bamaria mu Kwango*. Elle est née en 1927. En 1935, encore païenne, elle entra à l'école primaire. Un jour, aidant sa mère

⁷⁴ *Constitutions*, Édition de 1982, p. 1.

⁷⁵ *Cinquantenaire*, p. 11.

⁷⁶ *Cinquantenaire*, p. 12.

aux travaux des champs, deux mamans de son village racontaient une histoire qui marquera la vie d'Ikwara. En effet, revenues de la mission Leverville où elles étaient allées visiter leurs filles pensionnaires, ces deux mamans parlaient des femmes blanches qui vivaient dans cette mission :

Nous avons vu des femmes blanches, vêtues de robes blanches et de voiles sur la tête, on les appelle : Soeurs. Elles enseignent des filles à l'école, elles soignent des malades. En écoutant ces mamans, la joie a rempli le coeur de la petite païenne, qui s'est dit : «Moi aussi j'irai à la mission de Leverville pour me faire Soeur et j'enseignerai les filles comme les Soeurs blanches»⁷⁷.

Ce récit fut pour Ikwara le début de son cheminement pour entrer en religion. Elle fut baptisée le 3 août 1938 sous le prénom de Rosalie. En 1940, à l'âge de 13 ans, une compagne de sa classe partit annoncer à la directrice de l'école que Rosalie avait la vocation religieuse. Une année plus tard, elle était admise comme aspirante. Elle devint postulante le 8 septembre 1942; le noviciat suivit en 1943 et la première profession le 18 avril 1945⁷⁸.

Dans ces témoignages, nous constatons que ces filles expriment des aspirations pour vivre le mode de vie des Soeurs missionnaires. La mission Leverville constitue en quelque sorte le lieu d'attraction. Et Mgr Van Schingen, le futur Fondateur, cherche à canaliser les aspirations de ces africaines. En effet, dans sa lettre du 23 juin 1937, Van Schingen-fondateur informait Rome que «le moment est arrivé d'initier à la vie religieuse les petites filles nègres»⁷⁹. Bien sûr, ces filles aspirent à vivre la vie religieuse pour servir Dieu. Mais quel est le nom de ce Dieu? Serait-ce le *Nzambi Mpungu* [Dieu Créateur, l'Être Suprême]

⁷⁷ *Cinquantenaire*, p. 7.

⁷⁸ *Cinquantenaire*, p. 6-8.

⁷⁹ Le texte original en italien : «Maria, nel Kwango [Zaire], Suore di Soeurs de Marie au Kwango. Congregazione autoctona di diritto diocesano, la cui fondazione risale agli anni 1935-37, nel vicariato apostolico del Kwango [oggi dioc. di Kikwit]. Promotore e autore della fondazione fu il vicario apostolico del tempo, il vesc. belga mons. Henri Van Schingen. Questi, nella lettera indirizzata alla S. C. di Propagande Fide il 23.6.1937, dopo aver rilevato che era giunto il momento d'iniziare alla vita religiosa le fanciulle negre, chiese di poter procedere alla erezione canonica della nuova famiglia religiosa femminile. Il presule propose come nome della medesima quello di «Congregazione delle Suore della Santa Maria Vergine ne Kwango», PELLICIA, GUERRINO et ROCCA, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizione Paoline, 1974, vol. V, coll. 938.

qu'elles connaissent dans leur culture, ou le Dieu et Père de Jésus-Christ? Il ne semble pas qu'elles se réfèrent à la personne de Jésus-Christ. Leur vie chrétienne ne paraît pas encore profonde. Car, selon le témoignage d'Albertine, bien qu'elle soit née au sein d'une famille déjà chrétienne, elle avoue qu'en famille, elle ne savait réciter que le «Notre Père», le «Je vous salue Marie» et le «Je crois en Dieu»⁸⁰ : prières usuelles apprises au catéchisme. Ce constat rejoint celui du cardinal Malula. En effet, lorsqu'il décrit l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu au Zaïre, il affirme que, jusqu'en 1960, la vie chrétienne était principalement nourrie par ces trois récitation et par des dévotions de tout genre⁸¹.

Selon le bilan de l'épiscopat missionnaire, la prédication missionnaire n'était pas centrée sur la personne du Christ et, comme partout ailleurs dans l'Église, la Bible en général et l'Évangile en particulier n'étaient pas à la portée des fidèles. Or la vie religieuse est *sequela Christi*. Aussi, la connaissance peu approfondie de l'Évangile par les premières *Bamaria mu Kwango* ne favorise pas une référence à la personne du Christ comme modèle ultime de la vie menée par les soeurs missionnaires et comme celui avec lequel chaque candidate d'abord, puis le groupe initial, se confronte malgré son peu de structuration! La référence de leur vie religieuse est la consécration de leur propre vie à Dieu, par la profession des vœux de religion. Entre les membres, il se forma une solidarité et un attachement à leur institut naissant.

Quant au Fondateur, l'initiation à la vie religieuse consiste, pour lui, à former les candidates à servir Dieu individuellement plutôt que de permettre aux membres d'un groupe d'échanger et de partager en vue de structurer le groupe. Le fait que le Fondateur, Mgr Van Schingen, est un homme, un vicaire apostolique, dresse une certaine barrière entre lui et ses

80 *Cinquantenaire*, p. 9.

81 MALULA, J.A., (card.), «Discours d'ouverture : Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880-1980)», dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du deuxième Colloque International, Kinshasa 21-27, novembre 1983*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1983, p. 17-21.

religieuses. De plus, très occupé par ses fonctions, il n'a pas le temps de s'engager profondément dans la conduite de l'institut et dans la direction individuelle de chacune des religieuses. Ce sont, entre autres, ces deux raisons qui expliquent le fait de confier la formation initiale à un institut missionnaire.

Le nom de «Marie au Kwango» ne représente pas l'expression ramassée de l'expérience vécue en commun par les candidates, il n'est pas non plus le nom de celle qui aurait émergé comme figure centrale en déclenchant le dynamisme mettant en route le processus de formation du groupe. Ce nom était déjà choisi par le Fondateur. Car dans la lettre adressée à la *Propaganda Fide* citée plus haut, il indiquait son intention d'ériger une congrégation pour les filles noires et proposait de l'appeler Congrégation des Soeurs de la Sainte Vierge au Kwango. Vers la fin de sa lettre, il a modifié le nom en l'appelant Congrégation des Soeurs de Marie au Kwango. Mais cette modification de dernière minute renferme en elle une intuition soudaine, la vision d'un institut destiné à s'enraciner dans le terroir. Les Soeurs de cet institut expliquent ainsi la signification de leur appellation :

Pourquoi le fondateur a voulu donner à notre Congrégation l'appellation : « *Bamaria mu Kwango* » : [a] Il a voulu cela parce la rivière Kwango arrose une grande partie du Vicariat; [b] parce que la Vierge Marie est le modèle de la vie religieuse et la patronne du Vicariat : N.D. de l'Étoile du matin. Monseigneur a voulu donc unir ces deux réalités pratiques dans l'appellation de ses religieuses. La Congrégation veut embrasser tous les hommes dans la charité du Christ. De fait, ce Vicariat comprenait toute l'étendue des 4 diocèses d'aujourd'hui : Kenge, Idiofa, Popokabaka et Kikwit, sens universel⁸².

Dans la même lettre, le Fondateur communiquait à la *Propaganda Fide* son intention de confier la direction et la formation initiales de la Congrégation aux Soeurs de Sainte-Marie de Namur qui oeuvraient déjà dans le vicariat du Kwango⁸³. Mais par rapport au groupe des *Bamaria mu Kwango*, la Congrégation formatrice n'était pas non plus un partenaire égal. Conséquemment à l'option de base de l'Église missionnaire, la formation et la direction

82. *Constitutions*, Édition de 1982, p. 6.

83. *Dizionario*, p. 939.

initiales qu'elle donne se réfèrent à sa culture belge d'origine et non à celle des candidates. Les religieuses formatrices sont culturellement différentes. Elles sont de culture occidentale, européenne et belge. En outre, les formatrices, comme d'ailleurs c'était le cas pour le Fondateur, sont en position d'autorité et disposent d'un pouvoir décisionnel sur le maintien ou le renvoi de l'une des candidates dont la conduite ne s'alignerait pas aux normes et aux directives déjà existantes.

Par inférence, les résultats dégagés de ces analyses plus haut pourraient se vérifier auprès de 40 instituts autochtones du Zaïre, selon l'époque de leur fondation. Pour ces 40 instituts autochtones, la fondation semble être rapide et surtout administrative, particulièrement pour les Filles de la Résurrection :

Et, comme Moïse répondant à l'appel du Seigneur, ils [les fondateurs] passent à l'action : et concrétisent leur projet de fondation [...] En octobre 1966, ils se rendent à Rome pour traiter de la question. Le 5 novembre de la même année, après huit jours de travail intense, la Congrégation est reconnue et approuvée comme «*PIUM SODALITIUM*» pontificale de femmes qui sont tenues par des vœux privés et qui consacrent leur vie au service de l'Église par amour de Dieu⁸⁴.

De plus, il apparaît bien que la fondation des *Bamaria mu Kwango* soit l'affaire d'un homme et non pas du groupe initial de la Congrégation. Cette influence du Fondateur se fait sentir aussi dans l'expansion ou l'extension du groupe primordial. Examinons brièvement cette étape.

2.3.2. Extension et expansion des *Bamaria mu Kwango*

Selon un des principes de la théorie d'Hostie, le cheminement original d'un institut religieux se joue à l'intérieur du seul groupe initial sous certaines conditions. Les membres vivent en interaction constante avec les autres solitaires poussés par la même recherche et rencontrés pendant le processus de constitution du groupe. Le groupe initial exerce une

⁸⁴ *L'aventure de Dieu*, p. 6.

grande influence à l'intérieur de lui-même et se donne une identité propre. Les individus se rencontrent, interpellés et intéressés par la nouveauté du message et à la recherche d'un chemin vers Dieu. En fait, ils trouvent la réponse à leurs aspirations et se reconnaissent à travers ce qui est exprimé par le nouveau groupe. Celui-ci s'accroît considérablement, ses effectifs montent en flèche et l'obligent à se disperser, à s'organiser et à se répartir en sous-groupes ou en communautés parallèles. Il n'est plus possible d'obtenir l'accord des membres par des contacts personnels quotidiens. Le groupe naissant doit changer de mode de communication et s'organiser autrement. C'est alors qu'il devient indispensable d'obtenir des autorités ecclésiastiques une reconnaissance permettant d'officialiser le groupe ou de le rendre public. À ce stade également, le groupe précise le type d'activités qu'il compte exercer et travaille à la rédaction des constitutions, en s'inspirant de l'expérience de la vie commune. Tout ceci ne semble pas se réaliser à l'intérieur du noyau initial de l'institut des *Bamaria mu Kwango*.

Le charisme de fondation de Van Schingen-fondateur précède tout. Le 12 juillet 1937, il recevait la réponse de la *Propaganda Fide* l'autorisant à fonder une congrégation. Le 8 décembre 1937, six mois plus tard, il érige canoniquement la nouvelle congrégation. Toujours dans la même lettre, il écrivait qu'il comptait rédiger les constitutions des *Bamaria mu Kwango* en s'inspirant de l'expérience des Soeurs *Benebikira* [Filles de Marie] du Rwanda qui avaient déjà fait leurs preuves. Le 6 juin 1939, la *Propaganda Fide* examine les constitutions et le Fondateur les promulgue le 15 août de la même année⁸⁵. La Vierge Marie est la patronne principale de l'institut et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en est la patronne secondaire.

Le Fondateur lui-même définit le but de la congrégation. Toujours dans sa lettre du 23 juin 1937, il indique qu'en collaboration avec le clergé, ses religieuses s'occuperont du

⁸⁵ *Historique de la Congrégation des Soeurs de Marie au Kwango*, s.d., p. 1.

catéchisme. Elles exerceront l'enseignement scolaire. Elles initieront les filles à la liturgie et aux diverses activités de l'action catholique féminine. Elles prendront soin des malades et des personnes âgées. Elles se chargeront de l'organisation, de la gestion des orphelinats et s'adonneront aux travaux manuels. Notons que dans la culture des autochtones, chaque lignage prend soin des enfants orphelins comme d'ailleurs de ses malades et de ses personnes âgées. Cette culture considère en effet les personnes âgées comme une richesse pour la famille et la société. Elles sont un élément d'équilibre au sein de la collectivité. En créant des institutions pour ces catégories, Van Schingen-fondateur va à l'encontre de cette culture. Le nom, les oeuvres et même le contenu des constitutions, tous ces éléments s'inspirent de la culture d'origine du Fondateur et de celle de la congrégation formatrice.

L'extension de l'institut se réalise difficilement, par manque d'intuition spirituelle spécifique. En 1962, l'institut atteignait 25 ans d'existence et ne totalisait que 65 professes, y comprises celles qui avaient déjà quitté, plus de la moitié. Lors de son cinquantenaire en 1987, l'institut ne comptait pas encore 100 membres. Les départs furent nombreux, même parmi celles qui donnaient le plus d'espoir. En 1993, l'institut des *Bamaria mu Kwango* ne comptait que 8 maisons dans le diocèse de Kikwit, 6 maisons dans celui d'Idiofa, plus une résidence à Kinshasa pour les soeurs étudiantes et les malades qui exigeaient des soins médicaux spécialisés. Qu'est-ce qui provoque la marche «conquérante» de cet institut? L'essaimage de l'institut des *Bamaria mu Kwango* ne s'explique pas par le zèle de son noyau primordial qui attirerait de nombreuses adeptes, ni par l'originalité du message qui préciserait la *sequela Christi* telle que pensée, articulée, formulée de nouveau et transmise par ce groupe aux générations montantes. Bien au contraire, depuis les débuts, l'enseignement scolaire ainsi que ses autres activités représentent la principale raison de sa répartition. Lors des célébrations du cinquantenaire, les trois premiers membres de Leverville furent présentés comme exemples à la fois pour l'entrée en religion et pour la promotion de la fille kwango-kwiloise. La chronique de ces célébrations rapporte ainsi ce fait :

Soeur Monique LUYINDA, Soeur Rosalie IKWARA, et Marie NGUNDU, ces pionnières que nous sommes heureuses de saluer et qui sont toujours fidèlement attachées à la famille des Soeurs de Marie au Kwango sont ici présentes. Courageusement, elles ouvrirent le chemin en embrassant cette aventure qu'aucune pensée africaine ne pouvait expliquer ni comprendre en ce moment-là! Comme Abraham, elles crurent et ouvrirent le chemin [Gn 12, 1-4], non seulement à la vie religieuse, mais encore elles restent un exemple remarquable pour l'élite féminine du Kwango-Kwilu. En effet, c'est avec elles que s'ouvrirent la première école de Monitrices pour tout le vicariat du Kwango. Par la suite cette école sera prête à accueillir les jeunes filles venant de tous les coins du Vicariat apostolique du Kwango. C'est avec fierté que nous constatons dans les archives de l'école que les premiers diplômes de monitrice ont été décernés à nos trois religieuses citées plus haut. Après elles, beaucoup de jeunes filles ont eu le courage de suivre leurs traces⁸⁶.

Enfin, fondé en 1937 avec mission de s'implanter dans l'ensemble de l'ancien vicariat du Kwango, c'est seulement en 1970 que l'institut s'implante à Idiofa à l'initiative de Mgr Biletsi, ordonné évêque à la même période.

Ce sont l'enseignement, ses autres oeuvres, et non pas la nouveauté de son message dans «la suite du Christ» qui assurent le recrutement de l'institut des *Bamaria mu Kwango*. L'aspect de nouveauté décelée dans les propos du Fondateur et dont il a été question plus haut semble avoir été absorbé par son charisme de fondation ou d'institution. Par conséquent, la genèse de son institut n'est pas réalisée à l'intérieur du groupe initial, car ce dernier n'y a jamais joué d'autre rôle. Les étapes majeures de son cheminement, la genèse, l'épanouissement, l'organisation et l'extension sont escamotées parce qu'elles ont été devancées par le charisme de fondation de Van Schingen-fondateur. Aussi, ni son message ni sa personne n'ont rayonné de manière significative. Ce fait est attesté dans les propos de Tillard :

Là où l'origine d'une congrégation s'explique uniquement par ce que nous venons d'évoquer [charisme de fondation ou d'institution], une fois passée la période de «fondation» ce seront souvent l'activité du groupe et son lien avec l'amour évangélique qui y attireront des membres. Dans ce cas, la «fondation» rayonne, plus que la personne qui l'a fait surgir. Le message et le témoignage de celle-ci se trouvent comme annexés par sa «fondation». Car la grâce de cette personne «inspirée» - «son charisme» aura été de permettre l'apparition d'un groupe dont l'Eglise et la société avaient besoin [...]. Si la «fondation» dure - dans l'hypothèse où sa tâche spécifique initiale ne répond plus à un authentique besoin

⁸⁶ *Cinquantenaire*, p. 2.

- cela vient souvent de ce que celui ou celle qui l'a fait naître l'a inscrite dans une institution plus large, la «vie religieuse». Or, celle-ci était un fait d'Église, une donnée, qui précédait l'initiative de cet homme ou de cette femme⁸⁷.

Reste à appliquer ce principe au cas des *Bamaria mu Kwango*. En analysant les données des trois instituts autochtones, on constate que l'institut fondé à l'époque de l'Église missionnaire n'a pratiquement pas d'identité propre. Autrement dit, il y a charisme de fondation et absence de charisme du fondateur. Et l'analyse des constitutions de ces instituts révélaient déjà cette lacune. Le charisme d'institution de chaque initiateur commande tout le processus. Tillard explique comment les promoteurs, ayant reçu le charisme du fondateur, ont adapté la vie religieuse à leur projet :

Mais alors que, pour assurer à leurs oeuvres la pérennité nécessaire, ceux et celles que l'Esprit suscite en fonction d'un besoin précis cherchent à inscrire le court terme de leur «fondation» dans le long terme de la «vie religieuse» [qui les précède et les transcende], les «fondateurs» [...] soumettent, au contraire, aux impératifs de leur «charisme» les éléments de «vie religieuse» qu'ils utilisent pour structurer leur communauté. François compose sa propre Règle, Dominique brise le moule monastique, Ignace écrit des Constitutions pour «une communauté en dispersion», Charles de Foucauld bâtit dans sa solitude un règlement de vie évangélique qui frappe par son originalité [et sa rigueur!]. Chez eux, tout, même l'action au service des hommes se trouve sous l'emprise de l'intuition spirituelle et guidé par elle. Si bien qu'au lieu d'insérer leur «charisme» dans l'institution religieuse qui les devance, ils modifient celle-ci pour qu'elle s'adapte à leur dessein et le serve, quitte pour cela à lui donner un visage nouveau⁸⁸.

Tout ceci confirme les propos d'Hostie qui déclare que la vie religieuse, grâce à la confrontation entre la culture occidentale, l'évangile et la personne du Christ, s'est tellement inculturée dans cette même culture occidentale qu'elle n'est jamais parvenue à ensemençer d'autres cultures : «Tant dans leurs aspirations les plus profondes que dans leurs structurations les plus élaborées, les instituts religieux appartiennent à l'Occident»⁸⁹. Autrement dit, ils n'ont produit aucun institut religieux autochtone hors de la sphère culturelle de l'Occident.

87 TILLARD, «Le dynamisme», p. 21.

88 TILLARD, «Le dynamisme», p. 24.

89 HOSTIE, *Vie et mort*, p. 284-285, 288-289.

CONCLUSION

La conclusion porte d'une part sur l'approche théologique justifiant la fondation d'un institut et d'autre part sur la grille d'analyse d'Hostie.

Certes, tout institut religieux est d'emblée fondé sur la suite du Christ. Ce principe s'applique à tous les instituts autochtones que nous avons analysés. Même si les fondements bibliques des conseils évangéliques sont mis en question par un certain nombre d'auteurs contemporains, et même si ces instituts autochtones ne disposent pas d'une intuition spirituelle propre, leur façon de vivre la suite du Christ ne perd rien de sa dignité. Il en est de même de la valeur des services qu'ils rendent au sein de l'Église et de la société en Afrique. Toutefois, ni cette dignité ni cette valeur ne les dispensent de la double exigence qu'ils ont, comme nouvelles fondations, émergées au sein d'une jeune chrétienté, de justifier leur naissance par rapport à ce qui existait. De fait, ils risquent de demeurer de simples copies des instituts missionnaires existants, à moins de donner une réponse et une forme originale à la suite du Christ qu'ils ont choisie comme la loi ultime de leur vie. Une telle réponse spécifique représenterait la preuve de leur enracinement dans le contexte africain et deviendrait le signe évident de leur fidélité au Christ Jésus et aux interpellations de la société africaine. Cette réponse leur permettrait de vivre pleinement leur triple fidélité : fidélité à leur consécration baptismale, fidélité à leur façon de vivre «la suite du Christ» et fidélité à l'Afrique. Pour ce faire, les instituts autochtones sont appelés à se mettre en état de discernement, en état d'écoute de ce que l'Esprit leur dit. L'inculturation devient alors nécessaire, une inculturation désirée, vécue et non imposée de l'extérieur. Pour devenir les instruments de la nouveauté de l'Esprit, ces instituts devront se mettre en situation de choisir entre demeurer tels qu'ils sont actuellement et la «refondation» comme leur propre conditionnement spirituel, dans une Église qui cherche une évangélisation en profondeur.

Au sujet de la grille d'analyse d'Hostie appliquée aux instituts autochtones, on peut dire que selon le Magistère, la vie religieuse est née pour l'Église. Partant de cette grille d'évaluation, on constate qu'il y a deux modèles dans la genèse des instituts religieux. Pour le premier, l'initiative vient de la base, elle est spontanée. C'est celui qu'Hostie a principalement décrit. Quant au second, l'initiative relève de la hiérarchie ou d'une instance proche. C'est le cas des instituts autochtones et de nombreux instituts européens fondés surtout aux XIX^e et XX^e siècles par des évêques, des prêtres...

L'Afrique a été évangélisée par des instituts missionnaires européens, fondés aux XIX^e et XX^e siècles. Les instituts autochtones ont donc hérité des lacunes des instituts européens de ces deux siècles. Il faut également insister ici sur la différence des contextes ecclésial et culturel. L'analyse d'Hostie porte sur des instituts qui sont nés dans le contexte de la chrétienté où chaque nouvelle fondation disposait des deux modèles de vie religieuse déjà existants : celui venant de la base et l'autre initié par la hiérarchie. Telle n'est pas la situation des instituts autochtones du Congo Belge ou du Zaïre. Ceux-ci sont nés dans le contexte de la mission, une situation tout à fait inédite. Ils ne disposent pas d'un contexte chrétien, semblable à la chrétienté ou d'un contexte culturel où la vie religieuse est perçue comme un mode de vie acceptable. Le défi de ces instituts autochtones est donc énorme. Pour qu'il y ait un modèle de vie religieuse qui vienne de la base, ces instituts doivent se mettre à l'écoute de ce que l'Esprit leur dit. Pour cela, ils doivent aussi être à la fois profondément branchés sur l'Évangile et profondément enracinés dans leur contexte culturel. C'est à cette double condition qu'ils pourront exercer une influence et avoir un impact réel au sein de l'Église et de la société en Afrique. C'est alors qu'ils deviendront des voix prophétiques.

Le dernier chapitre se propose d'examiner les éléments tant culturels que théologiques dont les instituts autochtones pourraient s'inspirer pour mener le travail de leur «refondation» évangélique.

CHAPITRE SIXIÈME

«REFONDATION» ÉVANGÉLIQUE DES INSTITUTS AUTOCHTONES

Dans ce chapitre, nous analysons les conditions concrètes de la «refondation» évangélique des instituts autochtones. Cette recherche appartient au type de recherche appelée la «refondation» dont l'objectif est la transformation d'une situation problématique concrète. Ce type de recherche s'achève toujours par l'élaboration des propositions concrètes qui visent la transformation opportune. La «refondation» est ainsi une démarche d'innovation non de contenu (comme par exemple remplacer les voeux ou la vie communautaire par d'autres choses), mais d'aménagement du contenu sur des fondations plus complètes et plus profondes, à savoir les bases culturelles. La «refondation» ne veut pas faire table rase des instituts actuels pour en fonder d'autres. Mais elle part des instituts autochtones existants et leur propose de consolider leurs fondations en les inculturant, c'est-à-dire en les enracinant dans la culture du peuple. La «refondation» ne devra pas être une tâche purement anthropologique, ni purement sociologique et juridique. Elle est avant tout une conversion du coeur, un changement de mentalité, la conversion d'une mentalité d'emprunt à une mentalité native.

Le milieu culturel africain offre beaucoup de valeurs positives, mais contient aussi de sérieuses limites. Ce chapitre élaborera dans la première section des propositions concrètes de l'autodétermination comme condition pour une identité autochtone. Dans la deuxième section, il présentera d'autres propositions concrètes d'inculturation des trois colonnes de la vie religieuse : la chasteté, la pauvreté et l'obéissance consacrées des instituts autochtones et enfin leur vie en communauté.

1. AUTODÉTERMINATION : CONDITION POUR UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE

L'autodétermination répond à une exigence de fond. Elle signifie une responsabilité de gérer et de décider de sa destinée. C'est donc un préalable. Elle ne signifie nullement la rupture avec le reste du monde, mais plutôt le désir de devenir un partenaire égal aux autres. L'autofinancement est une des dimensions importantes de l'autodétermination. C'est une méprise de fonder des instituts religieux sans tenir compte du problème de financement. Or dans leur document sur la vie consacrée, les évêques du Zaïre ont à peine réservé quelques lignes à cette question qui est à la base de toute fondation d'institut religieux et également un des piliers de la fondation d'une Église locale. L'instruction de 1937 relative à la fondation des instituts indigènes posait le problème économique comme l'une des composantes à résoudre dès le début de la fondation. Dans leurs efforts d'inculturation, les instituts autochtones ne peuvent plus éviter ce domaine vital. Ceci dit, la première étape est d'identifier les ressources à bonifier que les instituts autochtones peuvent exploiter pour se doter de moyens financiers propres.

1.1. Domaines en vue d'autofinancement des instituts autochtones

Il est important de noter au point de départ que l'autofinancement des instituts autochtones vise un double objectif. En premier lieu, il permet à ces instituts de mieux affirmer leur identité et d'acquérir une certaine dignité. En deuxième lieu, il permet aussi à ces instituts, orientés vers le service apostolique, de mieux réaliser leur mission prophétique à l'intérieur de la société africaine.

Une fois les objectifs de l'autofinancement atteints et l'infrastructure des instituts assurée, les activités entreprises contribuent désormais davantage à l'épargne. Ces surplus financiers constituent une thésaurisation, une richesse qui met à l'épreuve le conseil

évangélique de pauvreté. Que peut-on faire? Avant tout ce sera de surveiller le style de vie de la communauté et des membres, en suivant les enseignements de l'évangile, des conciles, des papes et de la Congrégation pour les religieux, qui recommandent la simplicité de vie et réprovoque le luxe. Les instituts se rappelleront qu'une de valeurs qu'ils avaient inculturées est la solidarité africaine, mais au-delà des lignages. Ils s'emploieront donc à être solidaires des plus démunis de leur société et des laissés-pour-compte, comme l'Église l'a toujours fait depuis l'antiquité. Ce sont les grands malades, les marginaux, les vieillards, les veuves et les orphelins... Ils s'emploieront à créer des oeuvres de bienfaisance. Que ces deux enseignements du Seigneur soient toujours présents à leur esprit. Le premier type d'enseignement consiste en des mises en garde : d'abord la défense de devenir une puissance financière [Mt 6, 24], ensuite contre les dangers de la richesse [Mt 19, 23-24]. Le deuxième type d'enseignement concerne le bon usage de l'argent, Dieu récompense ceux qui en font un bon usage [Mt 19, 23-25]. Les véritables oeuvres de bienfaisance sont un éloquent témoignage qui conduit à Dieu [Mt 5, 16].

En Afrique en général, nous constatons que les économies sont essentiellement faites de l'agriculture qui, dans le milieu rural, requiert un investissement financier léger, compensée par l'investissement du travail humain. En recourant à ce type d'investissement, certains coloniaux et certaines missions s'étaient assurées des revenus intéressants, jusqu'à atteindre un certain niveau d'autofinancement. Encore actuellement, certaines paroisses qui ont un bon gestionnaire y parviennent aussi. Ces réussites passées et présentes dans le domaine agricole montrent que l'autofinancement par l'agriculture est un objectif possible et réalisable.

Les instituts autochtones, s'ils ont des maisons en dehors de grandes villes, peuvent y contribuer en s'adonnant entre autres à l'exploitation rationalisée des produits agricoles. Citons les plus importants : l'arachide, la banane, le manioc et son dérivé la *chikwanga*, le haricot, la patate douce, la tomate, l'oignon, le maïs, le millet, le sorgho, l'ananas, l'huile de

palme, l'huile palmiste, l'igname, des légumes, la courge, le champignon. Les instituts autochtones pourraient aussi rationaliser la culture du gingembre et des autres épices. Ils contribueront également à l'exploitation d'arbres fruitiers tels que le caféier, le citronnier, le manguier, l'avocatier, le papayer, l'oranger, le cacaoyer, le safoutier, la canne à sucre, le mandarinier, le cocotier, le pamplemoussier, la quinquina. Les instituts autochtones pourraient reprendre les plantations d'hévéas, de coton et d'autres fibres textiles qui existent dans certaines régions. Assistés par les agro-économistes, les technologues agricoles ou toute autre compétence en la matière, ils pourraient créer des fermes modernes adaptées à leurs besoins.

Les instituts autochtones constitueraient également un lieu propice pour conscientiser la population au respect de l'environnement en menant une campagne de reboisement, notamment des forêts, des savanes durement éprouvées par les cultures sur brûlis. Les cultures en jachère finissent par éroder les terres fertiles, qui, en Afrique sub-saharienne, sont fragiles. Pour ce faire, les instituts autochtones auront à responsabiliser la population sur l'obligation qu'elle a de laisser une partie du patrimoine aux générations montantes. La sauvegarde de l'environnement fait partie de cet héritage. Pour y arriver, les instituts autochtones contribueraient à apprendre surtout aux mamans que chacune d'elles pense à ses petits-fils et petites-filles en plantant un arbuste pour remplacer chaque arbre coupé ou brûlé.

À long terme, les instituts pourraient envisager ou intensifier l'exploitation et l'élevage du gros bétail, en particulier du bovin. Certes, ce type d'élevage est coûteux et de longue haleine. Il exige un investissement considérable en ressources humaines et matérielles. Pour y faire face, les instituts autochtones situés dans une même contrée pourraient s'associer. En rationalisant ce type d'élevage, qui cause la déforestation et l'érosion des sols, les instituts mèneraient également une action de conscientisation auprès de la population de leur milieu sur la détérioration des terres provoquée par l'élevage du gros bétail.

À moyen terme, les instituts pourraient exploiter l'élevage du mouton, de la chèvre, du porc, de la volaille et d'autres animaux domestiques. Par ailleurs, certains instituts autochtones exploitent déjà la pisciculture.

Dans leur effort vers l'autofinancement, les instituts autochtones mettront à profit un atout : la confiance dont ils jouissent auprès du peuple pour s'informer auprès des générations plus anciennes sur les plantes et les lianes médicinales répandues dans les forêts et les savanes. Le temps d'un congé en famille est un moment propice pour se renseigner auprès des gens de son village. Les recherches sur ces plantes et lianes médicinales devraient constituer une priorité parce que les générations plus âgées partent sans révéler leurs secrets¹.

Les instituts chercheront également à se doter de centres d'accueil, de centres culturels, d'hôtellerie qui viennent renforcer les hôpitaux, les dispensaires déjà existants. Ils pourraient investir dans des maisons de logement et autres immeubles qui représentent un investissement rentable.

L'autosuffisance ainsi que l'autogestion du personnel exige des compétences diverses. En dehors des études proprement ecclésiastiques, les instituts autochtones doivent former leurs propres spécialistes dans d'autres domaines en particulier les sciences humaines telles la linguistique, l'anthropologie, la sociologie, l'histoire africaines, ce qui les aidera à avoir une meilleure connaissance des réalités africaines. Pour achever, disons que ces instituts formeraient certains de leurs membres dans le domaine d'investissement proprement dit ainsi que dans le métier de bijouterie et autres domaines du genre.

¹ LUDIONGO NDOMBASI, E., «Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du code de droit canonique», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 267-269.

Toutefois, cette autodétermination ne contribuerait à transformer les mentalités que moyennant une éthique du développement qui s'enracine dans des données évangéliques ou dans une réflexion théologique.

1.2. Le prophétisme des instituts autochtones

Au Synode pour l'Afrique, un intervenant a fait l'autopsie du continent. Il a entre autres dégagé ce qui manque à l'Afrique pour sortir de sa crise et de son errance. Il décrit les qualités qui permettent de la reconstruire :

L'Afrique et Madagascar ont besoin de têtes bien faites, de bras honnêtes et de coeurs humains : sans tête, elle ne peut ni concevoir, ni organiser, ni comprendre, ni enseigner pour transformer; sans les bras, elle ne peut ni travailler, ni produire : elle sera toujours dépendante; sans des coeurs humains, l'amour n'y sera pas, l'on ne peut pas non plus se sanctifier, ni sanctifier².

Par vocation, les instituts autochtones doivent être de ceux-là qui possèdent ces qualités. Semporé en appelle à la conscience critique de l'Église :

Hélas! L'Afrique des petits gestionnaires et des fiers technocrates manque cruellement de visionnaires et de prophètes aptes à lui insuffler un souffle nouveau dans sa traversée du désert. Dans l'Église, le souffle prophétique qui renverse les montagnes de préjugés et les collines d'idées reçues, qui secoue les peurs frileuses et les timidités précautionneuses, qui décape les certitudes routinières et engage dans la nouveauté et l'inconnu, ce souffle novateur et créateur préside-t-il à la vie des communautés ecclésiales et à l'engagement pastoral des Responsables? Le Synode pour l'Afrique sera-t-il une assemblée prophétique, une nouvelle Pentecôte, ou un huis-clos inflationniste³?

L'auteur ne manque pas d'interpeller la conscience prophétique des instituts religieux et montre que ce prophétisme, qui est en oeuvre dans la vie et l'agir des religieux et des religieuses en Afrique doit être aussi proclamation de l'espérance :

Aujourd'hui, au coeur de l'Église et de la société, les religieuses et les religieux d'Afrique s'interrogent sur le caractère prophétique de leur vocation, de leur style de vie et d'engagement : désignent-ils suffisamment Dieu par la priorité

² ITOUA, H., (év.), «Autopsie de l'Afrique. Propositions pour l'Église qui est en Afrique pour demain», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)-3 mai 1994, p. 43.

³ SEMPORÉ, S., O.P., «Prophétisme de la vie consacrée: "Au seuil" », dans *Pentecôte d'Afrique*, 15(1994), p. 2.

qu'ils lui accordent dans l'organisation de leur vie et la gestion de leurs oeuvres? [...]. Face à la paupérisation croissante et au chômage des jeunes, face aux ravages de la faim, de la guerre et du Sida, face aux soubresauts des régimes autoritaires et à la montée des antagonismes ethniques, devant l'immense aspiration des peuples africains à la liberté, à la dignité et à la responsabilité dans la conduite de leur propre destinée, les personnes vouées particulièrement au Christ par la Profession religieuse apparaissent-elles particulièrement comme les hérauts de l'Espérance et les artisans de la Justice et de la Paix nouvelles?⁴

Sempore souligne les prises de positions ainsi que les initiatives entreprises par des permanents de l'évangélisation :

Les témoignages sont nombreux de religieux et de religieuses qui, en divers coins d'Afrique, dénoncent les injustices, les tortures, les massacres d'innocents, appuient les revendications des déguerpis et des spoliés, réconfortent les prisonniers, accompagnent l'effort de libération de la femme, ouvrent un avenir aux enfants de la rue, aux délinquants, aux mendiants, prennent la défense des étrangers, des immigrés, des réfugiés, assistent et soignent les malades, les vieillards, les handicapés, les exclus... Il sont la preuve que le prophétisme de la vie consacrée est une réalité vivante en Afrique, appelée à croître et à s'enraciner plus profondément dans les habitudes et dans les coeurs⁵.

Ces engagements sociaux des communautés autochtones devront s'insérer à l'intérieur d'une conception nouvelle du développement, qui tienne compte de besoins réels de chaque milieu. Dans cette foulée, Tsangu Makumba a essayé d'apporter une contribution à l'analyse du problème de transfert et d'accès à la technologie ainsi que de modèles sociaux de la croissance économique de l'Afrique contemporaine⁶.

2. VOEUX DE RELIGION EN CONTEXTE AFRICAIN

La norme ultime de la vie religieuse étant la suite du Christ, les voeux sont des moyens de cette suite du Christ. Ils ne doivent donc pas être tenus comme des fins en soi.

4 SEMPORÉ, «Prophétisme», p.2-3.

5 SEMPORÉ, «Prophétisme», p. 3.

6 TSANGU Makumba, Marie-Viviane, S.M.K., *Pour une introduction à l'Africanologie. Contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1994, p. 242-291.

2.1. Chasteté consacrée

La chasteté consacrée est une attitude intérieure qui implique le corps. La compréhension de la chasteté requiert celle de la sexualité qui est une dimension englobant tout l'être humain. Aussi, avant de traiter de la chasteté, il importe de nous arrêter un moment sur la sexualité humaine.

2.1.1. Importance de la sexualité humaine dans le projet de vie des instituts autochtones

La sexualité est l'expression de l'être humain dans un dialogue de sens avec l'autre et le cosmos. Car, l'autre me dit que j'existe comme femme, comme homme. L'autre sexe me révèle à moi-même. Van Lier y fait allusion en ces termes : «Le dire qui fait accéder les êtres à leur vérité relationnelle est de nature sexuelle. Le sexe détermine l'être humain tout entier : il le différencie, le particularise, l'individualise»⁷.

La sexualité humaine définit l'être femme ou l'être homme dans son désir de communion, de communication, son désir de partage. Tout en respectant l'altérité de l'autre, ce dernier m'aide à devenir ce que je dois être. En effet, écrit Guindon : «L'identité personnelle s'établit et s'articule sous le regard courageux et bienveillant de l'autre. Le moi n'existe que confronté à un autre moi assez ferme pour résister et assez attentif à ma vie pour me la rendre»⁸.

Par ailleurs chaque individu possède dans son être un aspect de masculin et de féminin. En d'autres termes, le pôle masculin-féminin est une partie intégrante de l'être-homme et l'être-femme. Le sexe opposé révèle le pôle contraire. En effet, écrit encore Guindon : «Face

⁷ VAN LIER, H., *L'intention*, Tournai, Casterman, 1968, p. 162.

⁸ GUINDON, A., O.M.I., «Gestuelle sexuelle et révélation de Dieu», dans *Église et Théologie*, 11 (1980), p. 384-385, l'auteur cite F.V. MANNING, *Christian Marriage: "Growth through Intimacy"*, p. 272; et LEGRAIN, *Le corps humain...*, p. 159.

à l'autre sexe et en dialogue avec lui, chacun découvre sa différence et, par elle, découvre en sa propre humanité, la polarité masculine-féminine»⁹. Cet auteur souligne aussi que la sexualité ne se réduit pas à la procréation. Elle est plus que celle-ci. Il distingue entre la «fécondité procréatrice», orientée à la reproduction de l'espèce et la «fécondité sexuelle» qui est plus que la procréation. Il donne «une notion de fécondité selon laquelle la sexualité humaine est un dire intime, à la fois sensuel et tendre, relationnel, aimant et historique»¹⁰. Quant à Dumais, voici comment il décrit l'aspect de la sexualité qui procure la jouissance et assure la natalité :

La génitalité est cette sphère de nous-mêmes qui est ordonnée au plaisir et à la procréation. La sexualité, c'est toute l'affectivité humaine, c'est tout l'être-homme et tout l'être-femme en tant que différent et complémentaire l'un l'autre. La sexualité est cette dimension riche et profonde de notre personnalité qui nous permet d'entrer en communion les uns les autres¹¹.

La fécondité procréatrice fait partie de ce que le Créateur vit que «cela était bon» [Gn 1, 31]. Ainsi, elle est également un don de Dieu. Dans *Familiaris consortio* 16, le Pape Jean-Paul II souligne ce caractère de don dans la sexualité humaine en disant que : «Là où on ne considère pas la sexualité humaine comme un grand don du Créateur, le fait d'y renoncer pour le Royaume des cieux perd son sens». L'influence de la sexualité ne se limite pas seulement à l'individu, elle a un rôle social à jouer. Déjà le Concile Vatican II relevait l'interaction entre la réalisation de la personne humaine et le progrès de l'humanité :

Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même [...], c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation [GS 25].

La sexualité intégrée est un facteur d'équilibre, une condition d'humanisation pour toute personne adulte, responsable de son destin et cherchant à s'accomplir comme une créature de

⁹ GUINDON, A., O.M.I., «Pour une fécondité sexuelle humaine», dans *Science et Esprit*, 33 (1981), p. 44.

¹⁰ GUINDON, «Pour une fécondité», p. 54.

¹¹ DUMAIS, M., O.M.I., «Couple et sexualité selon le Nouveau Testament», dans *Église et Théologie*, 8 (1977), p. 68.

Dieu sauvée par Jésus-Christ. Lorsque la sexualité est vécue d'une manière harmonieuse, elle aide toute personne, y compris des célibataires charismatiques et autres, à avoir une fécondité dans son travail, dans son service aux autres, dans ses relations avec les autres. Pour la croyante, le Verbe incarné demeure la référence fondamentale :

Les dires et gestes de Jésus donnent à la sexualité généreuse un horizon nouveau, celui du Royaume où la vie éternelle se célèbre en communion d'amour. Vécue dans la générosité, la sexualité humaine révèle la fécondité de ce Dieu-Amour qui éclate en création des femmes et des hommes qu'Il adopte en son Premier-né comme ses enfants, des enfants de lumière et de liberté¹².

D'où l'importance des notions comme la liberté de choisir, la fidélité, la responsabilité généreuse, l'interdépendance, la disponibilité et le dialogue réel pour dépasser ce qui peut entraver le cheminement vers l'humanisation de tout être.

Dans le contexte d'une culture assoiffée de fécondité procréatrice, la sexualité humaine est aussi conçue comme don de Dieu. Voici comment dans un langage imprégné de simplicité et de réalisme, l'oncle d'un diacre témoignait du don de la génitalité. Le 14 août 1974, à la paroisse de Djuma, invité à libérer culturellement son neveu qui allait être ordonné prêtre et à lui donner la bénédiction traditionnelle avec le kaolin, l'oncle tint ce propos au candidat à la prêtrise : *«Mono kele ngwasi na nge, na ntwala mono pesa nge lupemba, zabisa mono, keti mukieleka nge mene buya kitini ya kiese ya Nzambi pesaka na beto bantu na nsi ntoto?»* [«Je suis ton oncle. Avant que je ne te donne la bénédiction traditionnelle avec le kaolin, assure-moi, es-tu vraiment décidé à ne point jouir de cette parcelle de bonheur du ciel que Dieu a donné aux humains?»]. L'adresse de cet oncle à son neveu laisse voir les enjeux mis en cause par le renoncement à la génitalité. Par son intervention en tant que répondant de la lignée clanique, l'oncle dévoile la dimension historique et sociologique de la sexualité humaine. En effet, il réalise que le lignage, cette réalité historique et sociologique, n'aura pas la joie de contempler la descendance de son neveu. Ce dernier ne participera donc pas à la survie du

12 GUINDON, «Gestuelle sexuelle», p. 390.

lignage. Ensuite, en abordant formellement la question de la sexualité, il rappelle l'importance de la dimension physique, psychique et psychologique de la génitalité à laquelle son neveu est sur le point de renoncer. Enfin, par sa référence à Dieu, il montre la dimension théologique et anthropologique de la génitalité. Ainsi, même dans la culture africaine bantu, la sexualité humaine est englobante et elle engage tout l'être humain.

Étant donné l'importance de la sexualité pour le développement de la personnalité, il est important qu'au sein des instituts autochtones, les responsables tiennent compte de l'histoire de chaque membre. Qu'on considère les événements, son affectivité, son développement humain et spirituel afin de l'aider dans son cheminement de croissance personnelle. De la sorte, grâce à sa sexualité intégrée et la fécondité qui en découle, la religieuse autochtone deviendra une épiphanie, une étoile sur la route qui révèle l'amour gratuit de Dieu dans son milieu de vie. Elle pourra apporter une dimension nouvelle à la fécondité procréatrice qui caractérise sa culture.

2.1.2. Culture africaine bantu nataliste, continence et virginité

Une des caractéristiques de la culture bantu est sa vision nataliste de la sexualité. Selon Luneau et Thomas qui mènent des études approfondies des religions africaines, la sexualité et la fécondité de l'Afrique noire traditionnelle sont même des valeurs religieuses et occupent une place importante :

Sexualité et fécondité recèlent, aux yeux des Négro-Africains, un sens religieux d'une indiscutable portée qu'il importe de rappeler... D'ailleurs la place importante octroyée à la sexualité plus ou moins sublimée se vérifie encore si l'on se rappelle 1° l'existence prépondérante des codifications religieuses en ce domaine Enfin l'une des pires catastrophes pour une femme reste bien la stérilité... Avoir beaucoup d'enfants témoigne de la puissance de l'homme, de la fécondité de la femme et de la bénédiction des dieux sur le couple.

C'est aussi une assurance pour les vieux jours, la solidarité familiale n'étant jamais en défaut. C'est surtout la certitude qu'à la mort des sacrifices seront offerts pour aider l'âme du défunt à devenir ancêtre. Et Dieu sait s'il faut être prolifique pour que la natalité compense l'énorme mortalité infantile.

Ce désir d'engendrer est irrécusable et sa non-satisfaction suscite l'angoisse et la culpabilité¹³.

Si la sexualité et la fécondité sont des valeurs religieuses, elles sont dès lors aussi des valeurs culturelles. Toutefois, la valeur de la sexualité nataliste n'exclut pas de soi une fécondité nataliste pour répondre éventuellement aux besoins politiques, économiques et d'autres encore.

Cette orientation fondamentale constitue une interpellation tout à fait particulière pour les femmes qui, appartenant à cette culture, sont appelées à la vie religieuse.

2.1.2.1. La fécondité procréatrice

La culture africaine bantu exalte la fécondité procréatrice. Ne pas avoir de descendance constitue une calamité : «S'il est une pauvreté sans nom, c'est bien celle de ne pas avoir d'enfant. Ce n'est pas d'abord et avant tout la sexualité pour la sexualité qui est le problème fondamental, mais c'est la transmission de la vie reçue. C'est là que se situe le problème de fond»¹⁴.

Le refus de la stérilité imprègne toujours cette culture africaine. Socialement et culturellement, une femme stérile n'a pas de place. Inversement, un mâle stérile ou impuissant ne jouit pas d'estime. Selon Kagame, c'est la fécondité procréatrice qui est au cœur de la religion des Bantu. Le reste, notamment l'avoir, n'a de consistance que dans la mesure où il contribue à la fécondité nataliste :

Je vais énoncer une hérésie caractérisée, en aboutissant dans ma conclusion à une Religion dont Dieu n'est pas le Centre. Telle est cependant la religion des Bantu [...]. Dieu joue un rôle déterminant dans cette religion. Mais les Bantu ont estimé que le Créateur lui-même avait installé l'homme au centre de la religion. Cet

¹³ THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris, Laffont, 1977, p. 36-37.

¹⁴ MATUNGULU, Otene, S.J., *Être avec le Christ chaste, pauvre obéissant. Essai d'une spiritualité bantu des vœux*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1983, p. 31.

homme cependant n'est pas un tel, constitué en individu concret : c'est plutôt la perpétuation du genre humain [...]. La fin ultime de l'homme est la procréation, un processus illimité, incapable de constituer un bien concret...¹⁵.

2.1.2.2. La continence sexuelle en milieu traditionnel bantu

L'importance accordée à la vie est ce qui rend compte de la continence périodique qui intervient dans plusieurs situations lorsque l'on voit un danger potentiel pour la vie d'un tiers ou de la communauté, et aussi lorsque la mort a frappé dans la parenté. Rapportons-en quelques-uns.

Lorsque la femme est enceinte, les conjoints peuvent avoir des rapports sexuels jusqu'au sixième ou huitième mois. Après quoi, ils doivent s'en abstenir et pratiquer la continence temporaire pour éviter que l'enfant ne soit étouffé dans les entrailles maternelles, suite aux ébats amoureux. Après l'accouchement, au moins pendant une année, le père doit s'abstenir de tout rapport sexuel avec sa femme ainsi qu'avec d'autres femmes. D'abord, c'est pour empêcher que la femme ne conçoive tout de suite, ce qui serait dangereux pour l'enfant à naître et pour l'enfant déjà né qui pourrait manquer de soins appropriés. Ensuite, pour ce qui concerne les autres femmes, c'est pour éviter la transmission des infections virales qui peuvent être fatales pour le poupon. Pendant la période prénatale, la continence a la fonction sociale d'hygiène préventive, et pendant la période postnatale, elle a la double fonction sociale d'hygiène préventive et de régulation des naissances. Car, en période d'allaitement la femme est temporairement stérile.

De même, pendant la grossesse, le mari doit s'abstenir de toute relation sexuelle avec d'autres femmes de peur que les mauvais esprits n'en profitent pour nuire à l'enfant. Cette formulation en termes de causalité, qui rend responsable le mari devant la société du danger

¹⁵ KAGAME, A., «La place de Dieu et de l'homme dans la religion des Bantu» dans *Cahiers des Religions Africaines*, 5 (1969), p. 10.

de mort que court la jeune vie, impressionne vivement. Elle incite ainsi l'homme à vivre une continence temporaire par rapport aux autres femmes. En réalité, l'interdit des rapports sexuels extra-conjugaux vise principalement deux choses. La première est que le mari porte toute sa sollicitude à sa femme qui en a encore plus besoin durant la grossesse. La seconde, c'est d'éviter que par ses rapports extra-conjugaux le mari infecte sa femme des maladies transmises sexuellement et des infections virales, qui peuvent être à l'origine de fausses couches. Enfin, il faut éviter pour le foetus les effets néfastes de la jalousie éventuelle que peuvent se porter les femmes rivales. Ainsi donc, dans une intention pédagogique, la pensée bantou désigne comme mauvais esprit tout ce qui peut causer une fausse couche.

En cas de sécheresse ou d'autres désastres naturels, la continence est alors de rigueur pour que les forêts reverdissent, que des gibiers soient suffisants et que la moisson soit abondante. Pourquoi? Il serait simpliste de voir entre la continence et le désastre naturel un lien magique de causalité. Ce qui rend compte de cette continence périodique est la donnée suivante. Lors d'un désastre naturel persistant, déjà la vie de chaque membre de la communauté est en grand danger, elle est hypothéquée. Ainsi, est-il inopportun et irresponsable de procréer en de telles périodes. Il faut donc attendre le retour des conditions naturelles favorables pour engendrer. En ces circonstances, la continence a la fonction sociale de régulation des naissances. La continence intervient également en temps de guerre, de la chasse aux fauves afin que les participants remportent la victoire.

Le deuil constitue aussi un événement où les rapports conjugaux sont strictement interdits. Car, selon la culture bantou, le défunt risque de se sentir offensé et cherche à se venger sur les vivants. Comment rendre compte de la causalité entre la continence et le deuil? La vision d'interaction entre le défunt et les vivants introduit une relation de causalité mais avec cette particularité. Les vivants, il est clair, ne peuvent plus désormais être un danger de mort pour la vie du défunt. C'est donc leur propre vie à eux que le défunt peut mettre en

danger de mort par une vengeance marquante et exemplaire. Dans la société bantou, le deuil est le temps de vivre et d'exprimer la tristesse d'avoir perdu un membre de la communauté. Et le deuil a préséance sur toute participation à une activité qui comporte une célébration de joie de vivre. Or, les rapports sexuels sont essentiellement aussi une célébration de la joie de vivre et non pas l'expression d'un deuil. Bien sûr, la sexualité a aussi une fonction affective d'apporter la consolation, mais pendant le deuil c'est surtout vivre et exprimer son chagrin pour la perte d'un être aimé. La continence en temps de deuil est l'expression de l'estime qu'on portait au défunt. Enfreindre la continence équivaut alors à manifester son peu d'estime ou son indifférence envers le défunt, c'est donc un affront envers lui, un affront qui, dans le jeu d'interaction, suscitera sa riposte vengeresse. Ainsi, pendant le deuil, la continence a la fonction sociale de piété envers le défunt.

Il se dégage de tout ce qui vient d'être analysé que la continence en milieu culturel bantou est essentiellement périodique. Elle survient à certaines périodes de l'existence et pour la durée de cette période. Il se dégage de cela aussi que la continence en milieu culturel bantou a essentiellement aussi une fonction non pas individuelle mais sociale, notamment dans le domaine de l'hygiène, de la régulation des naissances, de mobilisation armée et de la piété envers le défunt dont la continence fut le premier et le dernier berceau. Il revient alors aux instituts autochtones qui se réclament de culture autochtone de rendre compte de la fonction sociale de leur continence et du passage de la continence périodique à la continence perpétuelle.

2.1.2.3. La virginité dans le contexte de la culture traditionnelle bantu

Dans le but d'éviter la stérilité, la majorité des ethnies ont monté des stratégies servant de garde-fous pour que les filles se marient vierges. Cette vertu était considérée comme une source de bénédiction assurant une nombreuse descendance pour la survie de chaque groupe, un porte-bonheur pour le couple et une garantie que la femme sera fidèle à son mari.

Les actes du colloque de 1979 sur la vie religieuse féminine soulignent l'importance que la tradition accordait à la continence et à la virginité :

La femme zaïroise traditionnelle est la femme la plus forte au monde, car elle sait se contenir deux ans et plus sans s'approcher de son mari pour accomplir sa mission maternelle. Pour l'ensemble de la mentalité zaïroise traditionnelle, il faut distinguer selon les tribus. Dans plusieurs tribus, l'exigence de la virginité de la jeune fille est stricte. La fécondité est la première valeur et la stérilité une honte [...]. La jeune fille doit arriver vierge au mariage¹⁶.

Mgr Tshibangu abonde dans le même sens et rapporte que dans certaines ethnies une cérémonie spéciale était publiquement organisée pour récompenser la mère de la fille qui se mariait vierge. Bien que cette coutume existe encore dans certains endroits, il ajoute qu'elle est devenue plus difficile à cause du brassage des cultures et l'évolution de la mentalité¹⁷. Il est vrai aussi que la virginité jusqu'au mariage n'était pas une coutume commune aux diverses ethnies. En effet, dans certains groupes, la maternité avant le mariage était recherchée comme preuve de fécondité, la fille arrivant vierge au mariage était considérée avec dédain comme une ignare en matière sexuelle.

En parlant de l'institut des *Jamaa Takatifu* dans l'actuelle province du Haut-Zaïre, et selon le témoignage un Missionnaire d'Afrique zaïrois issu de cette région, il a été signalé que la fillette encore enfant était déjà promise au mariage et cela en vue de la maternité. Ce fait

¹⁶ USUMA, *La vie religieuse féminine au Zaïre. Colloque national (Kinshasa du 15-21 août 1979)*, Kinshasa, Secrétariat de l'USUMA, 1979, p. 45-46.

¹⁷ PARÉ, «Mariage», p. 18.

rend difficile l'acceptation de la vie religieuse et pose problème pour le recrutement des candidates dans cette partie du pays.

Dans la société bantou où elle était requise, la virginité était exigée à la jeune fille en vue de son mariage. Elle était une valeur, non pas individuelle, mais sociale : une caution morale de la fidélité conjugale, du caractère, du sérieux de la future mariée et une garantie pour une descendance nombreuse. Ainsi, la culture traditionnelle bantou demande aux filles issues d'elle de rendre compte de leur profession religieuse de vierges ou de leur chasteté et de montrer la fonction sociale de cet engagement à leur milieu de vie.

2.1.3. La chasteté consacrée comme mode de vie : dépassement d'une valeur culturelle bantou

Tenant compte des données précédentes, nous pouvons maintenant nous demander ce que les instituts autochtones peuvent apporter à la culture bantou du point de vue de la chasteté consacrée.

2.1.3.1. Pour une procréation de l'éternité et de l'immortalité

Aux yeux de la culture bantou, par sa maternité, la femme africaine bantou répond au désir d'éternité et d'immortalité de tout son groupe. Un poète africain que nous citons de mémoire le reconnaît : «Les morts ne sont pas morts, ils sont dans le ventre de la femme». L'idée de l'immortalité implique celle de la chaîne de solidarité avec les autres générations qui ont précédé et celles qui poursuivront le lignage. Maurier exprime autrement cette idée d'immortalité que la culture africaine bantou a véhiculée au long des siècles : «[...] l'horizon religieux d'un paysan africain en son village indépendant n'est pas la permanence de l'espèce en sa généralité, ni même sa famille, mais sa famille-en-ce-lieu-ci et selon les coutumes

héritées et maintenues entre nous [membres du lignage ou du village]»¹⁸. Les populations de Bandundu expriment ainsi cette aspiration à immortaliser le lignage : *Bibuti mene pesa mono luzingu, mono mpi fwete pesa luzingu* [Si j'existe c'est parce que mes parents ont accepté de me donner la vie, à mon tour je dois transmettre la vie aux autres]. C'est pourquoi, le fait de renoncer au mariage constitue un drame pour le contexte africain. Matungulu explicite davantage ce point :

Décider de devenir religieux et religieuse veut au fond dire, ne pas suivre la voie de tout le monde, prendre un autre chemin. Ce qui fait de la peine aux parents ainsi qu'aux frères et sœurs, c'est le fait qu'en devenant prêtre ou religieux on renonce à fonder une famille, à transmettre la vie que Dieu nous donne par l'entremise des ancêtres. C'est là le grand problème. Un genre de vie comme celui-là détruit tous les espoirs de la famille, il sape les fondements même du sens de la vie et de l'amour humain¹⁹.

Chez les Bantu, la fécondité procréatrice est donc la plus grande richesse. Un lignage où des jeunes membres décident librement de ne plus perpétuer la descendance est un groupe destiné à l'autodestruction. Le chef de lignage qui tolère de tels éléments au sein de son groupe peut être destitué ou devenir l'objet de la malédiction de la part des ancêtres.

Pourtant, il existe une fécondité culturelle africaine. Quoi qu'agissante, elle est quelque peu occultée par une grande importance accordée à la fécondité procréatrice. Elle se manifeste particulièrement dans les relations interpersonnelles, notamment les appellations de rapport qui se réfèrent au monde de la fécondité procréatrice. Au sein de la société africaine bantou, on n'appelle pas un(e) adulte par son nom ou par son prénom. Lorsqu'il s'agit d'un mâle, il est nommé selon le cas [âge, expérience, savoir-être, savoir-faire] grand-père, grand-oncle, oncle, papa, frère... Sur le plan culturel, le monde africain bantou établit toujours une relation de positionnement par rapport à l'autre. Quelle qu'elle soit, cette relation appelle toujours considération et respect mutuels. Il en est de même de toute adulte femelle. La maman X est

¹⁸ MAURIER, H., M.Afr., «Religions d'Afrique Noire», dans *Courants spirituels venus d'Afrique. La vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 665 (1985), p. 332.

¹⁹ MATUNGULU, *Être*, p. 29.

désignée par le vocable de grand-maman, grand-tante, tante, maman, grande soeur et soeur par les membres de la communauté villageoise selon le type de relation que chacun s'établit entre elle et lui. Les liens de sang, d'affinité ou de parenté n'ont rien à faire avec ce nom que la mère X et le père X portent et l'individu qui l'interpelle ainsi.

En outre, en Afrique bantu, le fait de désigner une personne, grand-maman, maman, grande soeur, soeur, petite soeur crée une relation synallagmatique qui s'étend sur toute la famille et le lignage de la personne en question. La prise en charge qui sous-tend cette relation ne doit pas être comprise dans le sens matériel du terme, mais dans sa dimension communautaire de lignage culturel. La culture, dans cette société, a cette fonction sociale de tisser de liens d'apparentement : rendre un peu parents ses membres.

Cette relation culturelle qui fait référence au désir de procréation, d'éternité et d'immortalité peut être assumée par les instituts autochtones. C'est elle que les instituts autochtones pourraient présenter en premier pour rendre compte de leur mode de vie selon l'évangile et la personne du Christ. Assumée dans le Christ, elle aidera les instituts autochtones à dépasser le niveau de lien de sang pour rendre un peu parents les gens de diverses ethnies, tant au sein qu'à l'extérieur de l'institut. Dans le contexte zaïrois, c'est la population qui a pris l'initiative de leur indiquer un tel apport en appelant la religieuse zaïroise *Mamelo* [Maman, Ma mère], *Maa masoeur* [Maman Ma soeur], *Mama*, *Maamu* [Maman] respectivement en lingala, en kikongo, en swahili et en ciluba. Le peuple attend que la religieuse zaïroise devienne et agisse réellement dans le sens de ces appellations et cela pour tout le monde en particulier pour les marginaux, les , les sans-voix, les racailles de la société. La relation avec la mère comporte une signification particulière. Semporé l'explique :

Spirituellement «parlant», ce terme de «mère» est psychologiquement «prégnant», car pour nous Africains, la relation à la mère a des résonances, des caractéristiques, des exigences bien spéciales; des tabous aussi! Le respect dû à la mère se vit et s'e«mère» s'exprime autrement que la familiarité de mise avec la soeur. En tout cas le terme de «mère» [les Zaïroises disent parfois «Maman»]

appliqué aux religieuses d'Afrique aurait entre autre avantage celui d'intégrer et de sublimer symboliquement le scandale de la stérilité féminine volontaire²⁰.

Dans d'autres cas, les jeunes appellent la religieuse zaïroise du nom de *Yaya masoeur* [une grande soeur qui est religieuse]. Les Socurs Thérésiennes de Kinshasa ainsi que les *Bamaria mu Kwango* ont expérimenté ces appellations avec succès. Toutes ces appellations excluent la notion de stérilité sentie ou reprochée.

2.1.3.2. De la continence périodique à la chasteté consacrée

La chasteté consacrée pratiquée par les instituts autochtones aiderait donc à surmonter socialement l'opprobre de la stérilité en milieu bantu assoiffé de procréation. Elle deviendrait la conscience auprès de la population face aux femmes stériles et aux filles-mères auxquelles sont déniés les honneurs de la maternité. En même temps, elle deviendrait la voix de cette frange de femmes africaines qui n'auront jamais les joies d'une maternité adulée. Pour remplir une telle fonction sociale à humaniser l'idéal exacerbé de la procréation dans le contexte bantu actuel, l'éclairage de la continence périodique ne suffit pas face à la honte de la stérilité insurmontable qui demeure.

Bien sûr, la chasteté consacrée est une nouveauté dans le monde culturel africain, comme elle fut dans le monde judaïque du temps de Jésus. À ce propos, Sempore écrit : «Jusqu'à ces dernières années, une congrégation des religieuses africaines traduisait en langue locale le mot "chasteté" par "sasteté". Un indice, s'il en était besoin, que l'"eunuch" pour le Royaume de Dieu est une nouveauté sous le ciel africain»²¹.

²⁰ SEMPORE, S., O.P., «La vie religieuse en Afrique», dans *Recherches en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1978, p. 81 note 15.

²¹ SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 68.

Dans une publication, Matungulu a bien défini cette situation de «l'Afrique assoiffée de fécondité» procréatrice²². Les changements de mentalité d'une culture, en l'occurrence sa pénétration par la grâce, très souvent ne sont pas l'affaire d'une génération seulement. En effet, mille ans aux yeux du Seigneur sont comme un jour [Ps 89,4] et c'est le propre de la grâce que de travailler discrètement, de l'intérieur, à l'abri des regards.

Les actes du colloque intitulés *La vie religieuse féminine au Zaïre* posent la question sur les modalités qui peuvent aider à évangéliser la continence et la fécondité de l'Afrique traditionnelle. La réponse à cette question dépend de la prise en considération des fonctions sociales et ecclésiales de la chasteté consacrée ainsi que du charisme propre à chaque institut.

2.1.4. Fonction ecclésiale mobilisatrice de la chasteté consacrée

Bien que différente de l'abstinence, la chasteté consacrée des instituts autochtones n'est pas le tout de la vie religieuse. Elle est une modalité de la vie religieuse. Nous estimons qu'il importe de bien établir cette différence au niveau de la vie des instituts autochtones. Il règne souvent une confusion qui s'explique. Ouvrons une parenthèse en prenant un exemple mieux connu pour situer et expliciter cette confusion. Selon la mentalité de l'époque, dès son introduction au Congo Belge, la vie religieuse a été identifiée à la virginité. Cette vertu semblait être le critère d'évaluation. Dans la zone de notre référence, la traduction de la vie religieuse : *Luzingu ya bamiense* [la vie des vierges] est révélatrice de la situation. Précédemment, le récit de Sidonie Manzeba rapporté par Marie Ngundu nous apprenait que cette Sidonie ne voulait pas se marier parce qu'elle voulait demeurer vierge comme les soeurs missionnaires. C'est cela un indice de l'identification dont nous parlons plus haut. Ensuite, la vie religieuse a été appelée : *Luzingu ya bamisambi* [la vie de ceux ou celles qui prient].

²² MATUNGULU Otene, S.J., *Le célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1979.

Ajoutons à cela le fait que selon la conception de l'époque, on a développé une mentalité d'opposition et d'évitement de tout ce qui n'était pas de son sexe. C'est dans ce contexte que les premières générations des religieuses autochtones n'avaient pas le droit de tendre la main à un mâle autre que leur père et leurs frères de sang et l'inverse pour ce qui concernait les religieux et les prêtres autochtones.

Encore aujourd'hui, le *Luzingu ya bamiense* est implicitement considéré comme le critère pour l'admission. Cette mentalité demeure gravée dans la mémoire collective. La population en Afrique se montre exigeante sur ce point et provoque certains renvois en écrivant des lettres pour dénoncer l'écart de conduite dans le passé de certains candidats ou candidates à la vie religieuse et à la prêtrise. En outre, la vie religieuse était aussi présentée comme un secret réservé aux initiées. De plus, en Afrique, les prêtres, les religieux et religieuses faisaient partie de la nouvelle classe naissante, celle des évolués qui n'appartenaient pas tout à fait à la culture de la métropole ni à la culture bantu mais qui vivaient une vie religieuse située entre la vision occidentale et la vision africaine du monde. La mentalité a sans doute évolué mais le problème de la rupture avec le peuple est loin d'être résolu. Semporé y fait allusion en ces termes :

Dans la pratique actuelle, tout se passe comme si on voulait tenir la communauté ecclésiale soigneusement à l'écart du propos et de la démarche de la jeune fille. L'enfermement dans des noviciats, où le contact avec le Peuple est volontairement rompu, n'est qu'un des signes de cette mise à l'écart. Convoquée *in extremis*, à la Profession, la communauté joue le rôle d'une figurante dans la scène qui se déroule entre l'Évêque et la Congrégation par professe interposée. Il n'aura eu lieu de sa part, ni accompagnement, ni prise en charge l'habitant non seulement à dire son mot, mais à prendre sa responsabilité dans la démarche de la professe²³.

Ces attitudes ont contribué à biaiser quelque peu la perception africaine de la vie religieuse et de la chasteté. Les instituts autochtones sont appelés à faire une conscientisation sur ce point en apprenant au peuple que la norme ou l'idéal de la vie religieuse est la suite du Christ qui exige la totale consécration de la personne à l'amour de Dieu et du prochain.

²³ SEMPORÉ, , p. 81 note 14.

Lorsqu'on lit les actes du colloque du 1979, en ordre de priorités, la consécration est citée comme le premier qualificatif de la religieuse autochtone qui frappe son peuple. Cette religieuse est perçue comme étant une personne : «consacrée; pieuse et porteuse de la Parole de Dieu; persévérante; effacée, c'est-à-dire, humble; discrète; dévouée; généreuse et disponible; maternelle et souriante [maternité spirituelle]»²⁴.

La consécration totale à Dieu comporte une exigence, une mission. Être consacré à Dieu ne signifie pas fuir le monde mais être réservé à Dieu pour être envoyé par Dieu au service du monde. En d'autres termes, il s'agit de se rendre entièrement disponible pour accomplir une mission qui réside dans l'édification du règne de Dieu et le salut du monde. La donation totale de la personne consacrée exige un engagement de vivre à la perfection la vertu de la charité dans le service du Royaume de Dieu. Elle est une contribution au salut de l'humanité : «La consécration-renoncement est une mission, elle est une insertion dans le monde au nom de Dieu. La consécration religieuse qualifie alors de manière nouvelle les relations avec les choses, avec les humains, avec la société, avec Dieu»²⁵. Enfin, la consécration totale comporte une signification particulière dans la mesure où elle préfigure et constitue un signe éclatant de la gloire céleste annoncée par le Christ. Mais la chasteté consacrée comme les deux autres vœux est une modalité, des moyens qui aident à concrétiser la consécration de la personne. *Instrumentum Laboris* synthétise en ces termes l'idéal du projet de vie des instituts autochtones :

La vie consacrée est la mémoire des enseignements et de l'exemple du Christ, ainsi que des valeurs évangéliques vécues par les saints à travers l'histoire du Peuple de Dieu; elle est le témoignage de l'engagement à la suite du Christ; elle est la prophétie du destin eschatologique de l'histoire. Une réalité commune réunit les personnes consacrées : la vocation au don total à Dieu, l'amour du Christ, Maître, Seigneur et Époux de l'Église, suivi de près et premier servi, le choix de vivre selon l'Esprit. La vie consacrée est le témoignage prophétique du primat de Dieu et des biens qui ne passent pas. Plus que par son action, elle se définit par le fait d'être de

²⁴ *La vie religieuse féminine*, p. 19.

²⁵ BOFF, L., *Témoins de Dieu au coeur du monde*, Paris, Le Centurion, 1982, 65-68.

Dieu et pour Dieu, encore qu'il ne faille pas établir une dichotomie entre l'être et l'agir²⁶.

Il convient également de mentionner une attitude pastorale que les responsables des instituts autochtones devraient davantage développer. Car, elle fut celle de Jésus. Pohier la caractérise en focalisant le ministère de Jésus en deux pôles : «Prêcher sur la montagne ou souper avec les putains»²⁷. L'Évangile donne l'exemple de la femme adultère, de la Samaritaine et d'autres racailles de la société que Jésus accueille, aime. Il les aide ainsi à croire en leur dignité d'enfants de Dieu :

Le célibat de Jésus n'apparaît d'ailleurs aucunement comme un état asexué ni asexuel. S'il n'essaie pas plus de sa masculinité ou sa sexualité que son humanité, son attitude envers les adultères, les prostituées, ceux que la loi de la pureté interdit, manifeste un Fils du Dieu qui porte l'agapè de l'Alliance dans la condition charnelle [...]. En Jésus, l'amour divin s'est donné cette loi d'incarnation. Plus religieux que croyants, les bien-pensants de son entourage se scandalisent lorsque le témoin du Père s'assoit avec les mal-aimés pour boire et manger, puis écouter, deviner, comprendre, accueillir. C'est pourtant dans l'intimité de Jésus de Nazareth que ceux-ci retrouvent leur vérité plénière et réapprennent à s'aimer et aimer les autres comme eux-mêmes ²⁸.

Il semble ainsi que les responsables des instituts autochtones pourraient actualiser cette façon de faire de Jésus. Car, il est capital que les responsables expliquent aux candidates que la vie religieuse est une «réponse libre» qui essaie d'actualiser cet autre enseignement du Seigneur Jésus : «Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi pour que vous alliez et que vous portiez beaucoup de fruits» [Jn 10, 16]. Toute l'existence d'une religieuse se passe sous le signe du oui ou de réponses quotidiennes à réaliser d'abord individuellement et ensuite communautairement. Ce sont des choix dans le sens du OUI fondateur que chaque membre doit faire le jour au jour, en vue de réaliser la mission reçue. Pour que cette réponse porte les fruits escomptés, il importe de former les candidates à la vie religieuse au sens de la

²⁶ SYNODE DES ÉVÊQUES, IX ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrumentum laboris*, Cité du Vatican 1994, 11-12.

²⁷ POHIER, J., O.P., «Prêcher sur la montagne ou souper avec les putains», dans *Concilium*, 130 (1977), p. 85-93.

²⁸ GUINDON, «Gestuelle sexuelle», p. 389-390.

responsabilité. Autrement dit, les candidates doivent assumer librement et avec conviction leurs actes. D'où, il est important que dès l'entrée en jeu et tout au long de leur existence, en particulier pendant la formation initiale, les responsables aident chaque candidate à situer son projet de vie. La réponse d'embrasser la vie religieuse ainsi que de vivre ses modalités pratiques telle que la chasteté relève d'abord de la responsabilité de chaque membre.

L'idéal de la chasteté est d'abord individuel et se joue à l'intérieur même de la personnalité de l'individu, au niveau de sa liberté de choix, de son sens de responsabilité et de disponibilité généreuse. Ce projet consiste à renoncer au droit de fonder la famille et cela en vue du service du Royaume de Dieu. Il n'implique donc pas le mépris du mariage, ni l'évitement de l'autre sexe. Cette réponse à la vie religieuse ne signifie pas non plus l'incapacité d'assumer les obligations de la vie conjugale. Au contraire, la chasteté consacrée exige plutôt le respect et l'estime de la vie matrimoniale à laquelle les membres des instituts autochtones ont volontairement renoncé par amour du Christ et l'édification du Royaume des cieux :

Le milieu traditionnel reconnaissait [à la femme africaine] son rôle principal : la procréation. Elle donne la vie, la fait grandir et la protège. Cet aspect est important. Le célibat pour le Royaume doit libérer la religieuse africaine et faire d'elle celle qui donne la vie aux pauvres, aux marginaux, à toute personne qui vient à elle : c'est la fécondité spirituelle²⁹.

La hiérarchie ecclésiale du Zaïre abonde dans le même sens. Dans un document destiné aux familles au Zaïre décrivant le lien entre le mariage et le célibat consacré, à la suite de *Familiaris consortio* no 16, les évêques du Zaïre mettent ce point en évidence en déclarant :

Dans l'Église et selon le conseil de l'Évangile [Mt 19, 12], il se trouve des fidèles qui ayant opté pour le célibat consacré, renoncent volontairement à la fondation d'une famille et à la fécondité physique. Mais le Seigneur qui a promis le centuple à ceux qui se privent pour lui [Mc 10, 29-30], les accueille dans une grande famille et les rend spirituellement féconds, pères et mères d'un grand nombre, coopérant à la réalisation de la famille suivant le dessein de Dieu³⁰.

²⁹ AMINA Tetina, J., F.M.M., «Afrique : formation inculturée des religieuses», dans *SEDOS-bulletin*, 2 (1993), p. 94\47.

³⁰ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Exhortation des évêques du Zaïre aux familles*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de l'Épiscopat, 1985, p. 13.

Semporé n'est pas moins explicite en soulignant la gravité du choix de la chasteté autant que du rôle d'une fécondité portée au niveau communautaire, celle vécue par les instituts autochtones au sein de leur culture assoiffée de fécondité procréatrice. À l'instar des vaillants guerriers qui observaient l'interdit sexuel pour défendre leurs ethnies menacées, à l'exemple de ces courageux chasseurs des fauves, les instituts autochtones renonçant à la fécondité physique, reçoivent la grâce de mener le combat pour vaincre le fauve par excellence, Satan. Dans l'Afrique d'aujourd'hui, ce fauve a figure humaine, c'est la haine institutionnalisée. C'est en étant et en agissant réellement en : *Ma'nkoko [Grand-maman], Mama [Maman], Yaya [Grande soeur, l'aînée], Ndeko [ma soeur dans le sens de la parenté], Leki [ma soeur cadette, ma petite soeur dans le sens de la parenté]*, d'une multitude [Mc 10, 29-30], de diverses ethnies africaines, que les instituts autochtones deviendront source de sens, d'affection, de communion, de fécondité pour la reconstruction de l'Afrique menacée par l'ethnisation ou la haine institutionnalisée. En assumant le sacrifice de la maternité, le Christ qui a pris l'initiative de réunir ces autochtones en institutions charismatiques fait d'eux des symboles de la radicalité du Royaume des cieux.

Semporé décrit son approche de la chasteté de la religieuse autochtone ainsi que de la noble mission qui en découle :

Le sacrifice de la maternité, et partant du mariage, dûment présenté à la communauté comme une oblation totale dans le sillage du Christ à son Père, apparaîtra non plus comme une performance individuelle à laquelle la communauté assiste, passive, mais comme un acte grave accueilli et accompli en Église, et engageant la communauté devant Dieu. Cette donation votive, cette alliance nouvelle conclue avec Dieu et son peuple déborde les limites d'un voeu personnel de chasteté. Elle intègre ce voeu, en lui donnant, si j'ose dire, chair et souffle, et en soulignant la dimension communautaire et ecclésiale. Située de la sorte au coeur même de la Communauté, la femme consacrée apparaîtra davantage comme la qui, ayant renoncé avec le consentement de la société ecclésiale à la maternité physique, retrouve au centuple des fils et des filles³¹.

31 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 68-69.

Dans l'observance de la chasteté, le Christ doit donc demeurer la référence fondamentale. Car il n'a pas usé de son droit à la génitalité, l'ayant investie pour accomplir la mission que le Père lui a confiée :

Le mariage, la famille sont un droit fondamental de l'homme [Dt 20; 24,5]. Il s'agit du droit de procréer, d'engendrer, de fonder un foyer [cf. actuellement toutes les questions à propos du Sida : détecté très rapidement, laisse-t-il à celui qui en est atteint le droit de fonder un foyer, de procréer? Et pourtant ce droit est inaliénable...].

Le Christ n'a pas fait usage de ce droit [les évangélistes n'ont guère épilogué sur ce sujet]. À la suite du Christ, nous renonçons à quelque chose de légitime, reconnu et protégé par Dieu, mais pour autre chose garanti aussi par Dieu³².

Le Christ étant le paradigme de la chasteté des personnes consacrées, c'est la croissance de la vie évangélique dans ces personnes qui rend chaste l'être tout entier. Certes, nous savons que la virginité est une catégorie dans la panoplie des instituts consacrés. Elle n'est pas une condition d'admission à la vie religieuse pour les femmes ni pour l'autre sexe. Cependant, en matière de croissance de la vie évangélique dans la vie des disciples du Christ, nous pouvons, dans une certaine mesure, appliquer à la chasteté des instituts autochtones les propos d'Arnold au sujet de la virginité :

Il faut avoir l'audace de dire que du point de vue spirituel, la virginité est progressive. Ce n'est pas d'abord une réalité biologique, mais une attitude intérieure qui implique le corps. En quelque sorte, on se sent, dans la mesure où l'on se laisse de plus en plus, devenir d'autres Christs. C'est la croissance en nous de la vie évangélique qui le cœur et rend chaste l'être tout entier. La virginité est plus la conséquence de l'expérience de Dieu que sa condition. Dans cette perspective, elle concerne, d'une certaine manière, tout homme et toute femme, même mariés, qui se laissent vraiment habiter par la lumière du divin³³.

Cette croissance est un processus qui requiert un discernement et un cheminement.

La chasteté place toujours la personne concernée dans une attitude de disponibilité et d'ouverture permanentes. Elle est une démarche dynamique, une reconstruction au jour le jour, grâce à la prière et à la fidélité. Ce cheminement signifie que la chasteté n'est pas

³² SEMPORÉ, S., O.P., *Sève biblique et racines africaines de la vie religieuse*, Parakou, session des supérieures majeures, 1991, p. 15.

³³ ARNOLD, P., O.S.B., *Une Église à tout vents. Regards d'un moine*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1985, p. 171.

l'affaire d'un vœu, accompli une fois pour toutes le jour de l'émission de la profession religieuse, mais elle est un processus englobant et existentiel. Cheminer et vivre au jour le jour dans une attitude chaste ne va pas de soi. Cette disposition ne s'obtient et ne se réalise qu'au prix d'une vie intérieure solide et profonde. La prière personnelle et le silence, la solitude autant que l'amitié sincère entre les membres sont des éléments favorisant l'intimité avec le Christ. L'écoute, l'accueil de l'autre et le dialogue sont également des fruits d'un cœur chaste. Lorsqu'on veut vivre en profondeur et en intensité, on est invité à se mettre en situation d'écoute de l'autre, l'écouter très attentivement.

2.1.5. Dimension prophétique de la chasteté

La chasteté a aussi une dimension communautaire tant au niveau de l'institut que celui de la communauté chrétienne. Au sein de l'institut, les professes ont l'obligation de montrer un bon exemple aux plus jeunes membres. Au niveau de la communauté ecclésiale, l'estime et la considération dont bénéficie une religieuse parce que chaste peut être un élément d'encouragement et de joie pour qu'elle mène normalement sa vie consacrée. Par contre, si sa chasteté est dénigrée et sa donation oblatrice est méprisée parce qu'elle n'a pas de descendance ou parce que personne ne croit à sa consécration, cette attitude négative peut la décourager.

L'autre aspect de la chasteté des personnes consacrées à mettre en évidence est qu'elle seule constitue un certain trait distinctif de la vie religieuse. Schneiders le souligne :

Les trois vœux, néanmoins, ne sont pas égaux, sur le même pied d'égalité. De la même façon que englobe plus que les références à la santé et à la richesse, aussi le célibat est-il la caractéristique déterminante de la vie religieuse d'une manière que ni la pauvreté ni l'obéissance ne peuvent jamais l'être. Le célibat distingue la vie religieuse des autres formes de vie chrétienne de la même façon que prendre une autre personne comme conjoint légitime pour le meilleur ou pour le pire distingue le mariage des autres états de vie. Alors que tous les chrétiens sont appelés à suivre la volonté de Dieu sur leur vie [obéissance] et à embrasser la pauvreté en esprit, partager avec les autres et être solidaires de ceux qui sont moins fortunés [pauvreté] même si la manière de le vivre diffère selon les appels, la

vocation au célibat consacré est donné à certains et cette orientation de vie spécifique les identifie. Voilà ce que j'entends par «identité de célibataire»³⁴.

Le décret *PC 12* insiste sur le fait que la pratique de la chasteté est exigeante. Elle comporte des écueils. Et sur le chemin de la croissance personnelle et du vécu de leur chasteté, les instituts autochtones doivent donc savoir qu'ils n'échappent pas aux difficultés inhérentes à ce processus. Comme tout le monde, ils sont guettés par la solitude, le repli sur soi, l'égoïsme et l'endurcissement du cœur. Pour eux également, la fuite constitue parfois une porte de sortie, un refuge tout comme ils n'échappent pas non plus à la tendance de spiritualiser trop vite.

De plus, ces instituts doivent aussi prendre conscience du risque de l'adulation séductrice, de la domination, de la manipulation qui représentent autant de dangers pour la pratique de leur chasteté. Ces difficultés peuvent être vaincues par l'arme de l'amitié sincère et vraie, par un climat de confiance, de fraternité, par l'arme du dialogue et d'ouverture à une personne plus aguerrie que soi à qui on a confiance. Savoir partager ses difficultés aide à les assumer et à les surmonter. Les responsables des instituts autochtones sont tenus, nous semble-t-il, d'expliquer aux candidates que la vie religieuse n'est pas du tout repos. Comme toute autre vocation, elle a ses joies et ses peines.

Toutefois, si les membres des instituts autochtones assument leur chasteté, celle-ci devient une source d'affection, de communion, de fécondité. Comme l'écho d'une voix qui se répand dans la forêt, la fécondité des membres des instituts autochtones agirait à la manière d'un radar qui transmet l'écho à l'entourage. En intégrant leur sexualité qui contribue grandement à la pratique de leur chasteté, ces instituts deviendraient des symboles d'une

³⁴ Le texte original: "The tree vows, however, are not "equal". Just as "for better or worse" is more global than the references to health and wealth, so celibacy is the determining characteristic of religious life in a way that neither poverty nor obedience can be. Celibacy distinguishes religious life from other forms of Christian life just as taking another person for one's lawful wedded spouse for better or worse distinguishes marriage from other states of life", S.M. SCHNEIDERS, I.H.M., *New Wineskins: Re-imagining Religious Life Today*, New York, Paulist Press, 1986, p. 69, 114.

fécondité différente de la génitalité. C'est tout le sens prophétique de leur projet de vie qu'ils mettent à contribution face à leur culture où la procréation constitue une valeur fondamentale pour la réalisation des membres de cette culture.

Un exemple parmi tant d'autres qui montre la puissance de la fécondité de la chasteté d'une personne consacrée. Le père d'une religieuse africaine, adepte d'une secte était catégoriquement opposé à l'entrée en religion de sa fille. Pour lui, «le renoncement à la maternité physique est une inspiration diabolique». Mais il eut le temps de rentrer en lui-même et de réfléchir. Sans nul doute, la grâce de Dieu l'avait touché et la persévérance de sa fille l'avait probablement interpellé aussi. En effet, le jour de la profession de sa fille, au coucher du soleil, «ce papa vient porter une chèvre blanche exprimant à la fois sa bénédiction et son accord à l'option de vie de sa fille»³⁵. Dans une culture où on commence à commercialiser la sexualité et à avilir la famille, vivre sa chasteté comme une option librement acceptée et assumée et non pas comme une mutilation ni un moyen d'éviter les responsabilités matrimoniales, appelle donc le sens prophétique des instituts autochtones. Comme le propose Metz, la chasteté de ces instituts devrait être envisagée et vécue comme une «une responsabilité critique et thérapeutique», elle a un rôle correcteur à jouer, des rôles de contre-feux à exercer à l'intérieur de l'Église et de la société en Afrique³⁶.

35 MUTONKOLE, A., S.C.M.J.M., «Instituts internationaux et Tiers Monde. Questions posées à nos instituts par la famille zaïroise», dans *Informations missionnaires*, 119 (1989), p. 15.

36 METZ, J., *Un temps pour les ordres religieux? Problèmes de vie religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, p. 15.

2.2. La pauvreté consacrée des instituts autochtones

Ce vocu sera traité sous deux aspects à savoir la pauvreté comme affaire de coeur et la pauvreté comme mise en commun des biens administrés sous la dépendance des autorités légitimes de l'institut.

2.2.1. Pauvreté comme affaire du coeur

«Heureux les pauvres de coeur : le Royaume des cieux est à eux» [Mt 5, 3]. On a beaucoup épilugué sur cette première béatitude et il y a encore lieu de le faire, lorsqu'on se trouve devant des circonstances nouvelles, comme celui du monde des instituts autochtones de notre étude. Il est bon de noter la relation constitutive que cette béatitude établit entre le coeur, la pauvreté et le royaume. Le coeur est l'intime de l'humain, le royaume est bien ce à quoi nous tendons, sur l'appel de Jésus. Et la pauvreté est la réalité sociale la plus brutale que vit l'Afrique noire de nos jours. Cette pauvreté socio-économique est traitée dans la deuxième section. Examinons brièvement la relation entre «coeur» et «pauvre». La pauvreté est d'abord une affaire de coeur et c'est cette pauvreté là qui est proclamée condition heureuse.

En kikongo, pauvreté se dit *bunsukami*, et pauvre se dit *nsukami*. Ces mots sont d'une densité de signification que l'on ne peut deviner à partir de leurs correspondants en français. Le mot *nsukami* vient du verbe *suka* qui signifie achever, toucher les limites ou encore, acculer une personne au pied du mur. *Nsuka* signifie limite, et *nsukami* qui a touché les limites, *nsukami* la condition de la personne qui a touché les limites. Les limites de quoi? Dans un premier temps, les limites de l'avoir pour vivre. Dans ce sens, *nsukami* se rendrait en français par l'expression la personne qui est fauchée, mais de façon permanente. Mais comme dans la pratique sociale l'avoir est synonyme d'être, c'est-à-dire qu'on n'est considéré comme un être que dans la mesure où on a de l'avoir, la personne *nsukami* est alors

aussi celle qui a touché les limites de son être, celle qui est fauchée dans son être. Et de fait, à travers le monde entier, les pauvres sont des fauchés dans l'avoir et dans leur être. Ils ont touché les limites de conditions de vie humaine. Ils sont des dépouillés. Et telle est de fait la situation de la grande majorité en Afrique au sud du Sahara.

La béatitude proclame que la restauration du cœur de l'être humain commence à partir de son dépouillement. C'est là la première pauvreté du conseil évangélique. Or, en Afrique noire, d'une part, la première richesse est d'ordre social : le réseau de solidarité basée sur les liens de sang, sur les liens lignagers et ethniques. Et d'autre part, la première donnée sociologique des instituts autochtones est leur composition multi-ethnique, c'est-à-dire la mise en présence de divers réseaux de solidarité ethnique. De ce fait, la diversité ethnique constitue un élément de base qui doit être soumis à la lumière de l'Évangile. Par leurs objectifs, les réseaux de solidarité ethnique si chers au cœur de l'africain et de l'africaine sont, en partie, un obstacle à l'idéal et à l'appel du Christ qui invite ses disciples à un amour universel comme le sien et à leur unité.

Les membres des instituts autochtones s'aperçoivent rapidement que dans leurs communautés s'instaure et même s'installe un clivage qui les rapprochent selon les réseaux de solidarité ethnique. Des antagonismes surgissent et même des inimitiés. L'Évangile les interpelle :

Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense allez-vous en avoir? Les collecteurs d'impôts eux-mêmes n'en font-ils pas autant? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites vous d'extraordinaires? Les païens n'en font-ils pas autant? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait [Mt 5, 46-48].

Ainsi la première pratique de la pauvreté, affaire des cœurs et mode relationnel, est de se dépouiller des limites des réseaux de solidarité ethnique qui ne favorise pas l'amour universel. Elle est condition *sine qua non* pour être disciple de Jésus et pour vivre ensemble le précepte de la Charité parfaite, que le Concile Vatican II, à la suite du Seigneur, remet au

coeur de toute vie religieuse. Ce dépouillement, ce dépassement n'est pas facile, quand on connaît la force de l'emprise ethnique qui commence dès la naissance. Mais ce dépassement est possible. Aucun membre d'instituts autochtones n'a choisi le fait d'être né au sein de cette ethnie plutôt que dans cette autre. Tout est donc reçu de Dieu. L'expérience de la dépendance commune face au Créateur devrait inviter les instituts autochtones à avoir une attitude d'humilité et de simplicité. Dans le contexte africain où la diversité ethnique constitue un défi de taille et partant de l'expérience de cette dépendance commune, nous pouvons envisager la pratique de pauvreté d'abord comme un mode relationnel dans lequel les membres des instituts autochtones tentent de se recevoir à travers leur diversité ethnique. Ayant accueilli ce mode relationnel, les instituts autochtones seront en mesure de le présenter au Christ pour mener une confrontation selon la grille d'analyse de Hostie. Car, malgré ses déviations, l'ethnicité est un don de Dieu ayant permis aux divers groupes africains de s'épanouir et de célébrer la vie vécue au sein du lignage.

Si, avec Poirier, on définit l'ethnie comme une communauté de mémoire et de valeurs qui forme la «culture minimale» d'un groupe, alors l'ethnie est essentiellement une communauté d'aspirations, c'est-à-dire, une conscience de groupe. En définitive, cette conscience n'est rien d'autre que l'expression d'une communauté culturelle. Elle constitue une donnée importante dans le cheminement d'une ethnie, d'une nation ou d'un peuple³⁷.

L'accueil est une des valeurs culturelles de l'africanité qui aide à intégrer la diversité ethnique. Ces valeurs doivent constituer la toile de fonds dans le projet des instituts autochtones. Matungulu décrit cet accueil :

L'accueil est une valeur essentielle de la culture bantou. Au fond de l'homme accueillant pour le Muntu est celui qui tout en recevant autrui se reçoit de lui [...] La culture bantou exprime ce sens inné de l'accueil dans sa vie, ses proverbes, ses poèmes et ses sentences. En lingala par exemple pour dire croire et accueillir on utilise le même verbe : *Koyamba*. Quand la mère revient du marché ou le père du

³⁷ POIRIER, J., «Ethnies et cultures», dans J. POIRIER, *Ethnologie régionale: I Afrique - Océanie*, Paris, «L'encyclopédie de la Pléiade», Les Éditions Gallimard, 1972, p. 11-13.

travail, les enfants vont les accueillir en disant : *Mama yambi, Papa yambi*. Cela veut dire : maman, je t'accueille, je t'embrasse, je suis heureux d'être avec toi³⁸.

Plus loin, cet auteur envisage cet accueil bantu comme une valeur capable d'être assumée comme un vœu de religion pour le contexte africain³⁹.

Accueillir une personne, c'est lui ouvrir la porte de son cœur, lui donner un espace vital. Accueillir, c'est reconnaître l'autre et l'accepter dans sa différence d'être autre. L'accueil invite au partage. Le partage est une nourriture qui fait renaître la vie, l'espérance et ouvre éventuellement à l'échange. Mais, partager ne signifie pas fusion ni perte de l'altérité de chaque membre. Partager n'équivaut pas à assimiler ou absorber la singularité des personnes au sein des instituts. Pas plus que partager ne signifie niveler les personnalités ni empêcher l'épanouissement de l'individualité des membres. Au contraire, partager doit être envisagé comme un don, une manière de se recevoir de l'autre et de s'offrir à l'autre. Autrement dit, partager, c'est l'amour l'un de l'autre dans sa singularité, que chaque membre met au service de la communauté, de l'institut, de la société, de l'Église. Tout cela contribue à créer des liens de fraternité au-delà de l'ethnie. Ce sont de tels liens qui humanisent ces instituts ainsi que leur milieu. Mais le partage et l'échange qui peuvent en résulter supposent le dépassement pour accepter l'autre et se laisser décapoter par lui. Dans ce partage, la réciprocité est importante. Car, il ne suffit pas d'offrir et de donner, il s'agit également de recevoir et de croire en l'autre. De plus, l'accueil est une valeur évangélique. Le Christ en fait une des caractéristiques de toute personne qui accueille son message : «Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu» [Jn 1, 11-12].

Toutefois, les instituts autochtones ne peuvent pas ignorer la dualité où les place la diversité ethnique. En effet, la diversité ethnique représente à la fois une chance [une

38 MATUNGULU, *Être*, p. 81-82.

39 MATUNGULU, *Être*, p. 82.

richesse] et un risque [division]. Cette ambiguïté demeure un risque pouvant compromettre cet accueil.

La diversité\pluralité est une chance lorsque par un dialogue sincère, douloureux, les instituts autochtones cherchent à découvrir et à intégrer les richesses présentes dans les diverses ethnies qui les composent. Par exemple, des ethnies aux traditions préservatrices feraient preuve de plus d'esprit de tolérance, de jovialité, d'ouverture et autres traits qui sont davantage soulignés au sein des ethnies aux traditions plus libérales. Ces dernières agiraient avec plus de rigueur, plus de profondeur dans l'engagement, plus de sérieux dans le travail... qui caractérisent davantage les ethnies plus préservatrices de leurs traditions. Pour y arriver, il est nécessaire de créer des liens d'amitié, car l'amitié favorise le partage non seulement des biens matériels mais également de divers talents.

La diversité\pluralité est une richesse quand les membres se réjouissent, se respectent et aiment la singularité ou l'altérité des membres qui constituent l'institut, s'ils accueillent sans préjugés les traditions de l'autre ethnie, de l'autre personne. La diversité\pluralité est une chance lorsque les membres apprennent donc à partager, à dialoguer. Le partage et le dialogue sont des manières d'être présentes les unes aux autres.

Cependant, la diversité\pluralité renferme aussi un risque de division, de cloisonnement. Ces antagonismes sont parmi les causes qui expliquent en partie la dérive de l'Afrique. Ils menacent également les instituts autochtones. Pour arriver à un dépassement, il s'agit notamment de déceler les traces de la conscience collective atavique qui perpétue ces antagonismes. Cette conscience collective atavique remonte de loin et elle passe à travers l'éducation. Lorsqu'on transmet l'histoire migratoire aux générations montantes, la conscience collective atavique de chaque ethnie apprend à ses membres les ethnies considérées comme ethnies-soeurs, des alliées. Entre elles, il n'existe pas de vengeance en cas d'un crime. Par contre avec les autres, la cohabitation est impossible. Il n'existe aucune

possibilité d'établir des alliances de quelque nature que ce soit. En cas de meurtre, la loi du talion doit être appliquée sans rémission. Cette conscience constitue l'une des causes de tensions et des frictions au sein des instituts autochtones essentiellement interethniques, interprovinciaux ou inter-régionaux.

Sur le plan proprement ecclésiastique, il n'existe pas au Zaïre un diocèse où il manque des tendances de scissions entre les ressortissants du nord et du sud, entre ceux de l'ouest et de l'est ou ceux du centre avec les autres coins de chaque diocèse. Au sein des institutions ecclésiastiques telles que les facultés catholiques de Kinshasa et autres centres de formation, la conscience atavique des personnes qui administrent et fréquentent ces lieux ruine tout effort d'entente et de construction d'une fraternité qui aille au delà de l'ethnie. Même au niveau du mariage, cette conscience collective est en partie responsable de la tendance séparatiste et discriminatoire des lignages impliqués dans le mariage de leurs membres. Mgr Tshibangu, cité plus haut, mentionne le danger que peut connaître les couples africains issus de deux ethnies. Ce danger provient du fait que les familles de deux conjoints peuvent être la cause de la séparation. Bien qu'en Afrique noire, le mariage est un système communautaire conçu comme une alliance entre deux familles, il faut cependant reconnaître que cette alliance comporte un inconvénient non négligeable. Le succès de tels mariages dépend de la personnalité de deux conjoints pour argumenter avec leurs familles⁴⁰. Le problème sous-jacent résiderait en partie dans la conscience atavique. Et tout cela rend difficiles l'accueil, le dialogue, le partage et l'échange ainsi que la construction de la fraternité au-delà de l'ethnie.

Ces attitudes interpellent le sens prophétique du projet de vie des instituts autochtones. Ceux-ci doivent être conscients de ces difficultés, les accepter et les assumer en vue de les présenter au Christ comme un élément de leur culture ayant besoin de sa présence libératrice

⁴⁰ PARÉ, «Mariage», p. 18.

et transformatrice. La vie religieuse, écrit Semporé, constitue malgré tout, un lieu privilégié, un cadre propice pour faire des ruptures et tenter de construire une fraternité universelle :

La vie religieuse ne fait pas de nous des êtres à part, mais les frères et soeurs de ces enfants que Dieu appelle dans toute leur diversité, une diversité à accueillir jusque dans ce qu'elle a de plus négatif, comme Lui, le Christ l'a accueillie. C'est très difficile car au sein d'un même Institut, d'une même communauté, nous avons du mal à vivre nos différences sans drame. Cela nous est un appel à écouter le Christ qui veut que désormais tous soient frères, constituent une famille où les liens sont vécus sous le signe de la fraternité. La vie religieuse est le creux de cette fraternité que rend difficile la diversité⁴¹.

On chercherait une solution dans le dialogue. Le dialogue favorise l'échange et l'échange favorise une connaissance mutuelle. La connaissance mutuelle aide à dépasser la peur de l'autre. En effet, c'est la peur de l'autre qui incite à lui manquer du respect. De plus, lorsqu'on croit que la présence de l'autre constitue une menace pour notre personne ou pour nos intérêts, la peur de perdre ses privilèges réels ou fictifs nous pousse alors à considérer l'autre comme un danger et on cherche à l'éliminer et à l'exterminer, soit physiquement, soit moralement ou psychologiquement.

Mais le dialogue ne va de soi. C'est un apprentissage qui exige un dépassement continu afin que la passion, l'ambition, le pouvoir, l'amour-propre et la jalousie ne conduisent pas à un monologue, au dialogue des sourds. Comme l'affirme Guindon, le respect de l'altérité de l'autre, le respect de la bonne réputation de l'autre est la condition requise pour qu'il ait un dialogue qui produit des fruits escomptés, un dialogue qui soit constructif :

Chaque partenaire au dialogue s'affirme d'abord et avant tout dans sa dignité de personne, cette excellence humaine dont l'auto-reconnaissance constitue la condition *sine qua non* de tout projet moral. La conscience et l'estime de sa propre dignité ne sont cependant pas plus innées que la pensée, la langue, l'intelligence, la volonté, la vertu ou quoique ce soit de spécifiquement humain. Elles sont oeuvres de culture, nourries par ces paroles orales et gestuelles qui témoignent du respect de l'entourage envers l'humanité⁴².

⁴¹ SEMPORÉ, *Sève biblique*, p. 16-17.

⁴² GUINDON, A., O.M.I., *L'éthique du dialogue*, (Ottawa), Centre de techno-éthique de l'Université Saint-Paul, série des séminaires, vol.1, 1993, p. 4-5.

De son côté, saint Paul énumère quatre préalables qui sous-tendent le dialogue. Ces présupposés se traduisent en quatre conditions : l'amour mutuel envers et contre tout; l'unité d'esprit; la considération des autres comme étant supérieure; la considération de l'intérêt des autres [Ph 2, 1-5]. Ces attitudes et dispositions favorisent la communion des coeurs et des esprits.

Parmi les fruits de la pauvreté du coeur, on peut également compter la disponibilité, l'écoute et le respect de l'autre traduits dans des gestes et attitudes pour le dialogue, la gratuité dans le don, la présence de l'une à l'autre. Être pour ma consœur le pain partagé, l'acte de guérison, de réconfort et de réconciliation dont elle peut avoir besoin et accueillir réciproquement ce que l'autre offre représente autant des facettes d'une pauvreté qui est une affaire de coeur. On accueille l'autre en partageant sa joie [se réjouir de la mission, du succès, s'intéresser au ministère de ma soeur dans le Christ] et en être fière, encourager les initiatives de plus jeunes membres. À ce niveau, il existe également un défi de taille qui interpelle la conscience prophétique des instituts autochtones. Ce défi réside dans la difficulté d'accepter et de propulser une consœur d'une autre ethnie qui possède pourtant des talents. Ce défi réside également dans le refus d'admettre la pluralité d'opinion venant surtout de plus jeunes. On a peur d'être remplacée. Ce comportement semble masquer une ambition du pouvoir insinuante qui porte en elle les germes de la division. La pauvreté comme affaire du coeur interpelle ces attitudes.

Les autres fruits de la pauvreté du coeur sont la douceur, la confiance, la discrétion, la compréhension mutuelle, la bienveillance, la patience. On devrait aussi savoir qu'on peut être riches de soi. Être riche de soi, c'est être imbu, suffisante de sa personne au point de se prendre pour quelqu'une d'autre. Cette richesse de soi est un danger dans la mesure où elle fait perdre la conscience d'être des créatures pauvres face à Dieu. Cette richesse de soi fait perdre la disponibilité évangélique que l'on devrait avoir vis-à-vis du prochain en l'aimant

avec la gratuité même dont Dieu aime. Se dépouiller de cette forme de richesse en soi favorise la liberté intérieure qui procure la paix, libère et humanise.

La pauvreté du coeur est libératrice parce qu'elle aide à accepter avec paix la conscience de limites chaque personne et pousse constamment à tenter de réaliser dans un climat de paix le dépassement de ses limites. La pauvreté du coeur invite à actualiser la forme extrême de pauvreté que le Christ a manifesté, celle de se faire pécheur devant Dieu sans avoir péché.

Un autre élément favorisant la pauvreté du coeur se trouve dans le fait que tous les membres des instituts autochtones communient à la même table en partageant le même pain, le corps du Christ et en buvant à la même coupe du Seigneur, le sang du Christ Jésus. Cela devrait, semble-t-il, être fortement souligné pour aider à examiner les divisions ethniques avec un regard de foi. En se laissant interpeller et transformer par ce regard de foi, arrivera-t-on peut-être à dépasser les antagonismes ethniques.

La pauvreté religieuse comprise comme une affaire de coeur est donc une manière d'entrer en relation, d'être avec, une façon d'accueillir. Elle apparaît même comme un préalable de la pratique de la pauvreté selon l'approche traditionnelle, à savoir la mise en commun des biens et leur administration sous la dépendance des autorités légitimes. Comment le contexte africain perçoit-il ce voeu professé par ses fils et filles?

La pratique de la pauvreté de coeur, comme mode relationnel, est donc de très grande importance pour les membres des instituts autochtones et pour la société dans laquelle ceux-ci vivent. Elle a une double fonction : la fonction ecclésiale unificatrice dans la diversité et la fonction d'exemplarité, non pas parce qu'ils veulent se donner en exemple [Mt 19, 27], mais parce qu'ils sont donnés en spectacle [1 Co, 4, 9] aux yeux des nations dont le premier défi est de construire l'unité dans la diversité, en intégrant les aspects positifs et en dépassant les limites des réseaux de solidarité ethnique. À cet égard, la pratique de la pauvreté de coeur

produirait plus d'impact ecclésial et social sur le milieu culturel africain que la pratique des autres conseils évangéliques.

2.2.2. Pauvreté consacrée en contexte africain : un «fantôme» de voeu

Depuis l'avènement de la colonisation qui avait mis fin aux autosuffisances des villages, la pauvreté matérielle est devenue une donnée structurelle des sociétés africaines bantu. Les membres de ces communautés, grâce aux réseaux de solidarité lignagère, ne touchaient pas les limites de leur avoir. Mais aujourd'hui, depuis le moindre village de l'intérieur jusqu'aux villes dont la grosse partie n'est qu'un grand village, les *nsukami*, ceux qui sont aux limites extrêmes dans leur condition de vie ne se comptent plus : «Il n'y a plus maintenant de paysans villageois indépendants. L'État les a enrôlés; les nécessités de la vie moderne et de l'économie monétaire les ont fait sortir de leur autarcie-indépendance. En même temps, les religions universalistes, le Christianisme et l'Islam, sont venues prendre la relève des religions paysannes»⁴³.

Ce qui est troublant dans la recherche historique de la pauvreté actuelle des pays africains bantu, c'est de voir que les religions, en l'occurrence le Christianisme et l'Islam, ont concouru avec l'État colonial à créer les conditions de paupérisation pour la grande majorité de la population noire. Précédemment, Mveng nous apprenait que cette paupérisation a atteint le niveau anthropologique⁴⁴.

Il est vrai que qu'on ne peut sans doute pas rêver rebâtir les villages autarciques sans mobilité de la population, ni se passer du système monétaire, ni retourner aux religions traditionnelles. Néanmoins, poser quelques questions portant sur des faits passés peut

⁴³ MAURIER, «Religions», p. 345.

⁴⁴ MVENG, E., S.J., *L'Afrique dans l'Église, paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 210.

susciter des réponses à certains problèmes présents. En voici quelques-unes. En cassant de force leur religion pour en imposer une autre, est-on arrivé à vraiment convertir les paysans à la foi chrétienne? A-t-on vraiment appris aux populations africaines la logique de la vie moderne et du système monétaire pour faire d'elles des sujets responsables de leur destinée? La dérive du continent africain ne s'explique-t-elle pas en grande partie par l'imposition d'un modèle de vie inadapté à la vision du monde des populations africaines?

Étant donné donc le contexte social africain actuel, dans lequel la grande majorité de la population est pauvre et se paupérise jusqu'aux limites et la petite minorité riche s'enrichit davantage, comment les instituts autochtones peuvent-ils rendre compte de leur pauvreté consacrée?

Chez les bantu, l'avoir n'a de consistance que s'il renforce le principe vital des membres du lignage :

Dans ma culture qui est la culture bantu, l'avoir est une extension de l'être qu'en fait il prolonge. Pour le *Muntu*, l'être est relation «être avec». Qu'il s'agisse des choses, des hommes, des esprits, de l'Être suprême, le *Muntu* est toujours avec. Cet «être avec» au sens fort du terme signifie communion, participation à la vie des ceux qu'on aime. On ne peut vivre en communion avec quelqu'un que dans la mesure où l'on prend en considération ce qui lui tient à coeur. Or ce qui tient à coeur au Christ pauvre, c'est que nous vivions avec lui par amour de lui-même et pour collaborer au salut des hommes⁴⁵.

Le mode relationnel est donc sous-jacent à l'avoir et renvoie à la solidarité familiale qui est au coeur de la culture bantu. Semporé affirme que ces solidarités constituent une donnée, un problème de société qui précède et s'impose aux Africains et Africaines y compris ceux qui sont membres des instituts religieux. En d'autres mots, ces solidarités comportent une obligation d'entraide réciproque entre des collatéraux. Cette mutuelle aide concerne aussi bien le bonheur que le malheur :

Que nous le voulions ou non, en tant qu'Africains, nous sommes insérés dans un réseau de solidarités familiales qui fait de nous des êtres responsables dans la société [...]. Il est entendu que l'on doit partager quelque chose de sa vie, et

⁴⁵ MATUNGULU, *Être*, p. 7.

certainement de son avoir avec eux. C'est là un pacte tacite qu'on ne peut rompre de son gré [...]. Du coup, et apparaissent comme l'exercice sauvage du droit et du devoir de solidarité entre collatéraux : le partage de la vie entraîne le partage des chances, la redistribution des biens de l'avoir, du pouvoir et du savoir. Celui qui a moins, a droit aux biens de celui qui a plus, du seul fait que les liens collatéraux les unissent pour la vie. Il n'agit pas d'un solidarisme romantique basé sur les bons sentiments ou le bon vouloir. Il s'agit d'une réalité sociale qui s'impose à l'individu. Celui-ci en profite avant même d'en prendre conscience⁴⁶.

Cependant, la pauvreté consacrée professée par des autochtones, membres des instituts religieux, a une logique différente de celle des solidarités familiales. Les membres des instituts autochtones professent un vœu conçu comme renoncement aux biens et comme leur mise en commun au profit des instituts et de leurs oeuvres. Comment concilier l'injonction d'honorer ses parents, de secourir sa famille et la mise en commun des biens telle qu'elle est préconisée par les instituts autochtones? Il semble que le commandement de pratiquer la charité s'adresse à tout le monde et au bénéfice de tous, y compris les familles des membres des instituts religieux. Dès lors, il serait difficile d'exercer cette charité envers le monde extérieur et de laisser pour compte ceux et celles avec lesquels on partage la vie par le lien de sang. Le problème réside dans les modalités pour porter l'aide à la famille sans exclusivité. Car le dépouillement et la disponibilité qu'on acquiert par son vœu de pauvreté sont destinés à tout le monde. Il y a un équilibre que chaque membre d'institut autochtone doit chercher à établir. La pauvreté consacrée est une question épineuse pour le milieu africain qui baigne dans des réseaux de solidarités. Pour ce contexte, ces réseaux représentent en quelque sorte les bureaux d'assistés sociaux, des S.O.S., ou autres centres destinés aux pauvres qu'on rencontre dans d'autres lieux.

Le problème d'assistance familiale tiraille la conscience des autochtones, membres d'instituts religieux. Au risque de compromettre l'épanouissement de ces derniers, Semporé estime que les membres des instituts religieux, en occurrence ceux des instituts autochtones, ont l'obligation d'assister leurs familles :

⁴⁶ SEMPORÉ, «La vie religieuse et la vie africaine», p. 88.

Le problème des solidarités familiales dépasse le cadre d'assistance économique! Et quand pour une raison ou pour une autre, celle-ci n'est ni possible ni nécessaire, la n'en demeure pas moins vive pour autant. Car, avant d'être un problème de vie religieuse, la solidarité familiale horizontale constitue un problème de société, qui peut être assumé et vécu par le religieux comme une obligation, ou transfiguré comme un mode nouveau évangélique! de convivance avec les siens⁴⁷.

Les situations familiales sont diverses et dépendent des individus, du milieu social, des coutumes ethniques. Un institut ne peut pas imposer une solution unique à tous les membres. Sur cette question, les instituts autochtones doivent davantage structurer les essais de solution de caisses d'entraide familiale déjà en pratique au sein de plusieurs instituts, tout étant conscients que le problème des solidarités familiales dépassent le niveau économique. Il est aussi entendu qu'il y a là un discernement et des ruptures à faire.

Semporé affirme que ce voeu de pauvreté a mauvaise presse parce qu'il ne livre aucun message significatif et pertinent pour le contexte africain. Ce voeu pose donc problème. Il provoque le doute et suscite le scepticisme. Comme le dit cet auteur, traduite dans des langues africaines, la pauvreté consacrée comporte une résonance si mesquine et une charge négative qu'il devient quasi impossible de la valoriser pour en faire un idéal de vie. Ce voeu ne porte donc pas de témoignage. Le clergé diocésain et des populations tiennent souvent le langage suivant : «Les religieux et les religieuses font la profession de pauvreté, mais c'est nous autres qui la vivons». Le milieu africain conteste la prétention des personnes professant le voeu de ne rien posséder mais qui ont tout sur le plan matériel, sur le plan du savoir, de la considération, de la sécurité. Selon le contexte africain, les membres des instituts religieux sont considérés comme des privilégiés et des protégés et non des pauvres. Et en réalité, leur voeu n'en est pas un, c'est un «fantôme de voeu»⁴⁸.

47 SEMPORÉ, «La vie religieuse et la vie africaine», p. 90.

48 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 67.

Ces propos rejoignent ceux de Boff dénonçant une certaine conception du voeu de pauvreté qui masque des comportements de riches :

Le simple fait qu'un religieux manque de biens matériels n'est pas de soi un signe définitif ni une garantie de sa pauvreté. Il peut être un ascète mais non un pauvre, car sa secrète ambition de pouvoir, sa convoitise et même son impudence à demander, s'il le fait sans discernement et sans discrétion, seraient des signes et des manifestations du riche⁴⁹.

Pour sortir de cette situation fautive, Semporé milite non pas pour la suppression de ce voeu mais pour son réajustement. En effet, tout en reconnaissant qu'un voeu suppose un choix libre, l'auteur plaide, en se basant sur l'histoire de l'Église, pour un réaménagement de ce voeu afin qu'il soit pertinent dans le contexte africain. Ce réaménagement consisterait à ne pas en faire «une proclamation publique, par souci de vérité et de respect pour les pauvres, à moins afficher le «Conseil» pour le mieux suivre⁵⁰. Dans une note, Semporé explicite sa pensée en affirmant que l'essentiel d'un voeu ne réside pas dans la proclamation publique. Le plus important c'est de respecter l'engagement pris devant le Seigneur en vivant en conformité avec le voeu qu'on a émis. L'auteur justifie sa position en disant qu'il ne s'agit nullement de mettre en sourdine le Conseil évangélique de pauvreté. Mais celui-ci devrait mettre les instituts religieux dans une attitude de disponibilité professant qu'ils n'ont pas d'autres priorités que l'amour de Dieu seul et le salut de l'humanité. Et cette priorité de Dieu et de son Royaume est valable et devrait suffire pour justifier la non-émission publique du voeu de pauvreté du moins dans le contexte africain où ce voeu ne porte aucun témoignage : «Vendre ses biens pour les pauvres est pour celui qui se voue à Dieu, matière d'option joyeusement consentie, non de proclamation»⁵¹.

Cependant, dans une certaine mesure et à long termes, le voeu de pauvreté de proclamation publique devrait malgré tout être intégrée. D'abord, cette pauvreté serait un

49 BOFF, *Témoins de Dieu*, p. 106-107.

50 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 68.

51 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 81, note 13.

témoignage dans une Afrique où la course à l'avoir est devenue plus effrénée et plus évidente et cela au détriment de la valeur de la vie si chère à l'Afrique :

Le Zaïrois actuel se caractérise par une recherche inconditionnelle du mieux-être matériel. Ce mieux-être matériel est tellement estimé qu'il passe pour être le fondement du plus-être tout court : c'est l'avoir qui commande tout, c'est l'avoir qui fait l'être, et la valeur de l'homme est jugée d'après son avoir. Du point de vue chrétien, ce désir de mieux-être peut s'allier avec la mission confiée à l'homme de dominer et d'humaniser la création. Mais mal comprise et mal appliquée, cette soif de bien-être irait à l'encontre de l'Évangile, et conduirait à la cupidité, l'avarice, la fraude, la concussion et la corruption⁵².

Ensuite, la proclamation publique de la pauvreté serait une réponse au contre-témoignage dont il a été question plus haut.

Comment les instituts autochtones s'acquittent-ils de l'exercice de la charité? L'obligation de secourir les pauvres fait partie intégrante de leur projet de vie. Sur ce point, Semporé fait observer que les biens des instituts religieux servent d'une part à accueillir ou à entretenir les riches plutôt qu'à secourir les pauvres⁵³. Et d'autre part, les instituts religieux sont davantage préoccupés à protéger et à défendre leurs avoirs plutôt qu'à concrétiser l'option préférentielle pour les pauvres. Cette lacune interpelle la conscience prophétique des instituts autochtones.

Cet auteur soulève également une autre question ayant trait à la vision économique qui marque profondément le voeu de pauvreté des instituts autochtones. Transplantée comme telle en Afrique où les relations interpersonnelles caractérisent davantage son contexte, cette vision est lourde d'implications. De plus, la vision économique du voeu de pauvreté semble laisser à l'ombre la pratique de la charité exercée envers les pauvres⁵⁴. Pourtant le Christ et ses disciples renonçaient aux biens personnels et mettaient tout en commun non seulement pour eux-mêmes mais aussi pour les pauvres [Jn 12, 6 et 13, 29]. Il en est de même de la

⁵² MOSAMBA, «Impact», p. 110.

⁵³ SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 95, voir aussi L. NTEZIMANA, «Religieux et Religieuses au Rwanda : où est votre témoignage?», dans *Dialogue*, 122 (1987), p. 58.

⁵⁴ SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 94.

communauté primitive ainsi que de la pauvreté messianique du Christ exprimée par saint Paul en ces termes : «De riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté». [2 Co 8, 9].

Selon Semporé, la pauvreté consacrée est «un bien mal nommé» aux yeux de la culture bantou. Ni son pouvoir mobilisateur ni la mise en disponibilité des ressources pour «aimer en actes, véritablement» [1Jn 3, 18] n'exercent pleinement leur rôle au sein des instituts religieux. Ils ne semblent pas se dépouiller pour donner aux pauvres [Mc 10, 21]. Ils ne mettent pas en commun pour distribuer aux plus démunis⁵⁵. Mais pour justifier leur attitude, ils recourent à un langage idéologique en distinguant entre pauvreté et parasitisme, pauvreté et paresse, pauvreté et perte de temps. Selon eux, les pauvres ne cherchent pas à sortir de leur situation parce qu'ils sont paresseux et veulent vivre au crochet des instituts religieux. Pour ces derniers, s'occuper des pauvres constitue une perte de temps⁵⁶.

Semporé pose aussi le problème du rapport des instituts religieux avec l'argent. Telle qu'elle est vécue aujourd'hui en Afrique, la vie religieuse a été élaborée et structurée en Occident dans le contexte de l'économie monétaire. Introduite en Afrique, elle y est arrivée en même temps que l'argent. Bien que celui-ci soit devenu un moyen nécessaire dans des relations économiques, il exerce cependant une emprise aliénante sur les mentalités et devient un critère d'évaluation dans les relations interpersonnelles⁵⁷. Dans les évangiles, le Christ met en garde contre les dangers qui proviennent de l'amour de l'argent et de son pouvoir corrupteur [1 Tm 6, 10; Lc 16, 13,15]. C'est pour cette raison que les instituts religieux insistent sur la possession et le libre usage de l'argent au point de faire de celui-ci l'essentiel du voeu de pauvreté. Dans le contexte africain, les instituts autochtones doivent trouver un moyen de donner à l'argent la place qui lui revient sans pourtant autant tomber dans un autre

⁵⁵ SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 95.

⁵⁶ SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 96.

⁵⁷ SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 96, et suite.

extrême, celui de condamner l'argent : «Il ne s'agit pas, à mon sens, de réduire la vie religieuse à une simple contestation de la Puissance de l'Argent. Il s'agirait plutôt de faire retrouver à l'argent son rôle de «serviteur» en en faisant un moyen parmi d'autres du service religieux des pauvres»⁵⁸.

Pour donner à l'argent la place de moyen, il faut que les instituts autochtones s'organisent pour recourir davantage aux biens de consommation locaux. L'effort déjà réalisé en portant un costume taillé sur le modèle de celui de la femme africaine a servi à conscientiser cette dernière non seulement sous l'angle de l'esthétique mais aussi à une certaine revalorisation d'étoffes fabriquées en Afrique. Cet effort devrait s'étendre à d'autres articles de consommation, il s'agit par exemple d'utiliser des croisettes, des chaînettes, des alliances fabriquées à partir de la malachite, du bois d'ébène... De la sorte, ces instituts feront la promotion peut-être encore bien modeste de l'artisanat africain. En revalorisant les articles locaux, nous sommes convaincue que les instituts autochtones serviront de modèles et la femme africaine emboîtera le pas pour éduquer ses enfants dans ce sens.

Pour les instituts autochtones eux-mêmes, la promotion des produits locaux les aiderait à mener un style de vie adapté, plus proche du peuple. Actuellement, ils apparaissent comme vivant au-dessus de leurs moyens en consommant de préférence des produits importés. C'est une contradiction pour des instituts autochtones que de préférer, pour de raisons plus ostentatoires qu'autres les produits importés aux produits locaux. En soi, une chaînette ou une croisette ou un autre signe extérieur qu'il soit fabriqué en bois, en malachite, en argent ou en or ne sanctifie pas. Le plus important, c'est l'intention qui explicite l'usage qu'on en fait. En d'autres mots, c'est la sainteté qui vient du cœur de la personne portant le signe extérieur qui donne la valeur à cet objet. Au fait, quel était le signe extérieur de Jésus, sinon l'amour du Père et de l'humanité qui rayonnait et exerçait une grande emprise sur son milieu : «À

58 SEMPORÉ, «Vie religieuse et vie africaine», p. 94-95.

l'amour, tous vous reconnaîtront» [Jn, 13, 35]. Il y a également le danger de l'irresponsabilité et de l'infantilisme qui menace les instituts autochtones dans leurs dépenses. C'est heureux de constater que l'union des congrégation autochtones de l'Afrique Centrale tire la sonnette d'alarme :

Recherches menées sur l'éducation de la jeune fille dans la société traditionnelle, de la naissance au veuvage, ce travail de recherche a été fait en profondeur dans chaque Congrégation [...]. On a découvert que les Soeurs dans la vie religieuse restent «des bébés» par rapport à l'éducation traditionnelle de la femme africaine⁵⁹.

La pratique de la pauvreté matérielle des consacrées a au moins cinq fonctions pour les instituts autochtones. Elle a une fonction ascétique pour les membres des instituts. En effet, elle leur permet d'accorder aux biens matériels la juste place relative qu'ils doivent avoir face au royaume de Dieu. En cela, elle a aussi une fonction ecclésiale d'exemplarité. Elle a une fonction missionnaire, car les premiers destinataires de l'Évangile sont les pauvres, ceux qui touchent les limites dans leur existence et ce sont eux que le Seigneur et l'Église ont toujours servis. C'est eux aussi que visaient les réseaux de solidarité lignagère ou clanique. La pauvreté consacrée a une fonction sociale d'exemplarité, plus difficile à accepter. En effet, les instituts autochtones devraient avoir un niveau de vie accessible à la population moyenne du milieu, pour la qualité de vie, les conditions d'hygiène, l'habitat et l'habillement. Ils s'impliqueraient à encadrer les moins pauvres et à prendre en main les plus pauvres pour leur relèvement. Enfin, la pauvreté consacrée a une fonction sociale prophétique ou de conscience éthique pour les riches et les richards : rappel de l'équité, de l'honnêteté, de générosité et de solidarité; rejet énergique de la corruption sous toutes ses formes. À cet égard, il apparaît que la pratique de la pauvreté consacrée qu'elle soit d'émission publique ou pas, est ecclésialement et socialement très engageante. Vécue avec sincérité et la grâce du Seigneur, elle démentirait le caractère de voeu-fantôme qu'elle dégage actuellement.

⁵⁹ INFORMATION, «Union des congrégations autochtones de l'Afrique Centrale», dans *Pentecôte d'Afrique*, 17 (1994), p. 79.

2.3. L'obéissance consacrée dans les instituts autochtones

Dans tous les groupements humains, il y a toujours une personne qui est appelée à présider le groupement soit de façon circonstancielle ou à tour de rôle, soit de façon permanente. À la fonction de présidence, le groupement confère l'autorité qui va d'une autorité très contrôlée à une autorité absolue, selon les cas.

Quels étaient la conception et l'exercice de l'autorité dans l'Afrique traditionnelle? Comment peuvent-elles inspirer les instituts autochtones? Et enfin, quelle serait la contribution possible de l'obéissance consacrée à l'Afrique noire aujourd'hui?

2.3.1. Conception africaine de l'autorité

Dans la culture africaine bantou, l'autorité est une institution. Elle relève de la coutume. Selon un mode héréditaire, l'autorité a pour buts d'assurer une autorité stable, prévenir l'instabilité et la vulnérabilité du lignage ou du village lors des luttes pour le pouvoir et, enfin, se prémunir des usurpateurs. Toutefois, le fondement lignager ne garantissait pas automatiquement l'autorité de la présence des intriguants et des opposants. L'autorité comme institution fait partie de la structure des lignages isolés et des lignages regroupés en villages. Les lignages bantou ne dépendaient pas de l'extérieur : «[...] on n'attend pas d'un roi ou d'un prêtre extérieur qu'il donne des ordres, ou fasse advenir la pluie, ou même protège et défende. On est entre soi, autarcique, autonome, indépendant, suffisant»⁶⁰. Dans une étude, Munzadi ajoute que le lignage-chef ne jouit d'aucun privilège ni d'exception notable. Son rôle principal était de donner un chef politique⁶¹.

⁶⁰ MAURIER, «Religions», p. 332.

⁶¹ MUNZADI, E., «Le village Yansi», dans *Rapports et comptes rendus de la IVème Semaine d'études ethnologiques de Bandundu sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, Bandundu, CEEBA, 1968, p. 73-74.

Quelles étaient les fonctions de l'autorité? C'était fondamentalement de veiller à la vie et la survie des membres de sa communauté, de veiller à l'unité de la communauté : le chef était le rassembleur à travers l'observance des institutions et des coutumes reçues des ancêtres. Voilà pourquoi il était l'arbitre et l'interprète autorisé de la tradition et qu'il jugeait et donnait les sanctions. Enfin, il veillait sur la sécurité et devait mobiliser en cas de danger. Mfukala montre comment l'autorité en Afrique traditionnelle était liée aux mécanismes économiques de la production lignagère, essentielle à la vie et à la survie de la société⁶².

Mais l'exercice de l'autorité ne se faisait pas de façon autoritaire. Il n'y avait pas d'ordre, mais des incitations à se ranger du côté de la coutume, autrement on allait subir l'interaction punitive des ancêtres qui dans leur sagesse avaient expérimenté et établi ces coutumes. Aussi, l'exercice de l'autorité se faisait-il selon un mode relationnel : la personne confrontée à l'autorité était entourée de respect. On avait d'elle son consentement, la reconnaissance de la justesse de ce qui lui était proposé. En cas de conflits ou coutume enfreinte, on incitait à la réconciliation. Le souci de respecter et de sauvegarder l'unité était ce qui rendait compte de l'institution de la «palabre» :

L'autorité des responsables repose, conformément à la coutume, sur le consentement unanime des membres du groupe, et rien ne se fait tant que l'accord ne sera pas établi entre eux. Le responsable ne peut que proposer et attendre la conclusion de discussions, parfois longues si le sujet en est important, et implique un effort considérable de la part de la communauté⁶³.

L'autorité était entourée d'un conseil des sages, *les Bambuta* qui étaient des conseillers en délibérant avec l'autorité sur les décisions à prendre. Ce conseil modérait les tendances autoritaires et stigmatisait la mollesse. Tsangu affirme que les sociétés traditionnelles africaines avaient un caractère bivalent, acéphale. Un rassemblement des lignages et des

⁶² MFUKALA, W.R., Moke Key, *De la production lignagère à la production marchande. Données du problème pour un développement endogène*, thèse de maîtrise en gestion et administration publiques [non publiée], Universiteit Antwerpen-Ruca, Institut des Sciences Administratives [Collège des pays en voie de développement], 1991, p. 101.

⁶³ PERRIN, M.F.J., *La communauté de base dans les Églises Africaines*, Bandundu, CEEBA, 1970, p. 144.

villages d'une même ethnie n'était pas doté d'une souveraineté unique. L'auteure cite Alliot. Selon ce dernier, les sociétés traditionnelles concevaient l'ordre public comme étant un collège des volontés, une conjugaison d'autorités multiples. C'était un pouvoir obéissant non pas à la volonté collective mais au mythe d'un système stable d'équilibre collégial. Celui-ci servait de contrepoids au pouvoir central et l'empêchait de devenir totalitaire⁶⁴. Plus loin, Tsangu affirme ceci :

Les sociétés traditionnelles dans lesquelles les autorités s'équilibrent ou font contrepoids au pouvoir, ne se maintiennent que parce qu'à la disparité des autorités s'oppose la force du mythe de cohésion universelle qui explique et la cohérence des forces naturelles et la conjugaison équilibrante des autorités multiples liées à ces forces cosmiques⁶⁵.

Le siège et le bâton qui sont les symboles de pouvoir judiciaire représentaient l'aptitude à s'asseoir. Cela signifiait faire preuve de patience, d'écoute et de compréhension dans toutes les circonstances. Il faut ajouter la tolérance à toute épreuve⁶⁶. En outre, l'avoir du chef ne l'emportait pas sur celui de l'autorité, mais le désaveu par le conseil des anciens était lourd de conséquence. En effet, si l'autorité persistait à ignorer le désaveu, le lignage pouvait essaimer ailleurs, la laissant avec ses partisans. Les membres de la communauté obéissaient à l'autorité établie lorsqu'ils reconnaissaient les décisions conformes aux biens de tous et à l'équité, à la lumière des coutumes reçues des ancêtres ou interprétées selon les esprits des ancêtres. Lorsqu'il était devenu évident qu'une coutume ne correspondait plus à l'intention ou l'esprit des ancêtres, la communauté résistait jusqu'à ce qu'elle soit abolie. Ou alors, le lignage se scindait. Qu'ils obéissent spontanément ou pas à l'autorité, les membres devaient en tout révérence à l'autorité institutionnelle. Cette révérence n'était d'abord pas le culte de la personne. Elle n'était pas non plus une reconnaissance d'une autorité venant de Dieu. Celui-

⁶⁴ TSANGU MAKUMBA, M.V., S.M.K., *Pour une introduction à l'Africanologie. Une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1994, p. 283. L'auteure cite M. ALLIOTT dans : J. POIRIER, *Ethnologie générale*, p. 1207 et ss, *Ethnologie juridique*.

⁶⁵ TSANGU, *Pour une introduction*, p. 281-286.

⁶⁶ MFUKALA, *De la production*, p. 103-108.

ci, qu'on se rappelle, dans la conception bantou ne se mêle pas des affaires des humains. Il avait tout remis entre les mains des ancêtres. La révérence entretenue envers l'autorité reposait sur trois raisons : la première est la relation de l'autorité avec les ancêtres dont il est le représentant; honorer l'autorité, c'est honorer les ancêtres.

La deuxième est l'interaction éventuellement punitive des ancêtres envers le membre irrévérrencieux. Enfin, sur le plan pratique, la révérence est le mode relationnel de vivre l'autorité, qui permet l'écoute et l'accueil tant chez l'autorité que chez le sujet. Elle est une condition exigée dans ce mode relationnel d'autorité. Ainsi, l'exercice de l'autorité a une fonction sociale : servir les membres comme individu et servir la communauté dans le respect mutuel entre celui qui exerce l'autorité et celui qui en est le sujet.

Entre l'idéal de l'exercice de l'autorité et sa pratique, les écarts ne manquaient certainement pas. La tentation de faire sentir son autorité était toujours présente. Aussi, il n'a pas manqué et il ne manque pas de chef en milieu bantou qui recourt à la sorcellerie et à l'intimidation pour assujettir ses subordonnés, voire pour les écraser. Cette correction est figurée par des fétiches, notamment pour prévenir des rébellions ou pour rassembler autour de soi :

Ce fétiche représente simplement l'autorité du chef, aussi insinuante que le venin du serpent et à laquelle il est aussi difficile d'échapper qu'à des guêpes excitées. Tout malheur est censé être produit par quelque rébellion contre l'autorité. On ne peut donc être guéri qu'en passant par le chef en reconnaissant son autorité [...]. Le fétiche *MPWU* est un fétiche de rassemblement des individus. Les chefs de famille, les villages ont ainsi leur fétiches autour desquels se vit et se bâtit la solidarité de l'ensemble⁶⁷.

Bien sûr, les sujets à leur tour recouraient aussi à la sorcellerie, aux fétiches individuels pour neutraliser les visées tyranniques de l'autorité en place⁶⁸.

67 MAURIER, «Religions», p. 343, 344.

68 MAURIER, «Religions», p. 344 suite.

2.3.2. Pour une obéissance consacrée inculturée

Semporé avait eu une intuition juste quand il écrivait : «Il existe en Afrique une conception de l'autorité qui engendre un certain type de relations. La connaître et en tenir compte permet de mieux pratiquer le voeu en contexte africain, en éliminant ce qui peut faire obstacle à ce que l'Évangile y met»⁶⁹. Les instituts autochtones peuvent hériter de leur culture ces données de l'institution de l'autorité : les fonctions de l'autorité. L'autorité de l'institut devrait veiller sur la vie des membres et la survie de la communauté, grâce à l'apport des constitutions et du coutumier. Dans ces instituts marqués par la multi-ethnicité, elle devrait aussi veiller à l'unité grâce à la conciliation. Elle devrait en outre avec son conseil, interpréter l'intention et l'esprit du fondateur ainsi que des constitutions, entreprendre dans les meilleurs délais le processus de révision des points constitutionnels ou du coutumier qui s'avèrent clairement comme désuets. Elle devra mobiliser pour maintenir vivant le charisme de l'institut.

Pour l'autorité, l'institut devra requérir une révérence, non pas obséquieuse et distante, mais simple et réelle, comme mode relationnel qui favorise la communication et l'exercice juste de l'autorité. Certes, l'autorité refusera tout culte de la personne. Elle n'est pas d'origine divine, mais ecclésiastique. Selon l'esprit du droit canonique, la vie consacrée n'existe que par et pour l'Église. Toutefois, l'autorité devra avoir une conscience très vive de participer et de continuer le ministère de Pierre : celui d'affermir ses soeurs : «Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères» [Lc 22, 32]. Enfin, l'autorité devra s'abstenir de s'accorder des privilèges pour elle-même ou pour ceux ou celles qui lui sont proches par les liens de sang ou d'amitié. Dans l'exercice de l'autorité selon les constitutions et le coutumier, la responsable puiserait aussi dans son héritage culturel. L'exercice de l'autorité est un service à la communauté et un service aux

⁶⁹ SEMPORÉ, *Sève biblique*, p. 18.

individus : il commence par l'écoute et se continue dans la patience. L'apôtre Pierre insiste de son côté en ces termes : «N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau» [1 P 5, 3]. La personne qui obéit ne devra pas se sentir lésée, brimée. Elle ne devra pas non plus s'attendre à ce que l'obéissance soit toujours exempte d'une part de renoncement à sa propre volonté. Qu'elle voit dans son acte d'obéissance un service à la communauté et une occasion de sa configuration au Christ qui est venu pour servir et non pour être servi. Les instituts autochtones devraient assumer et développer la dimension diaconale de l'autorité, conforme à l'esprit de l'Évangile.

Ce qui est donc important, c'est un service, même difficile, mais accompli avec l'assentiment du cœur et non avec contrainte. L'autorité traditionnelle authentique ne recourait pas à la contrainte. Pour celle qui pose un acte d'obéissance, ce fait peut aussi mesurer le degré de son attachement, de son amour pour son institut. En effet, c'est en donnant de sa vie pour les siens qu'on leur montre son amour. Ces dispositions de cœur ne sont pas spontanées, et c'est grâce à la formation religieuse appropriée que les instituts autochtones les acquerront.

La culture bantu, malgré les éléments positifs qu'elle offre aux instituts autochtones, comporte malgré elle un élément qui devient une pierre d'achoppement pour la pratique de l'obéissance consacrée : c'est son assise lignagère. Élevée dans une mentalité dans laquelle l'apport culturel traditionnel est encore prépondérant et dont leur propre personnalité est imprégnée, les instituts autochtones rencontrent l'écueil suivant : toute soumission à une autre autorité que la lignagère est une contrainte, voire une usurpation. Or, dans un institut, il y a multi-ethnicité et absence d'autorité à base lignagère. L'autorité établie selon les constitutions est toujours coutumièrement étrangère aux membres des autres ethnies. Devant la demande d'un acte d'obéissance non approprié ou non compris, la subalterne exaspérée peut se rebeller en disant : «Toi, qui es-tu? Es-tu mon oncle pour t'imposer ainsi à moi»? Ou

encore devant l'ascension répétée des membres d'une même ethnie à l'autorité de leur institut autochtone, les critères de compétence ne convainquent plus. On pense plus à des visées conspirées de domination d'une ethnie sur les autres. Il n'est pas rare d'assister à quelques remous dans un institut à cause de l'origine ethnique de l'autorité. La tentation de recourir aux sortilèges pour conjurer ou de neutraliser, comme dans la société civile, l'autorité établie est alors très grande. La multi-ethnicité, structure des instituts autochtones, constitue un défi de taille pour l'obéissance consacrée.

En outre, dans la culture bantou, on recourait souvent aux intermédiaires pour atteindre le chef. Cette crainte serait-elle complètement absente au sein des instituts autochtones? Ceux-ci devraient considérer cet aspect dans la formation des membres. Certains problèmes de relation avec les responsables trouveraient leur origine dans cet héritage culturel.

Outre le problème issu de la situation pluri-ethnique des instituts autochtones, l'obéissance consacrée a deux autres obstacles : l'obéissance qui frise la servilité et qui finit par brimer et révolter, et la contestation de l'obéissance par principe : «Je ne suis pas une esclave ou une bonne pour recevoir des ordres». Dans ces deux cas, les membres ont le sentiment que leur dignité humaine est lésée. En effet, une telle conception de l'obéissance pour une personne libre, ne se retrouve pas dans le milieu culturel dont les membres sont issus. D'autre part, le recours à la doctrine de l'abaissement obéissant du Fils de Dieu apparaît abusif. En effet, l'humiliation du Fils de Dieu fut une démarche libre, qui abaisse et qui, en même temps, élève.

Les instituts autochtones apprendraient que l'obéissance bien comprise et assumée permet à une personne de trouver la grandeur de son être. La grandeur de Jésus réside dans son obéissance libre à faire la volonté du Père. Comme Fils bien-aimé du Père, il élève les chrétiens et les chrétiennes à la grandeur d'enfants du Père. En définitive, l'obéissance des instituts autochtones doit être envisagée comme l'actualisation de l'obéissance du Christ en

vue de la recherche de Dieu, de l'imitation du Christ et de la réalisation du Royaume de Dieu. À ce sujet, Semporé insiste sur la dimension charismatique et prophétique de l'obéissance en contexte africains :

En affirmant très fort le caractère prophétique de la vie religieuse telle qu'elle doit émerger et s'épanouir en Afrique, je souhaite voir revalorisée l'obéissance comme mode privilégié de se tenir devant Dieu. Elle devrait suffire à caractériser une vie, un engagement, une option : à condition qu'elle retrouve ses racines et sa sève bibliques, dans le sillage du Christ et des Prophètes. L'attitude nazaréenne du Prophète, qui lui fait vouer sa vie à Dieu, est précédée de l'expérience charismatique par laquelle la Parole lui est soufflée d'En-Haut. L'obéissance se caractérise alors comme un régime, un climat de vie où se noue entre Dieu et l'homme une relation d'une amplitude et d'une intensité toute nouvelles⁷⁰.

Le même auteur souligne également le côté radical du voeu d'obéissance : « Dans la vie religieuse, nous avons renoncé à ce qui s'attache légitimement à l'autonomie, au droit à être les maîtres chez nous, à être des maîtres un peu partout. C'est l'obéissance. Ce renoncement au droit légitime de posséder, d'être vraiment autonome, éclaire le voeu d'obéissance »⁷¹.

Le mode hiérarchisé et institutionnalisé de l'autorité est indispensable pour la cohésion, l'harmonie, l'unité au sein d'un groupe. L'autorité est nécessaire au discernement communautaire du projet, de la mission que l'Esprit confie à l'institut. La disponibilité de l'obéissance devrait aider les membres des instituts autochtones à avancer sur le chemin de la conversion et de la maturité personnelle. C'est pourquoi il est important pour ceux et celles qui exercent l'autorité de tenir compte des dispositions intérieures des personnes concernées.

L'obéissance des instituts autochtones pourrait être envisagée davantage et comprise comme une recherche sincère, profonde, parfois douloureuse de la volonté de Dieu qui exige sensibilité à la vie, à l'autre, aux événements et à l'histoire. Une telle conception de l'obéissance présuppose la co-responsabilité permettant à chaque membre de donner le meilleur de lui-même et à l'ensemble de découvrir comment et où servir. En d'autres mots,

⁷⁰ SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 72-73.

⁷¹ SEMPORÉ, *Sève biblique*, p. 13-14.

les instituts autochtones ont à prendre conscience que l'obéissance naît d'une recherche commune, d'un dialogue et d'un discernement poussant les membres à réaliser communautairement leur projet de vie.

L'écoute de chaque membre devrait donc être la ligne de conduite pour les personnes assumant les responsabilités. Pour ce faire, la transparence doit également caractériser les personnes en autorité. Arnold écrit à ce propos :

L'obéissance n'a de sens que face à Dieu et à la communauté. Dans les deux cas, je dois être convaincu par expérience que le critère final n'est pas l'arbitraire, mais l'amour, même si le prix à payer est parfois lourd. Il n'est donc pas d'abord d'une mort à soi-même selon l'expression d'une certaine spiritualité. C'est plutôt une fidélité profonde au véritable moi tel que Dieu le contemple et le désire, même si la fidélité suppose toujours le dépassement d'un moi trop immédiat par la croix. Une telle conception va au-delà du cadre étroit de la vie religieuse pour rejoindre toute la vie humaine⁷².

Pour les personnes exerçant la charge d'autorité, l'obéissance du Christ reste la référence fondamentale. L'obéissance du Seigneur était faite d'écoute et d'accueil des gens, des événements et de la vie. Elle était une attitude, une disposition intérieure. Arnold explique la lourde responsabilité de l'exercice d'autorité au sein d'institut :

Mais la question que tous ont à l'esprit, à la fin de cette réflexion sur l'obéissance, est évidemment celle du rôle de l'autorité. A-t-elle encore une place ici? Elle y acquiert seulement sa vraie place évangélique! En effet, le service de l'autorité dans l'exercice de l'obéissance, c'est tantôt le discernement au nom du Seigneur et de la communauté, tantôt le questionnement critique et fraternel de la vie d'un frère [d'une soeur] en fidélité à sa démarche fondamentale vers Dieu. À d'autres moments, le plus grand service de l'autorité, sera celui du silence et de la patience, comme Jésus avec la femme adultère que personne n'avait condamnée. Enfin, son rôle est toujours celui du témoignage et de la confiance. L'autorité suspicieuse et étriquée, timorée dans sa foi, va à l'encontre de l'Esprit Saint [...]. En clair, la dernière, l'ultime autorité, c'est l'Évangile⁷³.

Exercer de l'autorité sur les membres de la communauté, c'est aussi avoir une influence sur eux. L'autorité véritable devrait provoquer davantage la responsabilité chez l'autre, aider l'autre à devenir lui-même, à devenir elle-même auteur de ses paroles et de ses actes, aider l'autre à assumer ses paroles avec conviction. L'exercice de l'autorité devrait plutôt aider les

⁷² ARNOLD, *Une Église*, p. 169-170.

⁷³ ARNOLD, *Une Église*, p. 170.

membres à avoir une liberté créatrice et non à les étouffer ou à leur imposer ses points de vue ou celle venant des groupes de pression.

2.3.3. L'obéissance consacrée, levain dans la société africaine

Quelle contribution l'obéissance consacrée des instituts autochtones peut-elle apporter à la conception africaine de l'autorité? Les lignes qui suivent tenteront d'y répondre.

L'exercice de l'autorité civile dans la société africaine actuelle est un héritage colonial. Sa pratique est maladroite et a atteint des niveaux d'exaspération inconnues même du temps colonial, notamment dans l'autoritarisme, la corruption, les exactions, les extorsions, la torture et enfin la dictature. Les peuples africains disent de cette pratique : «Le néocolonialisme pratiqué par les nôtres est pire que le colonialisme». On assiste partout à un abus de pouvoir de la part de ceux qui détiennent quelques parcelles d'autorité. Les régimes politiques africains sont constitutionnellement des démocraties, mais la pratique de cette démocratie est douteuse. Les intrigues, les jeux d'influences y sont monnaie courante et compromettent l'efficacité attendue des démocraties. Et de fait, les conditions de vie des africains régressent. Enfin, par ses nominations partisans ou tribales, l'arbitraire des instances supérieures maintient une instabilité constante aux niveaux des subalternes exécutifs qui paralyse les activités propres à promouvoir la vie de la communauté. Bref, l'autorité n'est plus au service de la communauté, mais se sert de la communauté, s'arroge des privilèges, s'approprie les fruits du travail des masses laborieuses. Elle est arrogante et bien sûr, ne s'exerce plus en mode relationnel; le droit de la personne, la liberté individuelle et collective, la dignité de la personne y sont brimés avec l'encouragement de l'indifférence ou de la complicité de la communauté internationale⁷⁴.

⁷⁴ SAHARA, R., (archev.), «Une mission pour l'Église qui est en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 2091 (1994), p. 338.

L'obéissance consacrée est déjà un défi pour les instituts autochtones dans leurs propres rangs, elle devient ensuite un défi pour eux, «donnés en spectacle» à leurs sociétés civiles qui ont les yeux rivés sur eux. En Afrique noire, les instituts autochtones, l'Église catholique et autres institutions religieuses sont souvent perçues comme les seules institutions encore crédibles dont on peut espérer le «salut». Et donc sur ce point, les instituts autochtones ont une fonction ecclésiale, prophétique ou une fonction sociale d'exemplarité. Ils ne chercheront pas à donner un exemple, mais ils sont perçus comme un exemple : source d'espérance⁷⁵ quand ils réussissent; source de scandale et de désespoir, quand ils échouent.

C'est par un processus démocratique et selon leurs constitutions que les instituts autochtones se dotent de responsables. Ce processus doit être empreint d'honnêteté et de transparence et se fonder sur la compétence et l'habileté. Les instituts autochtones deviennent aussi un exemple de véritable démocratie dans leur milieu.

En mettant en valeur ce qu'il y avait de mieux dans l'exercice traditionnel de l'autorité, que la *néo-colonisation* a reléguée aux oubliis, les instituts autochtones peuvent encore montrer à la société africaine contemporaine que la valeur centrale d'autorité est d'être un service à la communauté. La contribution spécifiquement chrétienne à cette valeur traditionnelle est justement de montrer que ce service à la communauté devrait s'étendre à toutes les ethnies.

3. LA «REFONDATION» DE LA VIE COMMUNAUTAIRE DES INSTITUTS AUTOCHTONES

L'étude de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance consacrées constituait le premier volet dans la «refondation» des instituts autochtones. La section qui suit analyse les conditions de «refondation» des communautés autochtones. Trois aspects parmi tant d'autres

⁷⁵ SARAH, «Une mission», p. 340.

seront abordés : la construction «d'un chez nous», la «refondation» des communautés enracinées dans la culture, le dépassement des difficultés inhérentes à la vie communautaire.

3.1. Les communautés : lieux pour la reconstruction d'un «chez nous»

Les communautés des autochtones créeront un «chez nous», c'est-à-dire, des cadres de vie chaud et tonifiant où les membres aient une place et se sentent à l'aise et non pas des communautés où des membres se considèrent comme des étrangers vivant sous le même toit. Pour ce faire, les maisons et résidences des instituts autochtones feront en sorte qu'elles deviennent des lieux où il faut toujours des moments d'intimité avec le Seigneur comme il faut des moments d'ouverture avec les humains. Ces communautés devraient être des lieux où chaque membre aura la possibilité de créer des liens humains et non pas seulement des communautés conçues d'abord comme des lieux destinés pour l'apostolat. Aussi, écrit Fiand : «Pour agir avec authenticité, il faut d'abord être. Je veux dire par là que quelqu'un doit demeurer dans sa propre intégrité et y puiser son énergie»⁷⁶.

Par ailleurs, les communautés des autochtones seront des lieux où chaque membre chemine progressivement en s'appropriant ses sentiments, accepte de rencontrer les autres dans leurs sentiments, d'assumer les autres dans leurs fragilités, dans leurs faux pas. Tout cela contribue à créer confiance et optimisme, à tisser des liens humanisants qui sont l'âme de l'intimité. En effet, pour établir une relation d'intimité avec une personne, il faut, dans une certaine mesure, accepter de se montrer vulnérable et de laisser tomber ses masques, ses défenses. La confiance et les liens d'amitié qui peuvent en résulter rendent vulnérables parce qu'on touche une partie du mystère de l'autre, ou plutôt, parce que l'autre se laisse toucher, nous permet d'entrer dans une partie de son mystère. D'où il est important de respecter le

⁷⁶ FIAND, B., S.N.D, *La vie religieuse. une nouvelle vision*, Traduction de Maurice Desjardins, Révision de Pierre Robert, Montréal, Bellarmin, 1993, p. 119.

mystère de l'autre et d'envisager le bon côté des choses. De plus, les communautés autochtones devraient être des lieux où les membres apprennent à s'aimer réellement et à mettre en confiance les autres, à se révéler à l'autre.

Fiand décrit les situations de joies et de peines de la vie communautaire. Elle plaide pour un réel soutien mutuel entre les membres d'une communauté :

J'ai fait des vœux de religion, je suis une femme, un homme célibataire, aspirant à la chasteté évangélique. J'essaie d'être [...] l'espace vide pour l'irruption de Dieu, la mère vierge, comme le verraient les mystiques, le miroir dans lequel le divin se manifeste non seulement lui-même, mais elle-même également, peut-être pour la première fois de ma vie - à cause de mon combat pour l'intégralité. Je puis y parvenir seulement si tu m'aides, si, en cheminant ensemble, en établissant des liens et en nous liant, tu m'aides à me révéler à moi-même et à toi qui es le Christ crucifié et ressuscité. Comme je suis ton compagnon, ta compagne, qui fractionne le pain avec toi, sois avec moi sur la route comme je serai avec toi, et je fais vœu de ne pas abandonner la quête. Voilà l'étoffe de l'amour célibataire, comme je le comprends, voilà l'étoffe de l'établissement de liens entre hommes et femmes d'une façon honnête, intelligente et interdépendante. Cela n'a rien avoir avec une douceur aseptisée, avec les gentillesse à n'en plus finir, avec l'éternel sourire aux lèvres et l'absence de combat pour être disponible. Ce qui ne veut pas dire non plus qu'on aime tout le monde également. Il s'agit d'intégrité, d'engagement, de respect à l'endroit de la diversité et du désir de croître toujours plus. Il s'agit encore de la patience, d'attente et du travail en vue de la rédemption de nos émotions et de nos interactions dans le sang, les sueurs et les larmes de notre présent réel⁷⁷.

En outre, les instituts autochtones pourraient également apprendre à devenir des lieux des rencontres dans lesquelles les membres apprennent à faire un silence plein de présence l'un pour l'autre, des lieux où ils approfondissent et assument leurs limites. Les instituts autochtones devraient aussi savoir que la présence chaleureuse et tendre des autres nourrit les membres d'une communauté. Pour tenter d'y parvenir, il s'agirait d'établir des communautés enracinés dans les solidarités africaines. On y vit dans la solidarité les tensions entre la vie professionnelle et la vie communautaire. Pour cela, les instituts autochtones apprendraient à composer avec les problèmes liés au processus de croissance sans chercher le salut dans la fuite et sans trop spiritualiser ces problèmes. Intégrer le quotidien avec son poids de monotonie contribue également au cheminement dans la vie de communauté, en acceptant au

⁷⁷ FIAND, *La vie religieuse*, p. 136-137. L'auteure cite C.G. JUNG, *Psychological Reflections*, p. 365.

jour le jour de faire mourir en soi tout ce qui est ferment de mort et alourdit, afin que l'Esprit fasse jaillir une vie nouvelle. Cette vision des communautés qui sont d'agréables «chez nous» est un idéal. La réalité concrète est tout autre chose : «Dans la vie en communauté, l'autre est le voeu le plus difficile à observer»⁷⁸. L'autre nous révèle à nous-mêmes.

Comment vivre l'identité de célibataire avec les compagnes de route? En cas d'éclosion d'une amitié entre des compagnes, les notions de liberté, de respect et de responsabilité dans ces relations sont capitales parce qu'elles aident à éviter toute forme de manipulation : violence, oppression, symbiose et contrôle. D'où, il est important de donner à l'autre la même liberté que l'on possède, de respecter son altérité. En effet, le respect de la bonne réputation de l'autre contribue à la réussite de la vie en communauté.

Les instituts autochtones doivent aussi être conscients que l'amitié avec l'autre sexe est également un élément d'équilibre et d'humanisation. Les membres des instituts autochtones doivent être au clair avec eux-mêmes puisant force et lumière dans l'exemple de Jésus qui a vécu des liens d'amitié avec des femmes [Lc, 10, 38-42; Jn, 11, 12.]. Mais il incombe à chaque membre de faire un discernement en âme et conscience. Car, bien que ce genre d'amitié soit un élément d'équilibre, il s'agit également de prendre conscience que grandir en vivant cette forme d'amitié n'est pas de tout repos. Au contraire, cette amitié avec l'autre sexe a ses joies et ses peines. Aussi la maturation tant affective qu'émotive est indispensable. Elle aide à être au clair avec son for intérieur ainsi qu'avec ses motivations. Le for intérieur est le lieu où le sujet va puiser la paix véritable, le lieu de la réconciliation avec soi-même. Le for intérieur est également le lieu où on apprend à approprier ses sentiments, à endurer ses ténèbres. Enfin, le for intérieur est le lieu de lâcher prise rendant possible l'expérience transformatrice à laquelle Rahner nous convie :

Arrêtez pour une fois. Ne vous tracassez pas de tant de choses aussi complexes que variées. Laissez aux réalités plus profondes de l'esprit une chance

⁷⁸ SEMPORÉ, *Sève biblique*, p. 19.

de monter à la surface : le silence, la peur, le désir ineffable de la vérité, d'amour, de communion, de Dieu. Affrontez l'isolement, la peur, la mort imminente! Laissez ces expériences humaines fondamentales occuper la première place. N'en parlez pas, n'élaborez pas de théories à leur propos, portez simplement ces expériences de base [...]. Si nous n'apprenons pas lentement de cette façon à entrer de plus en plus dans la compagnie de Dieu et à nous ouvrir à lui, si nous ne tentons pas constamment de réfléchir sur ces expériences premières de la vie qui ne sont ni voulues ni provoquées et à partir de là de les comprendre plus explicitement dans les activités religieuses de méditation et de prière, dans la solitude et la patience envers nous-mêmes, [...] alors notre vie religieuse est et demeure réellement de caractère second et son expression conceptuelle et thématique est fautive⁷⁹.

Suit à présent l'analyse de quelques valeurs que la culture africaine offre aux communautés pour l'enracinement des instituts autochtones.

3.2. Les communautés enracinées dans la culture de leur peuple

La solidarité, le partage, l'entraide, la célébration de la vie...sont quelques-unes des catégories culturelles qui marquent profondément l'organisation de la vie communautaire traditionnelle. Les instituts autochtones issus de ces contextes culturels constituent-ils des lieux où se vivent davantage ces valeurs? Les instituts autochtones devraient recevoir la leçon des Eglises indépendantes. Ce sont, en effet, les réseaux de solidarité qui rendent les Eglises indépendantes si attrayantes et si prometteuses pour l'avenir d'un christianisme africain :

Exaltation de la communion fraternelle, solidarité dans l'amour, exercice des responsabilités dans l'amour : ces caractéristiques font d'elles [Églises indépendantes] le secteur le plus vivant, le plus progressiste, le plus clairvoyant, le plus dynamique, de la scène chrétienne africaine contemporaine, le printemps gros du bourgeonnement le plus prometteur du christianisme en cette région du monde. Au milieu de la méconnaissance, de l'indifférence, de l'hostilité des Églises

⁷⁹ Voici le texte original: "Don't try to think of so many complex and varied things. Give these deeper realities of the spirit a chance now to rise to the surface: silence, fear, the ineffable longing for truth, for love, for fellowship, for God. Face loneliness, fear, imminent death! Allow such ultimate, basic human experiences to come first. Don't go talking about them, making up theories about them, but simply endure these basic experiences[...].If we do not learn slowly in this way to enter more and more into the company of God and to be open to him, if we do not constantly attempt to reflect in life a primitive experience of this kind not deliberately intended or deliberately undertaken and from that point onwards to realise them more explicitly in the religious act of meditation and prayer, of solitude and endurance of ourselves, if we do not develop such experiences, then our religious life is and remains really of a secondary character and its conceptual-thematic expression is false", K. RAHNER, S.J., *The Practice of Faith*, New York, Crossroad, 1983, p. 63.

missionnaires, elles vont résolument de l'avant, traçant courageusement le sillon qui tôt ou tard devra inévitablement être emprunté par ce qui voudra à l'avenir s'appeler chrétien sur ce continent⁸⁰.

Les communautés autochtones auront à apprendre à devenir des lieux où l'on pratique la générosité, la disponibilité, la gratuité dans les relations humaines qui semblent devenir monnaie rare au sein des instituts parce que les exigences de la vie et de la survie ainsi que l'individualisme qui marquent de plus en plus le continent africain ne favorisent plus le partage. Les communautés autochtones vivraient alors en conformité avec cet enseignement du Seigneur : «Donnez et on vous donnera; c'est une bonne mesure, tassée, secouée, débordante qu'on versera dans votre tablier» [Lc 6,28]. Pour cela, les attitudes, les gestes d'amitié seront toujours empreints de droiture, de loyauté, de respect de l'autre parce que chaque membre de l'institut est avant tout un être humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ainsi, tous vivraient avec fidélité le plus grand commandement du Seigneur, celui de l'amour mutuel qui est désormais le signe par lequel on reconnaît les disciples du Christ Jésus.

Les instituts autochtones sont issus d'une culture où la vie d'un individu est appelée à s'épanouir à l'intérieur d'un groupe de soutien qui est son groupe d'appartenance [la famille, le clan, le groupe d'âge, l'ethnie]. Les liens naturels et les jeux de solidarité sont très forts. Ne pas secourir un membre de la famille, c'est transgresser un grave devoir de piété et de solidarité. Et voilà pourquoi, les ancêtres qui ont institué les réseaux de solidarité peuvent frapper la délinquante de la malédiction et lui couper leur bénédiction. Dans l'Afrique des villages comme dans l'Afrique des villes, personne ne demeure seule. On est solidaire en toute situation. On partage les joies comme les peines, le succès comme les échecs, le bonheur comme le malheur. Semporé également voit dans la réciprocité et la gratuité au sein

⁸⁰ NECKEBROUCK, V., «La théologie devant les Églises indépendantes d'Afrique», dans *Nouvelle revue des sciences missionnaires*, 36 (1980\2), p. 100.

de la vie communautaire telles que l'Afrique des ethnies les a développées depuis des siècles, des valeurs qui doivent être intégrées et enrichir les instituts religieux :

La communauté villageoise ou familiale cherche tacitement à vivre sous le régime du partage du travail et des biens. Notons en passant que, très souvent, ce qui est mis en commun et redistribué est ce qui est gagné en commun. Pourtant, le partage n'est pas toujours conditionné par le travail en commun. Il y a là un sens de la gratuité qui, bien que mis à rude épreuve par les contraintes et les exigences de la société nouvelle, caractérise encore parfois en creux le moeurs villageoises et citadines. La valeur de la vie familiale en commun vient de ce qu'elle crée comme une sorte de réflexe qui oblige sans cesse à la dépossession, au don⁸¹.

L'auteur cite en exemple des gestes de gratuité que les touristes français vivent en Haute-Volta. Ces gestes interpellent les communautés religieuses dont les organisations ne se prêtent pas à des gestes de gratuité et de générosité envers les gens de l'extérieur⁸².

Le droit d'aînesse est une autre donnée culturelle qu'il s'agit d'examiner parce qu'il exerce un impact réel dans les relations interpersonnelles entre les groupes d'âge des instituts des autochtones. Munzadi définit le droit d'aînesse : «Le droit d'aînesse [*Kindier* en *kiyansi*, le *Kimbutisme*, un néologisme péjoratif, du *kikongo Kimbuta*] est un droit qui apporte quelques limites aux rapports de camaraderie entre les membres d'un groupe d'âge différent»⁸³. Un aîné ou une aînée est la personne qui, le premier ou la première, a vu le soleil, c'est-à-dire, celui ou celle qui, la première a fendu la matrice de sa mère.

Amina décrit la relation aînée\cadette telle qu'elle est expérimentée dans le pré-noviciat de son institut :

Le respect envers les aînés : en général, le cadet n'appelle jamais son aîné directement par son nom. Il fait précéder le nom par ce petit mot *Yaya*. C'est un titre donné à celui qui est plus âgé que vous. Elles appellent *Yaya Marie*, *Yaya Jean*. Cette appellation est limitée entre zaïroises car elle ne se trouve pas dans la culture des autres formatrices qui sont au pré-noviciat. Nous avons vécu une très belle expérience : une soeur d'une autre culture a demandé que les pré-novices l'appellent *Nkoko*, c'est-à-dire grand-mère⁸⁴.

81 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 92.

82 SEMPORÉ, «La vie religieuse», p. 92-93.

83 MUNZADI, «Le village yansi», p. 72.

84 AMINA, «Afrique», p. 94\49.

Toutes ces appellations créent une atmosphère de famille. Elles favorisent un climat de confiance, de cordialité entre les religieuses et les aident à tisser des liens d'amitié, d'intimité, de communion et de fraternité. Elles contribuent à construire des liens créateurs des communautés humanisées tournées vers le service du Peuple de Dieu. En outre, elles permettent une véritable insertion dans la culture du peuple, sans laquelle la compréhension du projet de vie des instituts autochtones demeure étrangère à leurs sociétés. De plus, elles aident ces instituts à rendre compte de leur identification comme instituts autochtones.

Comme le démontre Mbonyinkebe, une des clés du succès des Églises indépendantes réside dans le fait de l'africanisation réelle de leurs communautés :

L'«Église-famille» spirituelle dans laquelle les relations interpersonnelles sont au premier plan. Cette ecclésiologie de communion est plus celle des Églises indépendantes africaines, elles aussi sensibles à la question de l'africanisation du christianisme. Leur ambiance fraternelle remarquable aide les membres à se considérer à l'intérieur du groupe comme enfants de la même famille, d'où l'appellation généralisée de «frère» et de «soeur» entre eux, personnes qui n'ont aucune relation de parenté génétique mais qui fraternisent à cause de leur appartenance à un même groupe ecclésial. Dans ces Églises fondées par les Africaines et par les Africains, les fidèles sont invités et encouragés à sympathiser et à se soutenir mutuellement [...]. Ainsi, le besoin de solidarité clanique fortement ressenti par les Africains trouve réponse dans ces Églises : besoin des petits groupes qui prennent en charge les personnes en difficulté morale ou matérielle, les aidant à s'intégrer dans la société⁸⁵.

Quant à la sagesse africaine, elle enseigne que «les vrais amis [ou les vraies amies] se reconnaissent au coup d'oeil».

Une dernière valeur d'enracinement dans la culture du peuple est la célébration de la vie. Quelles que soient les conditions de vie, le peuple africain, célèbre fréquemment la vie. La vie vaut la peine d'être célébrée. Cette célébration de la vie par la danse et les chants aux sons de tam-tam et des xylophones vient tantôt souligner des événements tantôt briser l'ennui ou le mal de vivre. La liturgie zaïroise de l'eucharistie est une démonstration de l'apport culturel de la célébration. Une communauté traditionnelle africaine qui se priverait de la

85 MBONYINKEBE Sebahire, «Les intellectuels africains et les sectes», dans *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la XIV^{ème} semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1982, p. 83-89.

célébration, en existe-t-il? Dès que les gens apprennent qu'une célébration publique a lieu quelque part, beaucoup s'y rendent sans autre forme d'invitation. Ne pas avoir invité ses proches à une célébration que l'on organise est une offense que l'on doit réparer en donnant une chèvre, du vin de palme, de la bière ou toute autre amende. La célébration de la vie est sans aucun doute une caractéristique de la culture africaine bantu. Elle est notamment la danse, une de ces occasions pour exprimer ses émotions.

La solidarité qui s'exprime par le partage et l'entraide, dans un contexte de famille retrouvée, la célébration de la vie sont les principales catégories culturelles de la vie communautaire traditionnelle qui se vivent dans les villages comme dans les villes. La «refondations» évangélique des communautés des instituts autochtones enracinée dans la culture du peuple est une tâche ardue, mais elle n'est pas impossible.

3.3. Difficultés inhérentes à la vie en communautés dans des instituts autochtones

Au sein d'une communauté, tous les membres ne peuvent se lier d'amitié ni d'intimité de manière identique. Un adage populaire dit : «Tout le monde se dit ami ou amie, rien n'est plus commun que le nom, rien n'est plus rare que la chose». Les instituts devraient prendre conscience du phénomène du refus ou du rejet dans des relations interpersonnelles ou dans une relation d'amitié.

Il existe trois principales difficultés que peut éprouver un membre dans la communauté des instituts autochtones : la non-intégration au groupe formant la communauté; le manque de soutien ecclésial extérieur et enfin le poids de la relation aînée-cadette. La première difficulté relationnelle est d'ordre affectif. Ce phénomène se retrouve sans doute dans d'autres instituts religieux à travers le monde. Par contre, dans les communautés des instituts autochtones, l'exclusion a un retentissement affectif particulier, parce qu'elle est ressentie non pas sur une

base individuelle, mais en référence à son origine ethnique. Si elle a été pratiquée par un membre de la même ethnie ou que les membres de la même ethnie n'ont pas volé au secours de la victime, l'exclusion apparaît alors comme trahison, une grave transgression du devoir de solidarité. Elle était dans la société traditionnelle la sanction sociale que la réprobation d'un comportement imposait à la personne délinquante. Cette exclusion se traduit par le refus de manger ensemble, d'adresser la parole, d'accepter la présence de l'autre auprès de soi ou dans des activités. C'est acculer l'autre à l'isolement : *Kutula yandi na kipati* [«Mettre une personne en quarantaine»]. Aussi, dans la formation initiale ainsi que dans la formation continue, les instituts autochtones devraient porter une attention particulière à ce phénomène d'exclusion. Ils apprendraient aux candidates et rappelleraient aux membres pourquoi et comment prévenir le déclenchement du phénomène du rejet. La loi du Seigneur est un commandement d'amour mutuel que la vie religieuse se propose de vivre à la perfection. Le modèle des communautés de la vie religieuse est la communauté des premiers chrétiens que les Actes des Apôtres décrivent comme n'ayant qu'un seul cœur, chacun y trouvant sa place. S'il survient donc un phénomène d'exclusion que tout soit promptement mis en place pour le résoudre par la réconciliation ou l'accueil.

Les instituts autochtones préviendraient leurs membres que les victimes éventuelles de l'exclusion n'y voient pas toujours un relent d'antagonisme ethnique, à moins d'évidences claires. Que les victimes éventuelles fassent part de leur situation à la responsable compétente non concernée. En attendant qu'une solution soit trouvée, qu'elles assument avec le secours du Seigneur les souffrances que ce phénomène occasionne et qu'elles y voient l'opportunité de grandir humainement et spirituellement avec la force de l'Esprit Saint. En effet, cela demande beaucoup de courage d'assumer l'échec et les conséquences de l'échec de relations interpersonnelles qui n'ont pas abouti. C'est dans une prière positive et la pratique sincère de l'enseignement du Seigneur, et non dans une sublimation spiritualiste ou toute autre évasion, que les victimes éventuelles d'exclusion puiseront un regain de vie : «Aimez vos ennemis,

faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient» [Lc 6, 27-3]. L'amour et la prière pour ceux et celles qui nous font du mal est même la condition pour être les enfants du Père [Mt 5, 44-45].

Un autre atout qu'offre les évangiles pour faire face chrétiennement à l'épreuve du rejet et de l'exclusion, c'est le pardon. Jésus l'a enseigné et même exigé : «Pardonnez et vous serez pardonnés» [Lc 6, 37]. C'est à cette condition qu'on reçoit le pardon du Père : «Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera à vous aussi; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos fautes» [Mt, 6, 14]. Enfin, le Seigneur a lui-même donné un exemple de pardon inconditionnel : «Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font» [Mt 23,34]. L'apôtre Paul à son tour insiste beaucoup sur le pardon comme condition de la vie en communauté [Éph 4, 32; col 3, 13]. Les sciences humaines abondent en ce sens, en insistant également sur les bienfaits du pardon pour l'équilibre psychologique individuel. Une éducation éclairée à la pratique du pardon est donc essentielle. Elle prévient les méfaits de la rancune, de la vengeance et d'autres encore.

L'Afrique des ethnies connaît aussi une pratique volontaire qui aide quelqu'un à amortir le retentissement perturbateur suite à une exclusion. C'est le rite de réclusion dans une sorte de «petite maison tranquille», une sorte de retraite volontaire sans contact avec la société. On y va à l'occasion pour faire face à soi même, pour ne pas fuir la solitude humaine intérieure ni l'isolement extérieur. Pour les membres des instituts autochtones comme pour toute autre personne croyante, c'est aussi l'occasion d'une quête de Dieu, de prendre conscience de sa place dans le cheminement humain et spirituel, et de renouer avec Celui qui nous rassure : «C'est moi, n'ayez pas peur. Demeurez en moi et je demeurerai en vous... Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin des temps» [Jn 6, 20; 14,16]. Les Thérésiennes de Kinshasa ont déjà

intégré le rite inculturé de réclusion. D'autres instituts autochtones pourraient aussi l'intégrer à leur tour.

La deuxième principale difficulté inhérente à la vie dans les communautés des instituts autochtones est la rupture avec la communauté ecclésiale de leur milieu. En effet, l'entrée en religion constitue déjà une rupture avec le monde séculier. L'institut accueille la nouvelle candidate avec la promesse tacite de lui offrir des communautés qui pourvoient à tous ses besoins spirituels et matériels du mode de vie choisi. Pour certains membres, c'est déjà très tôt pour d'autres plus tard qu'ils commencent à s'apercevoir que leurs communautés ne sont pas «autarcique» comme l'étaient les communautés traditionnelles. Elles sont plus ou moins repliées sur elles-mêmes. Elles sont coupées de la vie ecclésiale. Participer aux célébrations liturgiques à l'église paroissiale ne suffit pas pour constituer une vie ecclésiale, d'autant plus que ni avant, ni durant, ni après la célébration il y a un temps pour fraterniser, socialiser, échanger avec la communauté de l'Église locale.

La dernière principale difficulté inhérente à la vie en communauté est le poids qu'engendre le mode relationnel basé sur les groupes d'âge : les cadettes par rapport aux aînées.

L'une des limites du droit d'aïnesse réside dans le fait que l'individu plus âgé se considère comme le détenteur de la sagesse. Lui, il se considère en personne responsable tandis qu'il tient l'individu plus jeune comme irresponsable. En outre, le droit d'aïnesse porte en filigrane une opposition latente entre la tendance conservatrice, représentée par les aînés ou les aînées et la tendance progressiste, celle des jeunes. Au niveau de la société globale, l'exode des jeunes vers les centres urbains où ils se livrent souvent à la délinquance, à la violence, à la drogue, à la promiscuité, s'explique entre autres par le fait que les jeunes veulent se débarrasser des contraintes que leur imposent les générations plus âgées : «Beaucoup de conflits ligangers remontent souvent à la contestation de l'autorité des aînés ou

des doyens et du refus de toute innovation proposée par les plus jeunes éléments du lignage ou de la communauté villageoise»⁸⁶.

Les oppositions et les conflits entre les générations plus âgées et les générations montantes existent également au sein des instituts autochtones. Ils portent sur deux points principaux : le pouvoir et les innovations. On constate que les générations plus âgées ont souvent du mal à partager le pouvoir avec les générations montantes. En effet, dans la société traditionnelle, le pouvoir ou la responsabilité sur la communauté revient aux anciens. Aussi, les aînées éprouvent de la difficulté à se soumettre aux plus jeunes lorsque celles-ci assument la charge d'autorité. Ceci est cause du découragement de la part des jeunes. Les instituts devraient revenir à l'enseignement de l'évangile et aussi à la tradition africaine authentique : le pouvoir est essentiellement un service à la communauté. Celui qui sert doit avoir l'esprit de service, l'esprit du serviteur et de la servante responsable, et non pas rechercher son mérite. La deuxième difficulté dans les rapports entre les aînées et les plus jeunes est souvent identique à celle qui existe aussi dans les instituts non autochtones : l'antagonisme entre les modernes et les anciens. Dans les instituts autochtones, le conflit a des racines profondément culturelles : la stabilité et l'identité de la communauté sont d'abord la responsabilité des anciens. Mais aussi bien les instituts autochtones que les autres doivent faire face au défi de la modernité. Qui ne s'y adapte pas au moyen de changements judicieux risque d'y laisser sa vie ! Les jeunes religieuses comprennent très bien que leur avenir dépend largement de leur capacité d'entrer dans la modernité, c'est-à-dire d'entrer dans une société en pleine mutation. Il est important pour les instituts autochtones de prendre conscience de ce fait et d'inventer «des mécanismes» pour favoriser cette démarche.

⁸⁶ HOCHEGGER, H., S.J., «La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village Yansi», dans *Rapports compte rendu de la IV^{ème} semaine d'études ethno-pastorales sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, Bandundu, CEEBA, 1(1968), p. 40.

3.4. L'orientation de l'inculturation : les instituts internationaux et les instituts autochtones

La problématique de l'inculturation de la vie consacrée concerne tous les instituts qui ont des membres autochtones, donc instituts autochtones comme les instituts internationaux. Tout au long de cette recherche, on a pu constater l'apport important des membres autochtones dans les instituts internationaux. L'inculturation de la vie consacrée n'oppose pas de soi ces deux sortes d'instituts qui partagent en commun les mêmes vœux, la même exigence de vie communautaire, les mêmes valeurs culturelles africaines. Ce qui les différencie, ce sont leurs charismes différents. La seule question par ailleurs commune qui se pose à eux, c'est de savoir comment vivre le charisme de son institut dans le contexte africain, en s'enracinant dans les valeurs africaines. Ainsi les autochtones peuvent entrer dans les instituts internationaux de leur choix, privé ou en groupe constitué, comme ce fut le cas pour les Soeurs de Marie Immaculée : «En 1955, la congrégation autochtone diocésaine de «Marie Immaculée» est fondée. Au début de 1964, le 2 février, elles sont 7 et signent leur demande de fusion avec la congrégation des Filles de la Sagesse»⁸⁷. L'Église encourage les instituts dont le nombre reste petit ou qui ne sont plus très viables à fusionner avec d'autres, surtout avec ceux avec lesquels ils ont des affinités. À ces raisons, peuvent s'ajouter d'autres raisons, par exemple, la différenciation minimale entre l'institut formateur et l'institut formé. Ces tentatives de fusion ont été signalées dans ce travail.

Si donc ces fusions se font à cause d'une certaine «multilinéarité» de l'inculturation et non à cause de la diversité des charismes, alors elles se dirigent vers une impasse, car la problématique et l'exigence de l'inculturation sont les mêmes pour tous les membres autochtones dans divers instituts de vie consacrée. L'inculturation, selon l'enseignement du

⁸⁷ BREVER, Gabriel, «Les Filles de la Sagesse Belges au Zaïre. 1935-1980», dans *Femmes en mission : actes de la XI^e session du Credic à Saint Flour (août 1990)*, Lyon, Éditions lyonnaises d'art et d'histoire, 1991, 369 p., p. 65.

concile et des papes, n'a qu'une finalité, qui s'énonce ainsi : «[Par l'inculturation], l'Église incarne l'Évangile dans les diverses cultures et, en même temps, elle introduit les peuples avec leurs cultures dans propre communauté»⁸⁸. Ainsi, l'inculturation est plutôt unidirectionnelle. D'où que l'on soit, on converge tous vers un même point, c'est-à-dire dans la différence des charismes, tous les autochtones membres de différents instituts convergent vers un même point, dans un même processus d'inculturation.

Pour chaque passage d'un institut autochtone à un institut international, il convient d'examiner les véritables raisons qui l'ont favorisé. D'autre part, la liberté des personnes et des groupes organisés prévaut en tout temps. Ces passages n'ont aucun effet sur l'exigence et la finalité de l'inculturation.

Par contre, Kabasele signale un cas où des carmélites zaïroises pour des raisons spécifiquement culturelles se sont détachées de leur monastère international pour fonder un carmel autonome:

Notre malaise à Kabwe était articulé autour de deux points : 1) d'abord, nous étions rebutées par l'absence de rapports fraternels entre nous ; il y avait comme deux groupes séparés. [...] 2) Le deuxième point de notre réaction est celui de la prise en compte de nos valeurs⁸⁹.

Ce groupe tenait à la spiritualité carmélitaine, mais vécue dans un contexte africain : «Il nous fallait un carmel ouvert à l'Afrique et à l'Occident»⁹⁰. Et elles s'expliquent davantage : «Nous sommes convaincues que tout grand saint est en liaison profonde avec toute l'humanité; et que chaque peuple peut trouver en un coin de la personnalité de chaque grand saint, un reflet de ce qu'il a toujours vécu de sublime»⁹¹.

⁸⁸ *Redemptoris Missio*, dans *La Documentation catholique*, 2022 (1991), p. 172.

⁸⁹ KABASELE-LUMBALA, F., *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127 p., p. 116-117.

⁹⁰ KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique*, p. 117.

⁹¹ KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique*, p. 118.

Le cas du carmel autonome d'autochtones de Kabwe illustre à la fois le besoin et l'ouverture de l'inculturation face à la spiritualité des saints, devenue désormais patrimoine de l'humanité. Il illustre aussi une des finalités de l'inculturation : le conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple. Enfin, il illustre la problématique particulière d'inculturation que peuvent vivre les membres autochtones à l'intérieur des instituts internationaux. Ainsi, il apparaît déjà trois façons de vivre l'inculturation de la vie consacrée en Afrique, soit à travers les instituts internationaux, soit à travers des instituts internationaux mais en groupes autochtones et autonomes comme dans le cas des Filles de la Résurrection de Bukavu et le carmel de Kabwe, et enfin soit à travers les instituts autochtones. Dans tous ces trois modèles, l'inculturation n'a qu'une même problématique : Comment vivre le charisme de son institut dans le contexte culturel africain? Elle n'a qu'une seule finalité: enraciner le prophétisme de la vie consacré en Afrique.

CONCLUSION

Ce chapitre, principalement consacré à quelques propositions concrètes d'inculturation des trois voeux ainsi que de la vie communautaire, s'était proposé de montrer d'abord l'importance de l'autofinancement qui apparaît comme une des conditions nécessaires pour une identité autochtone. Il est indispensable d'avoir une autonomie dans certains domaines importants, entre autres, celui du financement. La dépendance quasi institutionnalisée, alors qu'elle pourrait être évitée ou du moins atténuée, est un mal et ne peut favoriser une identité propre. Il fut constaté que les instituts autochtones féminins peuvent déjà commencer des activités économiques, notamment agricoles, pour tendre vers l'autofinancement.

Ensuite, ce chapitre a examiné les conditions culturelles concrètes dans lesquelles peuvent s'enraciner le voeux de religion et la vie communautaire. Comme l'arbre qui pousse de la terre se nourrit de la terre et nourrit aussi la terre, ainsi en est-il des instituts

autochtones : leurs membres proviennent d'une culture donnée, y puisent certaines richesses culturelles et déversent aussi sur elle les richesses de leur personnalité.

Il est apparu que la des instituts autochtones est une entreprise culturelle très complexe. Il ne s'agit pas tout simplement de rénover les constitutions de ces instituts, mais de leur donner un esprit nouveau. À titre de contribution à cette tâche immense et complexe de , une analyse, par ailleurs brève, de trois voeux de religion et de la vie communautaire a essayé de montrer que chacune de ces quatre dimensions constitutives de la vie religieuse peut se laisser inspirer par les valeurs traditionnelles de la culture africaine, tout en la transformant de l'intérieur à la lumière de l'Évangile. La des instituts autochtones est une tâche urgente à l'intérieur d'une Église locale qui, elle-même, est encore à la recherche de sa propre identité.

L'exigence de l'inculturation, sa problématique pour ce qui concerne les voeux, la vie de communauté et les valeurs africaines sont les mêmes pour les instituts autochtones et pour les membres autochtones des instituts internationaux. Les autochtones, isolément ou en groupe organisé, ont le libre choix d'entrer dans les instituts internationaux ou autochtones, à l'appel du charisme pressenti. L'inculturation est unidirectionnelle, mais le processus d'inculturation est différent d'un institut à l'autre, international ou autochtone.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La présente thèse a traité un point particulier de l'histoire du christianisme en Afrique, notamment cette partie de l'ecclésiologie qui concerne le peuple de Dieu, en occurrence les instituts religieux et précisément les instituts religieux autochtones féminins de droit diocésain. De nombreuses analyses ont touché cette question. Les unes ont fait le bilan de l'activité missionnaire en Afrique dans ses liens avec la colonisation des nations européennes. D'autres l'ont interrogée en vue de donner une identité propre à la théologie africaine, et particulièrement à son ecclésiologie, dans des perspectives de contextualisation ou d'inculturation. Mais aucune étude systématique n'a encore été réalisée sur les instituts autochtones proprement dits.

L'originalité de cette dissertation liée à un sujet précis: les instituts religieux autochtones féminins. Elle fournit sur l'émergence de ces institutions, leurs fondateurs, leurs liens avec les instituts missionnaires venus d'Europe, des informations et des analyses inédites. Elle démontre surtout, et c'est l'un de ses aspects importants, que ces instituts, bien qu'ils soient appelés autochtones, restent marqués par le modèle religieux universel, très peu adapté à la vie et aux valeurs africaines. Un apport particulier de cette recherche a consisté à montrer que la vie religieuse institutionnalisée n'aura d'avenir qu'à condition qu'elle se particularise. En d'autres termes, c'est en s'inculturant dans chaque sphère culturelle, en répondant aux interpellations de la société actuelle (devenant par exemple européenne, nord-américaine, asiatique, sud-américaine, océanienne, africaine) que la vie religieuse trouvera un nouveau souffle. L'inculturation de la vie religieuse est donc une question de vie ou de mort.

À la fin de cette étude, l'inculturation s'est confirmée davantage comme une des exigences de l'évangélisation. En effet, dans la rencontre de l'Évangile avec les peuples évangélisés, se prolonge le mystère central de la foi catholique : l'incarnation du Seigneur, du

Verbe de Dieu. Jésus incarné à Nazareth avait assumé la condition humaine et la condition du peuple de Dieu, pour se faire entendre et comprendre de lui. Ainsi, en Afrique, Jésus continue de s'incarner en assumant la condition des Africains et des Africaines, en se faisant l'un des leurs pour leur adresser sa parole.

Les missionnaires des deux premières évangélisations du Zaïre étaient comme les apôtres envoyés au-devant du Seigneur pour préparer sa venue au milieu de ces populations africaines : «Le royaume est tout proche». Ils avaient eu l'honneur et le mérite d'avoir semé la semence de la bonne nouvelle. Cependant, c'est Dieu qui donne la croissance et qui envoie d'autres ouvriers pour moissonner.

La vie consacrée ouverte aux peuples évangélisés est l'une de ces semences de la bonne nouvelle du royaume. Elle a été confiée aux autochtones comme des talents à fructifier selon leurs capacités et leur ingéniosité, c'est-à-dire leurs valeurs culturelles. La bonification de ces talents est ce que cette étude a désigné par «refondation» évangélique des instituts autochtones ou l'inculturation de la vie consacrée.

La problématique de l'inculturation en rapport avec l'Église universelle ne se situe pas dans sa nature ni dans sa finalité, mais au niveau de sa gestion. En effet, dans l'inculturation, l'identité africaine partage avec la communauté de l'Église universelle la même foi, la même espérance et établit les mêmes liens de communion fraternelle. Seule est différente, la manière de vivre et d'exprimer cette identité commune. Dans l'inculturation, l'identité africaine des instituts autochtones partage avec l'Église universelle la même profession de vie consacrée, bâtie, dans l'Esprit, sur les mêmes vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, dans le même appel à la communion fraternelle. Seule change, en fonction du contexte socio-culturel, la manière de vivre cette profession de vie consacrée.

La problématique de l'inculturation se trouve dans la tension qui naît de son urgence et de la maturation requise pour promouvoir le processus d'inculturation de tel ou tel élément culturel. En effet, la nature propre de l'inculturation est d'être une expérience et une expression de la foi d'une communauté donnée. En ce sens, l'inculturation n'est pas une entreprise humaine mais celle de l'Esprit. Or, il appartient à l'Esprit de souffler où il veut et quand il veut. Tant que l'Esprit soufflera et insufflera, il n'y aura pas de post-inculturation. Aussi, les tensions existeront toujours quant au rythme et au contenu de l'inculturation. Et c'est en étant à l'écoute de l'Esprit, en favorisant le dialogue avec ceux qui ont le dépôt de la foi que les tensions se résorberont et qui servira la cause de l'inculturation.

Les éléments d'inculturation de la vie consacrée que cette recherche a analysés ne constituent donc pas à eux seuls tout le processus de l'inculturation. Il y a d'autres éléments importants qui n'ont pas pu être étudiés dans cette thèse. Il y a, entre autres, la spiritualité, le gouvernement et l'administration des instituts, l'identification du charisme propre et bien d'autres éléments encore. À travers ce processus, les instituts autochtones se mettront à l'écoute de l'Esprit, de l'histoire et de la voix de leurs peuples.

BIBLIOGRAPHIE

1. DOCUMENTS OFFICIELS DE L'ÉGLISE

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1980.

BENOÎT XV, *Maximum illud* (30 nov. 1919).

CITTÀ DEL VATICANO, *Annuario Pontificio per l'anno 1958*, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1958, p. 910; 1963, p. 86, 870; 1964, p. 873, 880; 1973, p. 1306, 1317; 1983, p. 1440, 1451; 1984, p. 1440, 1451; 1990, p. 1547; 1993, p. 1625, 1636.

Code de droit canonique. Texte officiel et traduction française par la Société internationale de droit canonique et de législation religieuses comparées avec le concours des Facultés de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, de l'Institut catholique de Paris, Paris, Les Éditions du Centurion, Cerf, Tardy, 1984, 363 p.

Codex Iuris Canonici, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

CONCILIUM VATICANUM II, *Concile oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*. Textes français et latin, tables bibliques et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967, 1012 p.

CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Religieux et promotion humaine. Dimension contemplative de la vie religieuse*, Cité du Vatican, 1980, 53 p.

———, *[Elementa essentialias doctrinae Ecclesiae de vita religiosa. Français-French]. Éléments essentiels de l'enseignement de l'Église sur la vie religieuse appliqués aux instituts consacrés à l'apostolat*, Montréal, Fides, 1983, 45 p.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Instr. Potissimum institutioni. Directives sur la formation dans les Instituts religieux*, Rome, 1990, 72 p.

JEAN-PAUL II, «Lettre encyclique *Redemptor hominis* adressée à ses frères dans l'épiscopat, aux prêtres, aux familles religieuses, à ses fils et ses filles dans l'Église, à tous les hommes de bonne volonté au début de son ministère pontifical, (4 mars 1979)», dans *La Documentation catholique*, 1761 (1979), p. 301-323.

———, «Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église, sur la catéchèse en notre temps (16 octobre 1979)», dans *La Documentation catholique*, 1773 (1979), p. 901-922.

- _____, «Allocution à la Cathédrale de Kinshasa, 2 mai 1980», dans *La Documentation catholique*, 1787 (1980), p. 501-503.
- _____, «Discours au Corps diplomatique au Zaïre, Kinshasa, 4 mai 1980», dans *Le Pape chez nous. Discours de SS. le Pape Jean-Paul II prononcés au Zaïre et en République Populaire du Congo (2-6 mai 1980)*, Kinshasa, Édition Saint-Paul Afrique, 1980, p. 50.
- _____, «Discours aux religieuses», dans *La Documentation catholique*, 1737 (1980), p. 510-512.
- _____, «Exhortation Apostolique *Familiaris Consortio*. Sur les tâches de la Famille Chrétienne dans le monde d'aujourd'hui (22 novembre 1981)», dans *La Documentation catholique*, 1821 (1982), p. 1-34.
- _____, *Jean-Paul II aux religieuses et religieux 1978-1980*, 1981, 310 p.
- _____, «Exhortation Apostolique *Redemptionis Donum* (27 mars 1984)», dans *La Documentation catholique*, 1872 (1984), p. 401-412.
- _____, «Lettre Encyclique *Sollicitudo Rei Socialis* (30 décembre 1987)», dans *La Documentation catholique*, 1957 (1988), p. 234-256.
- _____, «Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme (15 août 1988)», dans *La Documentation catholique*, 1972 (1988), p. 1063-1088.
- _____, «Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde (30 décembre 1988)», dans *La Documentation catholique*, 1978 (1989), p. 152-193.
- _____, «Lettre apostolique *Vingt-cinquième anniversaire de «Sacrosanctum Concilium» sur la Sainte Liturgie* (4 décembre 1988)», dans *La Documentation catholique*, 1985 (1989), p. 518-524.
- _____, «Lettre encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire (7 décembre 1990)», dans *La Documentation catholique*, 2022 (1991), p. 153-187.
- _____, «Lettre Encyclique *Centesimus Annus* (1 mai 1991)», dans *La Documentation catholique*, 2029 (1991), p. 518-548.
- _____, *Jean-Paul II aux religieuses et religieux, t. VI, Principales allocutions et lettres de janvier 1989 à décembre 1990*. Présentation et synopse du Père Jean Beyer, 264 p.
- PAUL VI, «Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 août 1966)», dans *La Documentation catholique*, 1477 (1966), p. 1441-1470.
- _____, «Exhortation apostolique *Evangelica Testificatio* (29 juin 1971)», dans *La Documentation catholique*, 1590 (1971), p. 652-661.
- _____, «Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (8 décembre 1975)», dans *La Documentation catholique*, 1689 (1976), p. 1-22.
- PIE XI, «*Rerum Ecclesiae* (26 février 1926)», dans *AAS* 26 (1926), p. 65-83.

PIE XII, *Saeculo Exeunte. Trois consignes apostoliques: les encycliques missionnaires*, Québec, Conseil national de l'Union missionnaire du clergé, 1946.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, *Directives de base sur les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église*. Présentées par + Gilles Ouellet, archevêque de Rimouski, président de la Conférence des évêques catholiques du Canada et Julien Harvey, S.J., président de la Conférence religieuse canadienne, Montréal, Fides, 1978, 61 p.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, «Renovationis Causam, Instructio de accommodata renovatione institutionis ad vitam religiosam ducendam (6 janvier 1969)», dans *AAS* 61 (1969), p. 103-120.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, «Mutuae Relationes, Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia (14 mai 1978)», dans *AAS* 70 (1978), p. 473-506.

SAINT-SIÈGE, «Note du Saint-Siège sur le Zaïr e», dans *La Documentation catholique*, 1607 (1972), p. 376.

SYNODE DES ÉVÊQUES, *Vocation et mission des laïcs dans l'Église et dans le monde Vingt ans après le Concile Vatican II. Lineamenta*, Civitate Vaticana, 1985, 41 p.

_____, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, Conférence des Évêques catholiques du Canada, 1992, 68 p.

_____, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican 1994, 154 p.

2. DOCUMENTS OFFICIELS DES ÉVÊQUES DU ZAÏRE

ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES, *Deuxième Conférence plénière des Ordinaires du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, Léopoldville, 16-28 juin 1936*, Léopoldville, Editions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1936.

_____, *L'Église à l'aube de l'Indépendance. Déclaration de la VIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat*, Léopoldville, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961, 51p.

_____, «L'Église et l'État vis-à-vis de l'enseignement. Déclaration des Évêques du Congo, 2/12/1961», dans *Documents pour l'Action*, 1962, p. 98-105.

_____, *Actes de la VIIème Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa, 16-24 juin 1967*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1967.

_____, «Déclaration de l'Épiscopat du Zaïre face à la situation présente», dans *La Documentation catholique*, 1671 (1975), p. 238-240.

- _____, *Tous appelés à bâtir la Nation*. Memorandum des Evêques du Zaïre au Président de la République sur la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1990.
- _____, *Libres de toute peur, au service de la Nation*. Message des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, 1990.
- _____, *Libérer la démocratie*. Déclaration des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, 1991.
- _____, *Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Église pour le service de la nation*. Message de l'Assemblée Plénière des Archevêques et Evêques du Zaïre aux Chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1992, 6 p.
- COMITÉ PERMANENT DES ORDINAIRES DU CONGO, *L'Église et l'État*. Déclaration du Comité Permanent des Ordinaires du Congo, Léopoldville, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1962, 19 p.
- _____, «Sauvons la Nation». Message du Comité permanent des évêques du Zaïre», dans *La documentation catholique*, 2070 (1993), p. 386-389.
- COMMISSION ÉPISCOPALE POUR LES RELIGIEUX, *La vie consacrée dans l'Église particulière du Zaïre. Instructions et directives de l'Épiscopat*, Kinshasa/Gombe, Éditions du Secrétariat Général, [1981], 129 p.
- COMMISSION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Séminaire national «Église et Développement», Kinshasa 27 décembre 1971 - 8 janvier 1972. Rapport des travaux*. Kinshasa-Gombe: Commission pour le développement de la Conférence Episcopale du Zaïre, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1973, 218 p.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, «Notre foi en Jésus-Christ», dans *La Documentation catholique*, 1671 (1975), p. 235-238.
- _____, «Tous solidaires et responsables devant l'immoralité publique», dans *La Documentation catholique*, 1727 (1977), p. 235-238.
- _____, *Appel au redressement de la Nation*. Déclaration des Evêques du Zaïre, Kinshasa/Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1978, 16 p.
- _____, «Notre foi en l'homme, image de Dieu», dans *La Documentation catholique*, 1822 (1982), p. 121-126.
- _____, «Le chrétien et le développement de la Nation», dans *La Documentation catholique*, 1992 (1982), p. 885-913.
- _____, «Le 25e anniversaire de l'Indépendance du Zaïre», dans *La Documentation catholique*, 1902 (1985), p. 895-897.
- _____, *Les évêques du Zaïre en visite Ad limina 18-30 avril 1988. Problèmes pastoraux et échange de Discours*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la C.E.Z, 1988, 111 p.

SECRETARIAT DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, «L'Église du Zaïre en chiffres», dans *Telega*, 43-44 (1985), p. 21-22.

3. ENSEIGNEMENT DES ÉVÊQUES D'AUTRES PARTIES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR

BONNET, Charles, «La parole des Évêques d'Afrique en matière sociale et politique», dans *Savanes-Forêts*, 1 (1980), p. 41-48.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, «Message du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar aux familles chrétiennes», dans *La Documentation catholique*, 1751 (1978), p. 932.

_____, «Justice et paix en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 1781 (1978), p. 932.

_____, «Justice et évangélisation en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 1818 (1981), p. 1009-1018.

_____, «Recommandations sur le mariage et la vie en famille des chrétiens en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 1818 (1981), p. 1019-1021.

_____, «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Exhortation des Evêques d'Afrique et de Madagascar, Kinshasa le 15-22 juillet 1984», dans *La Documentation catholique*, 1913 (1986), p. 260-272.

_____, «Les grands axes de la mission de l'Église en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 1949 (1987), p. 1024-1026.

ZOUNGRANA, Paul, (card.), *Dans l'amour et la justice bâtissons la cité. Appel de Son Em. le Card. Paul Zoungwana aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté*, Ouagadougou, Presses africaines, 1977, 4 p.

4. CONSTITUTIONS ET AUTRES CODES DES INSTITUTS RELIGIEUX AUTOCHTONES FÉMININS

AUXILIATRICES DE MARIE IMMACULÉE, *Constitutions des Soeurs de Marie Immaculée*, Diocèse de Kolwezi, Kolwezi, 1976-1977, 78 p.

_____, *Statuts généraux de la Congrégation des Soeurs Auxiliatrices de Marie Immaculée*, Diocèse de Kolwezi, Kolwezi, 1976-1977, 37 p.

_____, *Règle de vie*, Diocèse de Kolwezi, Kolwezi, s.d., 21 p.

BENEBIKIRA, *Constitutions des Benebikira*, Diocèse de Kabgayi, 1935, 47 p.

_____, *Constitutions des Benebikira*, Diocèse de Kabgayi, 1961, 87 p.

FILLES DE LA RÉSURRECTION, *L'aventure de Dieu chez les Filles de la Résurrection*, Bukavu, 1980, 24 p.

_____, *Directoire pour le Prieuré de la Résurrection de Bukavu*, Bukavu, 1984, 40 p.

FILLES DE SAINTE CATHERINE DE SIENNE DOMINICAINES ZAÏROISES, *Constitutions des Filles de Sainte Catherine de Sienna Dominicaines Zaïroises*, Diocèse d'Isiro-Niangara, 1971, 36 p.

_____, *Buku ya miketo. Lingomba lya Bakatarineti*, Diocèse d'Isiro-Niangara, s.d., 49 p.

MALULA, Joseph-Albert, (card.), *La vocation particulière de la Congrégation des Soeurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus selon l'esprit de son Fondateur*, Kinshasa, 1982, 32 p.

SOEURS DE MARIE DU KWANGO, *Constitutions des Soeurs de Marie du Kwango*, [Kikwit], 1939, 76 p.

_____, *Directoire: Institut des Soeurs de Marie du Kwango*, Leverville-Soa, s.d., 15 p.

_____, *Coutumier des Soeurs de Marie de Kikwit*, Kikwit, s.d., 15 p.

_____, *Doctrine spirituelle*, Soa, s.d., 17 p.

_____, *Historique de la Congrégation des Soeurs de Marie du Kwango*, Kikwit, s.d., 9 p.

_____, *Constitution des Soeurs de Marie de Kikwit*, Kikwit, 1969, 46 p.

_____, *Constitutions des Soeurs de Marie du Kwango. Révisées par le Chapitre Extraordinaire*, Soa, 1982, 44 p.

_____, *Cinquantenaire de la Congrégation des Soeurs de Marie du Kwango 1937-1987*, Kikwit, 1987, 4 p.

_____, *Cinquantenaire 1937-1987. Soeurs de Marie du Kwango. Quelques témoignages*, Kikwit, 1987, 12 p.

_____, *Daire du Noviciat Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus, Leverville-Soa 1952-1987*, Soa, 1987, 243 p.

SOEURS DE SAINT-JOSEPH AUXILIATRICES DE L'ÉGLISE, *Constitutions de la Congrégation des Soeurs de Saint-Joseph de Beaudouinville*, Beaudouinville, *Communicantes*, 1962, 65 p.

_____, *Constitutions des Soeurs de St-Joseph Auxiliatrices de l'Église*, Evêché de Beaudouinville, *Communicantes*, 1970, 140 p.

SOEURS DE SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE KINSHASA, *Les Constitutions. Édition provisoire. À usage privé*, Kinshasa, 1988, 40 p.

SOEURS SERVANTES DE LA STE-FAMILLE, *Constitutions de la Congrégation des Soeurs «Servantes de la Ste Vierge Marie» de Boma*, Boma, 1967, 65 p.

5 CONSTITUTIONS ET AUTRES CODES DE CERTAINS INSTITUTS
MISSIONNAIRES FÉMININS ET DE L'UNION DES SUPÉRIEURES
MAJEURES AU ZAÏRE

ASUMA, «La pauvreté évangélique en milieu africain. Message de l'ASUMA», dans *Telega*, 29 (1982), p. 17-22.

FRANCISCAINES MISSIONNAIRES DE MARIE, *Constitutions*, Grottaferrata, 1986, 124 p.

_____, *Code complémentaire. Décisions complémentaires prises en chapitre général en vue de la mise en application des Constitutions des Franciscaines Missionnaires de Marie*, Grottaferrata, 1986, 70 p.

INSTITUT DES FILLES DE MARIE-AUXILIATRICE, *Constitutions et Règlements*, Rome, 1982, 525 p.

_____, *Constitutions et Règlements. Articles modifiés de XVIII Chapitre Général suivant le «Décret SCRIS 2-2-1984»*, 67 p.

ORDRE DES CISTERCIENNES, *Constitutions de l'Ordre des Cisterciennes dites Bernardines d'Esquermes*, 1986, 70 p.

RELIGIEUSES DE SAINT-ANDRÉ, *Constitutions. Religieuses de Saint-André*, Ramegnies-Chin, 1968, 194 p.

_____, *Documents complémentaires*, Ramegnies-Chin, 1983, 46 p.

SECRÉTARIAT PERMANENT USUMA, *Religieux et Religieuses en République du Zaïre 1985, 2me partie, Religieuses*, Kinshasa-Gombe, Secrétariat Permanent USUMA, 1985, 157 p.

SERVANTES DES PAUVRES DE GIJZEGEM, *Constitutions des Soeurs de Saint Vincent de Paul «Servantes des Pauvres» de Gijzegem*, Bruxelles, 1985, 66 p.

_____, *Livre complémentaire*, Bruxelles, 1986, 57 p.

SOEURS DE LA CHARITÉ DE JÉSUS ET DE MARIE, *Constitutions et Statuts*, Bruxelles, 1984, 85 p.

SOEURS DE LA CHARITÉ DE NAMUR, *Historique de la Congrégation des Soeurs de la Charité de Namur*, Namur, 1976, 28 p.

_____, *Constitutions des Soeurs de la Charité de Namur*, Louvain, Imprimerie SINTAL, 1985, 166 p.

_____, *Livre complémentaire*, Namur, s.d., 31 p.

SOEURS DE NOTRE-DAME DE NAMUR, *Constitutions et Directoire*, [Namur], 1984, 76 p.

SOEURS DE SAINTE MARIE DE NAMUR, *Constitutions des Soeurs de Sainte-Marie de Namur*, Namur, 1925, 96 p.

- _____, *Constitutions des Soeurs de Sainte-Marie de Namur*, [Namur], 1955, 107 p.
- SOEURS MISSIONNAIRES DE NOTRE-DAME D'AFRIQUE, *Constitutions de la Congrégation des Soeurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, Alger, 1924 1933 - 1943, 92 p.
- USUMA, *La vie religieuse féminine au Zaïre. Colloque National Kinshasa, 15-21 août 1979*, Kinshasa - Gombe, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1979, 80 p.
- _____, *Les religieuses zaïroises dans une Église en quête d'inculturation du message révélé, Actes de la session de formation et d'information des Supérieures Générales du Zaïre*, Goma, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1984, 145 p.
- _____, *Rapport de la session de formation et d'information des Supérieures Générales du Zaïre*, Goma, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1984, 49 p.
- _____, *Compte-rendu de la 7e Assemblée de l'USUMA*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1984, 147 p.
- _____, *Religieux et Religieuses en République du Zaïre, 1985, 2e partie : Religieuses*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1985 157 p.
- _____, *Historique de l'USUMA 1961-1989*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général/USUMA, 1984, 147 p.
- _____, *Instituts de vie consacrée*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général USUMA, 1989, 32 p.

6. BIBLIOGRAPHIE CITÉE

- ADJAHO, A., «La dignité de la femme et sa vocation». «Lettre morte???»», dans *Pentecôte d'Afrique*, 14 (1994), p. 31.
- AFEA/CEDDEA, *Actes du colloque sur les réalités socio-économiques de la femme africaine (Tenu à Québec, du 30 septembre au 2 octobre 1988)*, Québec, AFEA / CEDDEA, Université Laval, 1990, 136 p.
- ALEXIS, M.-G., *La barbarie africaine et l'action civilisatrice des Missionnaires catholiques au Congo et dans l'Afriques Equatoriale*, Liège, A. Dessain, Imprimeur-Éditeur, 1989, 208 p.
- ALLARY, J., DELANOTE, D., VERHAERT, E., C.I.C.M., «Le prêtre-animateur dans une paroisse dirigée par un laïc «mokambi», dans *Telega (Lève-toi et marche)*, 12 (1977), p. 27-47;
- AMINA TETINA, Jeanne, F.M.M., «Afrique: Formation inculturée des religieuses», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 25, 2(1994), p. 41-52.
- ARNOLD, Pierre, O.S.B., *Une Église à tous vents. Regards d'un moine*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1985, 198 p.

- AYITI, [Év.], «Discours d'ouverture», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho, S.J., *Les religieux, vocation et mission. Une perspective actuelle et exigeante*. Traduction française Alexandre Bombieri, Paris, Le Centurion, 1987, 187 p.
- BADONNEL, M., «Sida et vie religieuse», dans *Pentecôte d'Afrique*, 16 (1994), p. 38-40.
- _____, «L'alcoolisme chez les personnes consacrées», dans *Pentecôte d'Afrique*, 16 (1994), p. 41-46.
- BANNING, Émile, *Mémoires politiques et diplomatiques. Comment fut fondé le Congo Belge*, Paris - Bruxelles, La Renaissance du livre, 1927, 407 p.
- BARANYAKA, Marie-Josée, D.M.J., «L'Église comme sacrement de l'unité : Le rôle de l'Église dans les conflits ethniques», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 3-4 (1994), p. 94/118-119.
- BEECKMANS, R., S.J., «La première évangélisation au Zaïre (1482-1835)», dans *L'Église catholique au Zaïre*, p. 15-42.
- BEYER, Jean, S.J., «La vie consacrée dans l'Église», dans *Gregorianum*, 44 (1963), p. 32-61.
- _____, «Réponses à des questions et à des doutes au sujet du droit des instituts de vie consacrée», dans *Les cahiers du droit ecclésial*, 4 (1986), p. 144-156.
- _____, *Le droit de la vie consacrée*, Paris, Tardy, 1988. 2 vol, 328 p.
- BLONDEEL, Walter, M.AFR., «Les missionnaires Catholiques et la Commission pour la Protection des indigènes (1896-1923)», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980)*, vol. I, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p], p. 231-260.
- BOFF, Leonardo, *Témoins de Dieu au coeur du monde. La vie religieuse, expérience actuelle*. Traduction de Alexandre Bombieri, Paris, Le Centurion, 1982, 303 p.
- BOKA di MPASI Londi, S.J., «Quand Dieu appelle les femmes: Zaïre: celle par qui passe la révolution de mentalités», dans *Informations catholiques internationales*, 544 (1979), p. 22-24.
- BONFILS, Jean, S.M.A., «Vers le Synode africain... Instituts religieux et Sociétés de vie apostolique», dans *La Documentation catholique*, 2060 (1992), p. 996-1003.
- _____, «Vers le Synode Africain... Instituts religieux et sociétés de vie apostolique», dans *Informations SCRIS*, 1 (1992), p. 79-96.
- _____, «La vie religieuse en Afrique», dans *Informations SCRIS*, 1 (1992), p. 311-318.
- BONTINCK, François., C.I.C.M., «Le conditionnement historique de l'implantation de l'Église catholique au Congo», dans *Revue du clergé africain*, 24 (1969), p. 132-145.

- _____, «La Genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo», dans, *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980)*, vol.I, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p.], 261-304.
- BRICHARD, G., S.J., «Libérer la fécondité: des communautés chrétiennes "assument" un rite traditionnel. Un effort d'inculturation dans le diocèse de Kikwit», dans *Telega*, 2(1993), p. 69-78.
- BUDUDIRA, B., (Év.), «Rôle de l'Église face aux problèmes socio-économiques et politiques dans les Pays des Grands Lacs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1 (1992), p. 8-9.
- BUHLMANN, Walter, O.FMCP., «L'histoire révolue et l'histoire-en-devenir», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980)*, vol.I, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p.], p. 5-14.
- BUREAU DE LA PRÉSIDENTE, *Journal officiel de la République du Zaïre. Code de la famille*, Bureau du Président de la République, Kinshasa, 1987, 234p.
- BUSUGUTSALA, Gandayi Gabudisa, *L'Église et l'État dans la question scolaire au Zaïre de Léopold II à Mobutu Sese Seko. Doctrines sous-jacentes, fondements juridiques et praxis*. Thèse présentée à la Faculté de Droit canonique de l'Université Saint-Paul en vue de l'obtention du doctorat en Droit canonique, Ottawa, 1986, 450 p.
- CENTRE LEBRET, *Manifeste du dialogue oecuménique de théologiens du tiers-monde. Dar-es-Salaam, le 11 août 1976*, Paris, Centre Le Bret, 1976, 5 p.
- CLEMENTI, M., «Commentaire sur l'instruction de la S.C. *Propagande Fide* sur les rapports entre les ordinaires des lieux et les instituts missionnaires», dans *Bibliografia Missionaria*, 32 (1968), p. 271-294.
- CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS DES MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO BELGE, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 6e Édition, Louvain, Typ J. Julj-Otto, 1930, 104p.
- CONGRÉGATION DU COEUR IMMACULÉ DE MARIE, *Lettres publiées, dans Revue illustrée des Missions en Chine et au Congo, administrées par la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie*, no 18 préliminaire, 1889, p. 93-94.
- CORNEVIN, Robert, *Le Zaïre (ex-Congo-Kinshasa)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 128 p.
- COSMAO, Vincent, O.P., DONNEUX, J.-L., GRANGETTE, G., HOUIS, M., ORRIEUX, C., *Afrique et parole*, Paris, Présence Africaine, 1969, 221 p.
- CREUSEN, Joseph, S.J., «Fondation de Congrégations indigènes», dans *Revue des Communautés religieuses*, 5 (1937), p. 129-169.
- _____, «Fondation de Congrégations indigènes», dans *Revue des Communautés religieuses*, 1 (1938), p. 2-6.

- DECLoux, Simon, S.J., «Instituts internationaux et Tiers-Monde», dans *Informations pour missionnaires*, 119 (1989), 39 p.
- DE HAES, R., S.J., «Le Zaïre, la plus forte chrétienté d'Afrique», dans *Mission (Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale)*, 2 (1989), p. 39-68.
- DE JONGHE, Ed., «La question des subsides scolaires au Congo Belge», dans *Zaïre*, (1947), p. 35-54.
- DELHEZ, Charles, S.J., «15 août 1985: Anwarite, vierge et martyre», dans *Telema*, 43-44 (1985), p. 5-6.
- DE MEEUS, F. et STEENBERGHEN, O.S.B., *Les missions religieuses au Congo Belge*, Anvers, Éditions Zaïre, 1947, 209p;
- DE QUIRINI, P., S.J., «Les fiançailles de droit chez les Bayansi», dans *Zaïre*, 5 (1952), p. 499-504.
- DE SAINT-MONLIN, Léon, S.J., «Le personnel ecclésiastique du Zaïre: pyramide des âges», dans *Telema*, 43-44 (1985), p. 23-26.
- DE SCHAESTZEN, A., S.J., «Évangélisation à Kinshasa (1893-1964)», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980)*, vol.I, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p], p. 203-230.
- DE SOUZA, I., (Arch.), «La nécessité d'une réelle étude anthropologique», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)- 3 mai 1994, p. 53.
- DELANOTE, Daniel, C.I.C.M., *À la recherche de l'âme africaine. Ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa*, Bruxelles, Licap s.c., 1983, 71 p.
- DELANOTE, Daniel, C.I.C.M., BOKA DI MPASI, «Ministère des bakambi à Kinshasa: dix ans après», dans *Telema*, 45 (1986), p. 65-70.
- DERROITTE, Henri, «Expériences missionnaires belges au Zaïre», dans *Revue théologique de Louvain*, 23 (1992), p. 41-70.
- DHEJJU, L., (Év.), «L'avenir de la société dépend de la famille», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)-3 mai 1994, p. 53.
- DIOP, CHEIK ANTA, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 1982, 219.
- DIOP, CH. Y., «La femme et la famille», dans *Les réalités socio-économique de la femme africaine. Actes du colloque (tenu à Québec, du 30 septembre au 2 octobre 1988)*, Québec, Université Laval, janvier 1990, p. 23.
- DORTEL-CLAUDOT, Michel, S.J., *L'esprit des fondateurs et notre renouveau religieux*, Ottawa, 1976, 403 p.
- DUMAIS, Marcel, O.M.I., «Couple et sexualité selon le Nouveau Testament» dans *Église et Théologie*, 8 (1977), p. 47-72.

- ELA, Jean-Marc, «Symbolique africaine et mystère chrétien», dans *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, 10 (1979), p. 91-109.
- _____, «Le rôle des Églises dans la libération du continent africain», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, 6 (1984), p. 281-302.
- ELA, Jean-Marc (et autres), «Identité propre d'une théologie africaine», dans *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p. 23-54.
- ESCHBACH, Gérard, «L'aventure de la foi en Afrique Noire», dans *Spiritus*, 64 (1976), p. 282-296.
- FAÏK-NZUJI, Clémentine M., *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1993.
- FIAND, Barbara, S.N.D., «*La vie religieuse - Une nouvelle vision*» Traduction de Maurice Desjardins, Révision de Pierre Robert, Montreal, Éditions Bellarmin, 1993, 237 p.
- FRIEDLI, Richard, *Le Christ dans les cultures: carnets de routes et de déroutes: un essai de théologie des religions*, Fribourg, Suisse, Éditions universitaires, 1989, 162 p.
- GALOT Jean, S.J., *Porteurs du souffle de l'Esprit. Nouvelle optique de la vie consacrée*, Gembloux-Paris, Éditions J. Duculot, 1967, 157 p.
- _____, *Visage d'Évangile des instituts religieux*, Gembloux-Paris, Éditions J. Duculot, 1968, 178 p.
- GAMBARI, Elio, S.M.M., *Guide pratique pour la rénovation des instituts religieux*. Traduit de l'italien par Charles Baladier [et autres], Paris, Éditions Saint-Paul, 1969, 208 p.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Madeleine, «Zaire, visages d'une Église Africaine», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, 51 (1987), p. 17-20, 35-28.
- GILMONT, Jean-François, O.P., «Paternité et médiation du Fondateur d'Ordre», dans *Revue d'ascétique et mystique*, 40 (1964), p. 395-426.
- GUFFENS, Joseph, évêque, «Les Frères indigènes au Kwango», dans *Bulletin de l'union missionnaire du clergé*, (1959), p. 9-71.
- GUINDON, André, O.M.I., «Gestuelle sexuelle et révélation de Dieu», dans *Église et Théologie*, 11 (1980), p. 371-398.
- _____, «Pour une fécondité sexuelle humaine», dans *Science et Esprit*, XXXIII/1 (1981), p. 29-54.
- GUY, Jean-Claude, S.J., «La vie religieuse: un ministère pour l'Église», dans *Vie consacrée*, 1 (1980), p. 31-40.
- _____, «Conditions pour un avenir de la vie religieuse», dans *Vie consacrée*, 1 (1982), p. 11-26.

- _____, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1987, 193 p.
- HARRINSTON, P., S.M.A., «Mettre en pratique dans le quotidien notre engagement pour Jésus-Christ», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314)-10 mai 1994, p. 76.
- HERRNSTEIN, Richard-J., Charles MURRAY, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, London, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapour, Free Press, 1994, 845 p.
- HOCHEGGER, Herman, S.J., «La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village Yansi», dans *Rapports et compte rendu de la IVème Semaine d'études ethno-pastorales sur l'Organisation sociale et politique chez les Yansi*, Teke et Boma. Bandundu, CEEBA, série I, vol. 4, 1968, p.35-72.
- HOOMKWAP, K.H., «Les femmes dans l'Église et dans la société», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313) 3 mai 1994, p. 54.
- HOSER, H., S.A.C., [Médecin et spécialiste des problèmes familiaux au Rwanda], «Le conditionnement de la famille par l'État», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314)-10 mai 1994, p. 65.
- HOSTIE, Raymond, S.J., *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée De Brouwer, 1972, 381 p.
- IWELE, Godé, O.M.I., «Mystique et Christologie en Afrique», dans *Colloque international à l'occasion du IVe centenaire de la mort de Saint-Jean de la Croix*, Kinshasa, Éditions Baobab, 1993, p.159-204.
- JACQUEMONT, Patrick, O.P., «Charisme et états de vie: vie conjugale et vie religieuse», dans *Forma Gregis*, 24 (1972), p. 331-347.
- JAOUEN, René, O.M.I. *L'Eucharistie du mil. Langage d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Éditions Karthala, 1995, 283 p.
- JEAN, Marguerite, S.C.I.M., *Évolution des communautés religieuses de femmes au Canada. De 1639 à nos jours*, Montréal, Fides, 1977, 324 p.
- KÄ MANA, *Christ d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, 280 p.
- KABANGA, E., (Év.), *Sans regret, ni honte: lettre pastorale de l'archevêque E. Kabanga pour le Carême 1992*, Lubumbashi 11 février 1992;
- KABASELE-LUMBALA, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, 127 p.
- KAKUZE, Odette, «Lettre ouverte d'une femme aux Evêques d'Afrique réunis en synode», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, 121 (1994), p. 35.
- KAPINGA Mbean-Ilwom (Nicolas), *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques du Bassin conventionnel du Congo 1885 à 1965 «Congo Belge»*, thèse de doctorat (non publiée), présentée à l'Université de Strasbourg II, Faculté des Sciences Humaines, 1977, 187 p. + Annexes : I-LXI.

- KASANDA Lumembu, C.I.C.M., «À propos de l'inculturation de la vie religieuse en Afrique noire», dans *Bulletin UISG* 78 (1988), p. 38-50.
- _____, «Pour une vie religieuse à visage prophétique en Afrique noire», dans *Bulletin UISG* 80 (1989), p. 11-25.
- _____, «Vie religieuse africaine et mission», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 3-4 (1994), p. 94/81-82.
- KIRIMA, N., (Arch.), «Répondre aux attaques lancées contre la famille par la Conférence du Caire», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313)-3 mai 1994, p. 37.
- KITEWO, Marie Angèle, S.N.D., «Inculturation de la vie religieuse en Afrique», dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 3-4 (1994), p. 94/78-80.
- LACHAGA de, Jean-Marie, *Église particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires*, Paris, Le Centurion, 1987, 284 p.
- LAFONT, Ghislain, O.S.B., «L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution religieuse», dans *Supplément, La vie spirituelle*, 82 (1967), p. 473-501; 83 (1967), p. 594-639.
- LALEYE, Isiaka-Prosper, «Dialectique de l'«Homo religiosus» africain avec le sacré. Points d'ancrage pour une théologie de la vie monastique», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines. Actes du colloque international, Kinshasa, 19-25 février 1989*, Kinshasa, Archidiocèse de Kinshasa et Aide inter-monastique, 1989, 450 p.
- LAVERDIÈRE, L., C.S.SP., *L'Africain et le missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, Montréal, Édition Bellarmin, 1987, 608p.;
- LE XX^e SIÈCLE, «Nos missions au Congo. M. Lippens veut en faire l'armature nationale de la Colonie», dans *Le XXe Siècle de Bruxelles*, (1922).
- LENOIR-NIMY, B., «L'Église et la promotion intégrale de l'homme et de la femme en Afrique», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 275-288.
- LIGUE POUR LA PROTECTION ET L'ÉVANGÉLISATION DES NOIRS, *Bulletin spécial, «Les Missions devant le Sénat»*, s.d., p. 32.
- LUDIONGO, Ndombasi, «Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du Code de Droit canonique», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial pour l'Afrique. Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1991, p. 255-274.
- LUNEAU, R. O.P., «Interview: Pour le Cardinal Malula»: «L'Église a besoin de laïcs qui restent laïcs», dans *L'actualité religieuse dans le monde*, (mai 1986), p. 33-34;

- _____, «Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ?», dans *Chemins de la christologie africaine*, Paris, [coll. «Jésus et Jésus-Christ» dirigée par Joseph DORÉ, no 25], Desclée, 1986, p. 21-22.
- LURAGHI, Raimondo, *Histoire du colonialisme des grandes découvertes aux mouvements d'indépendance*, Paris, Marabout Université, 1967, 312 p.
- LUZBETAK, J.L., *L'Église et les cultures, une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Bruxelles, Édition Lumen Vitae, 1966.
- MABONZO Nzau, «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 152.
- MALULA, J.-A., (card.), «Discours d'ouverture : Esquisse de l'itinéraire spirituel du Peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880 à 1980)», dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du deuxième colloque international, Kinshasa, (21-27 nov. 1983)*, Kinshasa, Centre d'études des religions africaines, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1983, 408p.
- MARTINON, Jean-Pierre, « Sociologie de la culture », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., Corpus 6, p. 949.
- MATUNGULU, Otene, S.J., *Célibat consacrée pour une Afrique assoiffée de fécondité*, Kinshasa, 3ème Éditions Saint-Paul Afrique, 1979, 40 p.
- _____, *Être avec le Christ chaste, pauvre, obéissant. Essai d'une spiritualité bantu des vœux*, Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1983, 92 p.
- _____, *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Kinshasa-Limete, Éditions Saint-Paul Afrique, Nouvelle Édition, 1988, 17 p.
- MANIRAKIZA, Zéno, «Famille burundaise en mutation. Principaux défis socio-culturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3 (1992), p. 177-427.
- MASSON, Joseph, *Vers l'Église indigène. Catholicisme ou Nationalisme, II*, Bruxelles, Éditions Universitaires, 1944, 232 p.
- MATURA, Thadée, O.F.M., *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1978, 210 p.
- _____, «Le radicalisme évangélique et la vie religieuse», dans *La vie des communautés religieuses*, 30 (1981), p. 34-48.
- MAURIER, Henri, M. Afr., «Missiologie et Sciences Humaines. Évangélisation et Civilisation», dans *Cultures et Développement*, 1-2 (1981), p. 3-25.
- _____, «Religions d'Afrique Noire», dans *La vie spirituelle. Courants spirituels venus d'Afrique*, t. 139, 665 (1985), p. 327-347.
- MBEKA, Makosso, «La place de la femme africaine dans le processus du développement: contexte historique et culturel», dans AFEA/CEDDEA, *Actes du colloque sur les réalités socio-économiques de la femme africaine (Tenu à Québec, du 30 septembre*

- au 2 octobre 1988), Québec, AFEA / CEDDEA, Université Laval, 1990, [136 p.], p. 19-22.
- MBUKA, Cyprien, C.I.C.M., «Zaire: une heure de témoignage», dans *SEDOS-bulletin*, 3-4 (1994), p. 94/115-118.
- MBULA Bahemuka, Judith, "African Woman - Roles and Needs", dans *SEDOS-bulletin*, vol. 26, 3-4 (1994), p. 94/96.
- MBUYI Beya, Marie-Bernadette, «Faire la théologie dans la perspective des femmes africaines», dans *Théologie africaine bilan et perspectives. Actes de la 17ème Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989, p. 257-272.
- MERLIER, M., *Le Congo, de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, Éditions François Maspéro, 1962, p. 216.
- METZ, Johan Baptist, *Un temps pour les ordres religieux? Mystique et politique de la suite de Jésus*. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, 120 p.
- MFUKALA Moke Key, Willy-Roland, *De la production lignagère à la production marchande. Données du problème pour un développement endogène*. Thèse présentée pour l'obtention du grade de Master en gestion et administration publiques, Anvers, Universiteit Antwerpen-Ruca, 1991, 299 p.
- MONSENGWO, Pasinya, (Arch.), *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Éditions Saint-Paul Afrique, 1979, 29 p.
- MOSMANS, Guy, M. Afr., «Conception chrétienne de la colonisation», dans *Grands Lacs*, 3 (nouvelle série), 147 (1951), p. 34-38.
- , «Les impératifs de l'action missionnaire en Afrique Belge», dans *La Revue Nouvelle*, 24 (1956), p. 3-21.
- , «Conditions psychologiques de l'action missionnaire en Afrique Belge», dans *La Revue Nouvelle*, 7 (1957), p. 3-21.
- , *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Cartenam, 1961, 154 p.
- MOTANYANE, Alexander, O.M.I., «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», dans *La Documentation catholique*, 2072 (1993), p. 71-477.
- MOULIN, Léo, *Le monde vivant des religieux: Dominicains, Jésuites, Bénédictins...*, Paris, Calamann-Levy, 1964, 315 p.
- MULAGO, Vincent, *Un visage africain du christianisme: l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965, 263 p.
- MUMBANZA MWA, «La contribution des Zaïrois à l'oeuvre de l'évangélisation et la prospérité des établissements missionnaires. La mission catholique de Libanda (1933-1960)», dans *Études d'histoire africaine*, 6 (1974), p. 225-274.

- MUNZADI, Ernest, «Le village Yansi», dans *Rapports et compte rendu de la IV^{ème} semaine d'études ethnologiques de Bandundu sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi*, Teke et Boma. Bandundu, CEEBA, série I, vol. 4, 1968, p. 73-108.
- MUTONKOLE MPIANA, S.C.J.M., «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, p. 160.
- _____, *Chrétiens africains, appelés à la plénitude de la vie*, Éditions Filles de Saint Paul-Zaire, 1990, 106 p.
- MVENG, Engelbert, S.J., *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 227 p.
- MWANA' A NZEKI NDINGI, R. S., (Év.), «Le mariage traditionnel et le mariage dans l'Église», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313)-3 mai 1994, p. 37.
- NAZ, Raoul, (chan.), *Traité de droit canonique*. Sous la direction de Raoul Naz, Paris-Letouzey et Ané, 1954, 2^e Édition, 787 p.
- NGENZHI Lonta, S.J., «Vie consacrée en Afrique», dans *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa [14 au 20 avril 1985]*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985 p. 23.
- NJUE, J., (Év.), «Le rôle essentiel joué par la femme au sein de la famille et de la société», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313) - 3 mai 1994, p. 38.
- NOTHOMB, DOMINIQUE, M. Afr., *La pratique missionnaire des Pères Capucins italiens dans les royaumes de Congo [sic], Angola et contrées adjacentes. Brièvement exposée pour éclairer et guider les missionnaires destinés à ces saintes missions*, Lacroix, 1947, 282p. (coll. de l'Aucam).
- _____, «Pauvreté religieuse africaine», dans *Pentecôte d'Afrique*, 6 (1991), p. 43-46.
- NTABONA, A., «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4 (1992), p. 429-430.
- NTEDIKA, Konde, (Mgr), «Diocèse de Boma: - Kangu au coeur de la mission du Mayombe», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980), vol.I*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p], p. 131-202.
- PAPIERS LAMBERMONT, *Léopold II à Lambermont*, Bruxelles, 11 octobre 1890, Papiers Lambermont, no 861.
- PARÉ, Jean, I.M.C., «Mariage, sexualité et famille à Kinshasa. Interview de Mgr Tshibangu par Jean Paré», dans *Univers*, 1 (1987), p. 15-26.
- PEELMAN, Achiel, O.M.I., «Tradition, changement et survie. Les défis de l'éducation autochtone», dans *Kerygma*, 22 (1988), p. 41-55.
- _____, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Desclée, Ottawa, Novalis, 1989, 196 p.

- _____, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Novalis, 1992, 345 p
- PELLICIA, Guerrino et ROCCA, Giancarlo, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizione Paoline, 1974, 8 vol..
- PENOUKOU ÉFOÉ-Julien, *L'Église d'Afrique, Propos et propositions*, Paris, Karthala, 1985, 280 p.
- _____, «*Intellectuels Noirs et changements de mentalités*», dans *Spiritus*, 64 (1976), p. 307-316.
- PIROTTE, Jean; SOETENS, Claude (avec la collaboration de Maurice Cheza), «*Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone*», dans *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, 22 (1989), 179p.
- POIRIER, Jean, «*Ethnies et cultures*», dans Jean POIRIER, *Ethnologie régionale. I Afrique Océanie*. Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1972, [1608 p.], 24-25 p.
- RAHNER, Karl, S.J., *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, New York, Crossroad, 1983, 316 p.
- RANGLES, W. G. L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris,- La Haye, Mouton, 1968, p. 151.
- Rencontres des maîtres et maîtresses des novices à Bouaké (10-20 sept. 1979)*, Abidjan, s.n., 1979, 220 p.
- RINCHON, Dieudonné, *Les missionnaires belges au Congo. Aperçu historique*, Bruxelles, Éditions de l'Expansion belge, 1931, 47 p.
- ROELENS, Victor, (Év.), «*Accusations dirigées contre les missionnaires du Congo par le rapport de la Commission d'enquête*», dans *Missions des Pères Blancs*, (1905), p. 337-340.
- ROEYKENS, Auguste, O.F.MCAP, *Léopold II et la Conférence géographique de Bruxelles (1876)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer, 1956, 298 p.
- ROMMERSKIRCHEN, Giovanni, O.M.I., METZELER, Giuseppe, O.M.I., HENKEL, Willi, O.M.I., *Bibliografia missionaria, Anno XXVIII - 1974*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1974, p. 260-265.
- ROUSSEL, Jean, C.I.C.M., *Déontologie coloniale. Consignes de vie et d'action coloniales pour l'élite des Blancs et l'élite des Noirs*, Louvain, Éditions Universitaires, 1956, 415 p.
- RYCKMANS, P., *La Politique coloniale* (coll. d'Études de doctrine politique catholique, publiée sous les auspices de la Fédération des associations et cercles catholiques), Louvain, Édition Rex, 1934.
- SANON, Titianna, Anselme, (Év.), «*Le rôle inestimable de la femme et de la religieuse*», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314), - 10 mai 1994, p. 38.

- SARAH, Robert, (Arch.), «Une mission pour l'Église qui est en Afrique», dans *La documentation catholique*, 2091 (1994), p. 339-340.
- , «Enjeux du Synode africain», dans *La Documentation catholique*, 2091 (1994), p. 337-345.
- SCHNEIDERS, Sandra M., I.M.H., *New Wineskins: Re-imagining Religious Life Today*, New York, Paulist Press, 1986, 309 p.
- SCHREITER, Robert J., C.P.P.S., *Constructing Local Theologies* Maryknoll, Orbis Books, 1985, 178 p.
- SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA,, *Quelle Église pour l'Afrique de troisième millénaire? Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa (du 21 au 27 avril 1991)*, Kinshasa, Faculté Catholiques de Kinshasa, 1991, 335 p.
- SEMPORÉ, Sidbe, O.P., «La vie religieuse en Afrique», dans *La vie religieuse en Afrique. Recherche en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1978, p. 57-83.
- , «Vie religieuse et vie africaine», dans *La vie religieuse en Afrique. Recherche en Côte d'Ivoire*, Abidjan, 1978, p. 84-97.
- , «La vie religieuse en Afrique.», dans *Le chemin d'un rêve dominicain et son ordre, la vie spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 353.
- , «La vie religieuse en Afrique trente ans après les indépendances», dans *Pentecôte d'Afrique*, 5 (1990), p. 35-46.
- , *Sève biblique et racines africaines de la vie religieuse, session des supérieures majeures*, Parakou, mai 1991, 60 p.
- , «La famine en Afrique», dans *Concilium*, 247 (1993), p. 13-23.
- , Prophétique de la vie consacrée: «Au seuil», dans *Pentecôte d'Afrique*, 15 (1994), p. 2-3.
- SETELE, A., (Év.), «Les défis pastoraux que posent la vie familiale et le mariage», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313)-3 mai 1994.
- SIMON, J., S.J., «Fiançailles et mariage chez les Bayansi», dans *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière*, Bandundu, CEEBA, 1966, p. 20-25.
- SINGER, Charles, *La prière à douze temps*, Paris, Éditions Fleurus, 1983, p. 16-17.
- SOUGA, Thérèse, (Srs de la Retraite), «L'expérience des Soeurs de la retraite au Cameroun», dans *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaines*.
- SWARTENBROECKX, P., S.J., *Les unions entre cousins croisés. Une comparaison du Rwanda-Burundi avec ceux du Bas-Congo*, Bruxelles, Museum Lessianum, 50 (1969), (sur Yansi, p. 71-80; 112-116).
- TEMPELS, P., O.F.M.CAP., *La philosophie bantoue*, trad. du néerlandais par A. Rubbens. Paris, Présence africaine, 1949, 125p.

- THILS, G., (Mgr), «Synchrétisme et catholicité», dans *Revue du clergé africain*, 2 (1969), p. 191-202;
- THOMAS, Joseph, S.J., et GRIOLET, Pierre, *Travail, amour, politique. Lecture chrétienne de l'existence*, Paris, Mame, 1977, 227 p.
- THOMAS, Louis-Vincent, O.P., LUNEAU, René, O.P., *Les religions d'Afrique noire, textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard-Denoël, 1969, 245 p.
- _____, *Les sages dépossédés. Univers magique d'Afrique Noire*, Paris, Édition Robert Laffont, 1977, 309 p.
- TILLARD, Jean-Marie Roger, O.P., *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse; décret «Perfectae caritatis»*, Texte latin et traduction française par J.M.R. Tillard et Y. Congar, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, 593 p.
- _____, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, 460 p.
- _____, *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977, 133 p.
- _____, «Le dynamisme des fondations», dans *Vocation*, 295 (1981), p. 18-33.
- TSANGU Makumba, Marie-Viviane, S.M.K., *Pour une introduction à l'Africanologie. Contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, 444 p.
- TSHIBANGU, Tshishiku, (Év.), «L'évolution des thèmes des assemblées des Supérieurs Evêques des missions catholiques du Zaïre (de 1905 à 1979)», dans *SECRETARIAT GÉNÉRAL DE L'ÉPISCOPAT, L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980), vol. I*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p], p. 315-334.
- TSHIBOLA, Kalengayi, «Femme africaine devant la théologie africaine», dans *Théologie africaine bilan et perspectives. Actes de la 17ème Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 273-282.
- VAN CANGH, Jean-Marie, O.P., «Fondement évangélique de la vie religieuse», dans *Nouvelle Revue théologique*, 95 (1973), p. 635-647.
- VAN HOUTE, Germain, *Proverbes africains. Sagesse imagée*, s.éd., 1976, 94 p.
- VANDENBUSSCHE, E., *Objectivité «sur mesure»: la mission pédagogique Coulon-Dehen-Renson envoyée au Congo Belge par Monsieur le Ministre Auguste Buisseret*. Introduction par le R.P. Van Wing, Louvain, I.S.A.D., 1955, 47 p.
- VANSINA, Jean, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles, CRISP, 1966, 228, p. 223.
- VERDZEKOV., P., (Arch.), «La famille, cellule de base et noyau de l'évangélisation», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314)-10 mai 1994, p. 72.
- VICARIAT DU KWANGO, *Hosana, Bisambu bi bakristu* [les prières pour les chrétiens], Kisantu, 1950.

VIENS, Fernande, S.P.M. St-Hyac., *Charismes et vie consacrée*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1983, 275 p.

ZAGO, Marcel, O.M.I., «Promouvoir l'évangélisation, la justice et la paix, le dialogue entre peuples et religions», dans *L'Osservatore romano*, 19 (2314) - 10 mai 1994, p. 75.

ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, 244 p.

7. BIBLIOGRAPHIE CONSULTÉE

ABBLE, A., BAJEUX, J.-C., LA, J., BISSAINTHE, G., DOSSEH, L., HEBGA, M., KAGAME, A., MULAGO, V., ONDIA, P., PARISOT, J., SASTRE, R., THIAM, J., VERDIEU, E., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1956, 288 p.

ABESSAMIS, A., AMALORPAVADASS, D.-S., CHANDRAN, J.-R., COUCH, B.-M., DICKSON, A., GUTIERREZ, G., KALILOMBE, P.-A., NYAMITI, Ch., TORRES, S., *Théologies du tiers-monde. Du conformisme à l'indépendance. Le Colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*. Traduit de l'anglais et de l'espagnol par Pierre Buis et René Tabard, Paris, L'Harmattan, 1977, 274 p.

ADELMAN, Lee Kenneth, «L'influence du christianisme et du parti à Kinshasa», dans *Revue française d'études politiques africaines*, 120 (1975), p. 42-53.

ADOUKOUNOU, Barthélemy, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen, t.I: Critique théologique*, Paris, Éditions Letiellieux, Namur, Culture et Vérité, 1980, 2 tomes, 347 p. et 245 p.

AGENCE CANADIENNE DE DÉVELOPPEMENT INTERNATIONAL, *Identification des projets d'intégration de la femme dans le développement au Burkina Faso*, Ottawa, Agence Canadienne de Développement International, 1986, 44 p. + Annexes.

AGENCE INTERNATIONALE FIDES, «Le Président Mobutu rejette un memorandum et une requête de l'Épiscopat du Zaïre», dans *La Documentation catholique*, 69 (1972), p. 376.

AGOSSOU, Médéwalé-Jacob, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 p.

AGOSSOU, Médéwalé-Jacob, PENOUKOU, Efoé-Julien, «La réalité de la violence dans le monde hier et aujourd'hui, le cas de l'Afrique», dans *Savanes-Forêts*, 28-29/1-2 (1984), p. 5-24.

APPIAH-KUBI, K. (et autres), *Libération ou adaptation? La Théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra*. Textes anglais traduits par Renza Arrighi, Paris, L'Harmattan, 1979, 239 p.

BAKOLE wa Ilunga, (Év.), *Chemins de libération*, Kananga, Éditions de l'Archevêché de Kananga, 1978, 350 p.

- BEYA, Nkunza Shabangi, *Enjeux et problèmes de la pastorale diocésaine au Kasai (L'archidiocèse de Kananga)*, Bruxelles, Lumen Vitae, Mémoire présenté en vue de l'obtention de la licence en Catéchèse et Pastorale, 1985, 238 p.
- BEYLAU, Pierre, «Afrique: champ clos de l'affrontement Est-Ouest», dans *Le point*, 738 (1986), p. 7.
- BILOLO, Mubabinge, «La religion africaine face au défi du christianisme et de la techno-science», dans *Présence Africaine*, 119 (1981), p. 29-46.
- BOUCHARD, Joseph, M. Afr., *L'Église en Afrique Noire*, Paris-Genève, La Palatine, 1958, 189 p.
- BUJO, Bénézet, «Nos ancêtres, ces saints inconnus», dans *Bulletin de Théologie africaine*, 1/2 (1979), p. 165-178.
- , «Pour une éthique africo-christocentrique», dans *Bulletin des Théologies africaines*, vol. 3, 5 (1981) p. 41-52
- , «Au nom de l'Évangile: refus d'un christianisme néo-colonialiste», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, 6 (1984), p. 117-127.
- , «La formation théologique et ses implications en Afrique», dans *Pro Mundi Vita*, (1988), p. 26-31.
- CAMARA, Sory, «Femmes africaines: polygamie et autorité masculines», dans *Ethnopsychologie*, 32 (1978), p. 43-53.
- CAMPELL, Bonnie et DURUFLE, Gilles, «La dette du tiers monde», dans *Relations*, (1987), p. 9-14.
- CARRIER, Hervé, S.J., *Évangile et culture de Léon XIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, Paris, Éditions Mediaspaul, 1987, 276 p.
- CHALIAND, Gérard, *L'enjeu Africain. Géostratégies des puissances*, Paris, Éditions Complexe, 1984, 160 p.
- CHARLES, P., S.J., «Les aspirations indigènes et les missions protestantes», dans *Compte rendu de la Troisième Semaine missiologique de Louvain (Museum Lessianum)*, Louvain, (1925).
- , «Le traumatisme noir - Essai de psychologie culturelle», dans *Zaire*, (1953), p. 451-468.
- , *Études missiologiques*, Bruxelles, Museum Dessianum, 1956, 432p.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre, «Le Zaïre. De la colonie-modèle à l'authenticité africaine», dans *Esprit*, 41 (1974), p. 327-335.
- COLLECTIF, «L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui», (Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar), dans *La Documentation Catholique*, 1913 (1986), p. 260-272.

- COLLOQUE INTERNATIONAL DE KINSHASA 9-14 janvier 1978, *Religions africaines et christianisme*, Kinshasa, Centre d'études des Religions Africaines (CERA), 311 p.
- COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LA NOTION DE LA PERSONNE EN AFRIQUE NOIRE, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, 11-1 octobre 1971, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973, 596 p.
- COMITÉ ZAÏRE, *Zaïre. Le dossier de recolonisation*, Paris, L'Harmattan, Bruxelles, Édition Vie Ouvrière, 1978, 294 p.
- CONCHIGLIA, Augusta, «ZAÏRE/ÉTATS-UNIS d'Amérique, Kamina: une épine au coeur de l'Afrique», dans *Afrique-Asie*, 397 (1987), p. 14-17.
- CONSULTATION SUR LA SPIRITUALITÉ AFRICAINE ET ASIATIQUE, «Spiritualité africaine et asiatique. Une prise de conscience nouvelle. Extrait de la Déclaration de la consultation sur la spiritualité africaine et asiatique (Colombo, 18-25 juin 1992)», dans *Concilium*, 246 (1993), p. 165-179.
- COSMAO, Vincent, O.P., *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, 189 p.
- COULIBALY, Nabé-Vincent, «Ce que l'Afrique d'hier peut dire au monde d'aujourd'hui», dans *Revue Canadienne des études africaines*, 18 (1984), p. 122-130.
- D.I.A., «Confirmation de la suppression des réseaux de l'enseignement privé», dans *Documentation et Information Africaines (D.I.A.)*, 25 janvier 1975, p. 48.
- DE DONNEA, François-Xavier, «La politique belge d'aide aux pays en voie de développement», dans *Mondes en Développement*, 49 (1985), p. 37-50.
- DE JONG, D.H., (Év.), «Les petites communautés chrétiennes sont une source d'espoir et donnent sa vraie place à la femme», dans *L'Osservatore romano*, 18 (2313) 3 mai 1994, p. 48.
- DE MEESTER DE RAVESTEIN, Paul, S.J., *Où va l'Église d'Afrique? En marge des centennaires de l'évangélisation en Ouganda, au Zaïre, au Zimbabwé-Rhodésie, au Ghana*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, 230p.
- DE SAINT-MOULIN, Léon, S.J., «Les résultats de l'Évangélisation au Zaïre, analyse de quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980), vol.I*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, [381 p], p. 343-381.
- DESCHAMPS, Hubert, *Les religions d'Afrique Noire*, (Que sais-je? 632), Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 128 p.
- , *Histoire générale de l'Afrique Noire. Des origines à 1800*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 576 p.
- DIAFWILA Dia-Mbwangi et DIANKENDA Diafwila, «La situation de la femme noire dans l'ethnie Kongo au Zaïre», dans *Kerygma*, 19 (1985), p. 139-155.
- DIALLO, Siradiou, «Zaïre : Le cardinal contestataire», dans *Jeune Afrique*, 1486 (1989), p. 40-41.

- DIOP, Cheik Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, t. 1 et 2, 572 p.
- DORÉ, Joseph, LUNEAU, René, O.P., KABASELE, François, ptre, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, (Jésus et Jésus-Christ 37), Paris, Desclée, 1989, 247 p.
- DUMONT, René, MOTTIN, Marie-Françoise, *L'Afrique étranglée. Zambie, Tanzanie, Sénégal, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissao, Cap-Vert*, Paris, Seuil, 1980, 263 p.
- ELA, Jean-Marc (et autres), *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1982, 269 p.
- _____, «Symbolique africaine et mystère chrétien», dans *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, 10 (1979), p. 91-109.
- _____, «Église et promotion humaine en Afrique aujourd'hui», dans *Foi et développement*, 83-84 (1981), p. 4-5.
- _____, «De l'assistance à la libération. Les Tâches actuelles de l'Église en milieu africain», dans *Foi et développement*, 83/84 (1981), p. 1-9.
- _____, *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982, 228 p.
- _____, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1982, 173 p.
- _____, «La foi des pauvres en acte», dans *Telesma*, 35 (1983), p. 45-72.
- _____, «Lutte pour la santé de l'homme et royaume de Dieu dans l'Afrique d'aujourd'hui», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, V/9 (1983), p. 63-84.
- _____, *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, 219 p.
- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, 224 p.
- ERNY, Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essai sur l'éducation traditionnelle*, Paris, Payot, 1978, 308 p.
- ESCHILMANN, Jean-Paul, *Naître sur la terre africaine*, Abidjan, INADES, 1982, 149 p.
- FACELINA, Raymond, ptre, «Une théologie en situation. Approche méthodologique», dans *Revue des sciences religieuses*, 48 (1974), p. 211-221.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, F. Maspero, 1968, 238 p.
- _____, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1975, 188 p.
- FONDATION JULES ET PAUL-ÉMILE LÉGER, «La femme africaine. Les femmes dans le développement», dans *Partageons*, 5 (1987), p. 1-6.
- FORTIN, Michel, M.AFR., «Au sujet du Synode africain (du 10 avril au 8 mai)», dans *Africana Plus : Centre de documentation africaine*, 1 (1994), p. 1-4.
- _____, «Églises d'Afrique en pleine croissance», dans *Centre de documentation africaine, (Africana Plus)*, 1 (1994), p. 4.

- GADILLE, Jacques, «L'expérience africaine des missions chrétiennes. Le legs de l'Histoire», dans *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, 10 (1979), p. 7-18.
- GIRI, Jacques, *L'Afrique en panne: Vingt-cinq ans de «développement»*, Paris, Karthala, 1986, 206 p.
- GLELE, Ahanhanzo Maurice, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Paris, Economica/Présence africaine, 1981, 206 p.
- GOOVAERTS, L., «Église et authenticité au Zaïre», dans *Pro Mundi Vita. Note spéciale*, 39 (1972), p. 1-32.
- GROUPE AMOS, *Libérer la démocratie*, Limete-Kinshasa, 1991, 6 p.
- GUTIERREZ, Gustavo, *La force historique des pauvres*. Traduit de l'espagnol par Francis Guibal, Paris, Les Éditions du Cerf/ Fides, 1986, 240 p.
- HARVEY, Julien, S.J., «Pas de foi sans culture», dans *Prêtre et Pasteur*, 5 (1987), p. 258-263.
- HEBGA, Meinrad, S.J., *Dépassements*, Paris, Présence Africaine, 1980, 89 p.
- , «Églises particulières d'Afrique et Églises universelle: autonomie et communion», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode des évêques pour l'Afrique. Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 199-212.
- HEREMANS, René, M.AFR., «Une tentative de Royaume Chrétien», dans *L'Église catholique au Zaïre: Un siècle de croissance (1880-1980), vol. 1*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de l'Épiscopat, [381 p.], p. 73-92.
- IBOUGO, Jean de la Théotokos, S.J., «Charisme fondateur de la vie religieuse», dans *Pentecôte d'Afrique*, 1 (1990), p. 8-18.
- JACQUEMONT, Patrick, O.P., «Situation, signification, structuration de la vie religieuse», dans *Vocation*, 295 (1981), p. 43-62.
- JAOUEN, René, O.M.I., «Les conditions d'une inculturation fiable», dans *Lumière et Vie*, 168 (1984), p. 29-41.
- , «L'histoire des peuples non-chrétiens peut-elle leur servir d'Ancien Testament?», dans *Kerygma*, 20 (1986), p. 229-238.
- , «Possibilités et limites de l'inculturation. Réflexion sur le Discours du Pape Jean-Paul II aux peuples autochtones du Canada. Fort Simpson, 20 septembre 1987», dans *Kerygma*, 21 (1987), p. 185-191.
- KABASELE, François, DORE, Joseph, LUNEAU, René, O.P., éditeur, *Chemins de la christologie africaine, (Jésus et Jésus-Christ 25)*, Paris, Desclée, 1986, 317 p.
- KABOU, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris, L'Harmattan, 1993, 207 p.

- KASANDA Lumembu, C.I.C.M., «Expérience de Dieu à partir du fond culturel africain et l'ormation au sens du Dieu de Jésus-Christ. (Recherches et pistes d'inculturation)», dans *Bulletin UISG*, 84 (1990), p. 52-63.
- KIROMBO, Gaspard, *La dépendance économique des jeunes Églises et ses conséquences au plan pastoral*. Mémoire présenté en vue de l'obtention de la licence en Sciences Religieuses, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1984, 211 p.
- KODJO, Edcm, ... *et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986, 366 p.
- LAURENTIN, René, «Les charismes: précisions de vocabulaire», dans *Concilium*, 129 (1977), p. 14-22.
- LEGASSE, Simon, O.FMCP., *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, 1966, 296 p.
- , «Et qui est mon prochain?» Étude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament dans *Lectio Devina*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, 183 p.
- LESAGE, Anne et BEAUDET, Pierre, «Femmes d'Afrique: une parole qu'on ne parvient plus à étouffer», dans *Mouvements*, (1984), p. 52-53.
- LORY, A.-M., *Face à l'avenir. L'Église au Congo Belge et au Rwanda-Urundi*, Tournai, Casterman, 1958, 128p.
- LUNEAU, René, O.P., *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, 221 p.
- , *Laisser aller mon peuple! Église africaine au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, 193 p.
- LUTOMO, Marie-Ursule, S.M.K., *Les Soeurs de Marie au Kwango dans leur rôle d'évangélisation au Zaïre*, Fribourg, Ecole de la foi et de ministères, 1993, 25 p.
- LYCOPS, Jean-Pierre, *L'agression silencieuse ou le génocide culturel en Afrique*, Paris, Éditions Anthropos, 1975, 219 p.
- MATADI, Edwouard Lefang, S.J., *Aspects du «langage gestuel» yansi. Essai d'analyse*, Strasbourg, Université de Strasbourg, Faculté des Sciences Sociales, 1973, 228 p.
- MBEMBE, Achile, «Afriques indociles», *Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1980, 222 p.
- MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973, 179 p.
- , *L'homme dominé. Le noir - le colonisé - le prolétaire - le juif - la femme - le domestique - le racisme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1973, 223 p.
- MENDE, Tibor, *De l'aide à la recolonisation: les leçons d'un échec*, Paris, Le Seuil, 1972, 215 p.
- METEMA, M'nteba, «La pauvreté religieuse en Afrique», dans *Telema*, 29 (1982), p. 9-16.

- MONBOURQUETTE, Jean, O.M.I., *La résolution de conflits dans la vie religieuse*, Ottawa, 1987, 70 p.
- , *Comment pardonner? Pardonner pour guérir. Guérir pour pardonner*, Ottawa, Novalis, Paris, Le Centurion, 1992, 256 p.
- MONITEUR CONGOLAIS, «Décret-Loi du 18 septembre 1965 relatif aux Associations sans but lucratif (ASBL)», dans *Moniteur Congolais*, no spécial 24 septembre (1965), p. 827-831.
- MORISSEY, Francis G., O.M.I., *La mission particulière de la religieuse dans l'Église selon le nouveau droit canonique proposé*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1979, 23 p.
- MUGADJA, Lehani, «Le projet éducationnel de l'Église en Afrique du troisième millénaire», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la Dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1991, p. 301-320.
- MUGARUKA, Mugarukira, «La vie religieuse zaïroise dans une Église en quête de l'inculturation du message révélé», dans *Rapport de la session de formation et d'information des Supérieures générales du Zaïre*, Goma, Éditions du Secrétariat Général/ USUMA, 1984, p. p. 6-23.
- , «La religieuse africaine et l'inculturation de sa vie consacrée en Afrique noire», dans *Revue africaine de théologie*, 1984, p. 121-137.
- MUKOSO, Ng'Ekieb, *Aux origines de la mission du Kwango (1879-1914): Tractations et Premiers Jalons de l'Oeuvre Missionnaire des Jésuites belges au Zaïre*, Dissertatio ad lauream in facultate historiae ecclesiasticae apud pontificiam universitatem gregorianam, Rome, 1981, 699 p.
- MUTONKOLE, Mpiana wa Kabole, Angèle, S.C.J.M., «Instituts internationaux et Tiers-Monde. Questions posées à nos instituts par le statut de la famille zaïroise», dans *Informations pour missionnaires*, 119 (1989), p. 397.
- MVENG, Engelbert, S.J., «La théologie africaine de la libération», dans *Concilium*, 219 (1988), p. 31-51.
- , (sous la direction de), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, 123 p.
- , *Inculturation et Rapport Général de la Générale Congrégations autochtones de l'Afrique Centrale, Ndoungé Nkongsamba Cameroun, du 18 au 25 mars 1990*, Ndoungé -Nkongsamba, 1990, 90 p.
- , «Gouvernement: Gérance d'une communauté ancestrale, valeurs positives pouvant être adaptées dans la vie religieuse», dans *Quatrième assemblée Générale de l'Union des Congrégations autochtones de l'Afrique Centrale, Douala-Bonanjo, du 4 au 9 février 1992*, Douala-Bonanjo, 1992, p. 8-21.
- NJOYA, Jacques, «L'Afrique Noire. Mythes des peuples sans culture», dans *Revue Interculture*, 36 (1972), p. 6-16.

- _____, «Le drame du paysan africain», dans *Monchanin*, 37 (1972), p. 12-17.
- NTAKARUTIMANA, E., «La vie religieuse en Afrique s'interroge», dans *Dialogue*, 120 (1987), p. 82-100.
- NTAMPAKA, Charles, «Valeurs de la famille traditionnelle en évolution», dans *Telema*, 58 (1989), p. 59-64.
- NTEZIMANA, L., «Religieux et Religieuses au Rwanda: Où est votre témoignage?», dans *Dialogue*, 122 (1987), p. 54-64.
- _____, «Un laïc interpelle les religieux», dans *Pentecôte d'Afrique*, 1 (1990), p. 29-36.
- NYEME, Tesc, «Bien commun et agir politique», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Ethique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine théologique de Kinshasa*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1987, [270 p.], p. 177-187.
- OUÉDRAOGO, E., «Le choc des Cultures en Afrique: le cas de l'Évangélisation», dans *Pentecôte d'Afrique*, 5 (1990), p. 5-19.
- PARÉ, Jean, I.M.C., «Des contemplatives africaines! Pourquoi faire?», dans *Univers*, 1 (1987), p. 5-8.
- PÉNOUKOU, Efoé-Julien, «Intellectuels Noirs et changements de mentalités», dans *Spiritus*, 64 (1976), p. 307-316.
- _____, «Tâches des intellectuels chrétiens dans l'Afrique d'aujourd'hui», dans SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la quatorzième Semaine théologique de Kinshasa (20 au 25 juillet 1981)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1982, [254 p.], p. 238-248.
- _____, «Le chrétien laïc africain face au défi du sous-développement», dans *Spiritus*, 107 (1987), p. 115-124.
- _____, «Fraternité dans nos réalités africaines», dans *Savanes-Forêts*, 3 (1987), p. 15-160.
- PIROTTE, Jean., *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflet des préjugés sociaux et des préoccupations religieuses d'une époque (1889-1940)*, thèse de doctorat en philosophie et lettre/histoire (inédit), 2 vol., Louvain, 1971.
- PLISSON, Bernard, «Vocations sacerdotales et religieuses au Zaïre», dans *Telema*, 46 (1986), p. 17-22.
- RAZFINTSALAMA, Adolphe, «Afrique des nations ou des ethnies?», dans *Telema*, 25 (1981), p. 19-25.
- ROEYKENS, Auguste, O.F.MCAP, *Léopold II et l'Afrique 1855-1880. Essai de synthèse et de mise au point*, Gembloux, Éditions J. Duculot, S.A., 1958, 411 p.
- _____, *L'initiative africaine de Léopold II et l'opinion publique belge. Tome I (11.7.1876 12.11.1876)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer, 1963, 672 p.

- SANON, Titianna, Anselme, (Év.), *Tierce, Église, ma Mère ou La Conversion d'une Communauté païenne au Christ. Thèse présentée à la Faculté de Théologie, Paris, Institut catholique de Paris, 1970, 294 p.*
- _____, «Où est l'Église universelle?», dans *Lumière et Vie*, 137 (1978), p. 63-79.
- _____, «Obstacles et résistances du milieu africain», dans *Pentecôte d'Afrique*, 6 (1991), p. 66-76.
- SARKO, Camillo Kudimah, *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1987, 270 p.
- SCARIN, A., «La théologie africaine vue par l'Église d'Italie», dans *Théologie africaine bilan et perspectives*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989, p. 403-410.
- SCHARZ, Alfred, «Illusion d'une émancipation et aliénation réelle de l'ouvrière zaïroise», dans *Canadian Journal of African Studies / La Revue Canadienne des Etudes Africaines VI*, (1972), p. 183-212.
- SECRETARIAT DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, «L'Église du Zaïre en chiffres», dans *Telema*, 43-44 (1985), p. 21-22.
- SEMAINES THÉOLOGIQUES DE KINSHASA, *Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine. Actes de la Neuvième Semaine Théologique de Kinshasa (du 22 au 27 juillet 1974)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, 173 p.
- _____, *Libération en Jésus-Christ. Actes de la Neuvième Semaine Théologique de Kinshasa (du 25 au 30 juillet 1974)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, 144 p.
- _____, *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa (1 au 20 avril 1985)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1985, 232 p.
- _____, *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa 26 avril-2 mai 1987*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1987, 270 p.
- SHORTER, Aylward, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou Incarnation?* Traduit de l'anglais par Eloi Messi Metego, O.P., Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, 179 p.
- SOLE, René, «Le Zaïre entre Dieu et César», dans *Le Monde de Paris*, 29 juin 1972, p. 1, 3; 30 juin 1972, p. 5.
- SOMERS, Emile, S.J., «Autour de la béatification d'Anwarite Nengapeta», dans *Telema*, 43-44 (1985), p. 7-20.
- SOUDAN, François, «Zaïre: les évêques accusent», dans *Jeune Afrique*, 1527 (1990), p. 18-25.

- STANDAERT, Nicolas, S.J., «Histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains», dans *Nouvelle Revue théologique*, 4 (1988), p. 555-570.
- STENGERS, Jean, *Congo, mythes et réalités: 100 ans d'histoire*, Paris, Duculot, 1989, 283p.
- SUMBAMANU, Charlotte, «Spécial synode africain: Zaïre: " Appel aux religieuses "» dans *Pentecote d'Afrique*, 14 (1993), p. 81-82.
- SWARTENBROECKX, Paul, S.J., «La magie chez les Yansi du Congo», Extrait du *Bulletin de la société royale belge d'anthropologie et de la préhistoire*, Tome 80, Bruxelles, 1969, p. 187-226.
- , «Les Dynasties Yansi du Congo-Kwilu», Extrait du *Bulletin de la société royale belge d'anthropologie et de préhistoire*, Tome 83, Bruxelles, 1972, p. 107-130.
- SYLLA, Lancine, *Tribalisme et parti unique en Afrique noire. Esquisse d'une théorie générale de l'intégration nationale*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1977, 381 p.
- TERRAY, Emmanuel (sous la direction de), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, 418 p.
- TEVOEDJRE, Albert, *La pauvreté, richesse des peuples*, Paris, Éditions Ouvrières, 1978, 207p.
- THOMAS, Louis-Vincent, O.P., LUNEAU, René, O.P., *Les religions d'Afrique noire, textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard-Denoël, 1969, 245 p.
- , *La terre africaine et ses religions. Traditions et Changements*, Paris, Larousse, 1975, 336 p.
- TILLARD, Jean-Marie Roger, O.P., «Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse», dans *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, p. 77-158.
- TSHONGA-ONYUMBE, «Nkisi, Nganga et nganga-nkisi dans la musique zaïroise moderne de 1960 à 1981», dans *Zaïre-Afrique*, 169 (1982), p. 555-566.
- , «La femme vue à travers la musique zaïroise moderne de 1960 à 1980», dans *Zaïre-Afrique*, 162 (1982), p. 83-93.
- VAN WING, Joseph, S.J., «Humanisme chrétien africain», dans *Lumen Vitae*, 1 (1949), p. 40-52.
- VANNESTE, Alfred, (Mgr), «Acquis et défis de la théologie africaine», dans *Théologie africaine bilan et perspectives*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989, p. 18-198.
- VANRENTERGHEM, Joseph, «Synode africain et vie religieuse», dans *Pentecôte d'Afrique*, 6 (1991), p. 77-89.
- VERBEEK, Roger, *Le Congo en question*, Paris, Présence Africaine, 1965, 223 p.

VERHAEGEN, Benoît, «Impérialisme technologique et bourgeoisie nationale au Zaïre», dans *Connaissance du Tiers-Monde. Cahiers Jussieu*, Paris, Union générale d'Éditions, 1980, p. 347-379.

ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, 244 p.

ZARA-ZARA Mfwo Mfumankie, S.M.K., *Foi chrétienne et croyances magiques chez les Yansi*. Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licenciée en Sciences religieuses, Kinshasa, Université Nationale du Zaïre Campus de Kinshasa, 1973, 160 p.

———, *La vie consacrée au Zaïre et le royaume de Dieu d'après «Le charisme de la vie consacrée»*. Mémoire de séminaire, Ottawa, Université Saint-Paul/Faculté de théologie, 1988, 125 p.