INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

Université d'Ottawa · University of Ottawa

L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU» POUR L'ÉGLISE DU BURUNDI: ÉTUDE HISTORIQUE ET THÉOLOGIQUE.

par

© NYABENDA Michel

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
1998

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

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

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

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

0-612-36788-6

Canada

L'image «Église-Famille de Dieu» pour l'Église du Burundi: Étude historique et théologique.
par Nyabenda Michel

Notre thèse s'inscrit dans le cadre de la réflexion théologique africaine en général et de la recherche d'une ecclésiologie authentiquement africaine en particulier. La théologie africaine est née d'un besoin urgent, ressenti dans les Églises d'Afrique, de dépasser une théologie du salut des âmes et de l'implantation qui s'étaient bâties sur la ruine des cultures africaines. Voulant aller au-delà de la simple confrontation entre le christianisme et les cultures qui l'accueillaient, la théologie africaine vise alors leur rencontre profonde pour que l'africain ne cesse pas d'être africain en accueillant l'Évangile. On constate alors que, ces dernières années, les théologiens africains se sont davantage occupés à démontrer la nécessité d'exprimer la foi chrétienne dans les catégories de penser proprement africaines (inculturation du Message), les défis que pose la situation africaine à la foi (libération, reconstruction) et à esquisser une christologie africaine. Par contre une ecclésiologie proprement africaine cherche encore son chemin.

Or, une image de l'Église est apparue, ses dernières années, comme particulièrement significative et lourde de promesses pour l'élaboration d'une telle ecclésiologie: celle de l'«Église-Famille de Dieu». Cette image, déjà présente dans des catéchèses et des plans pastoraux de certaines Églises africaines (Burundi, Burkina Faso), a émergé progressivement dans la recherche théologique africaine jusqu'à être consacrée par le dernier Synode africain comme le concept-clé d'une ecclésiologie africaine à développer et l'axe majeure de l'évangélisation en Afrique. Ainsi l'image «Église-Famille de Dieu» accédait-elle au statut de «modèle ecclésiologique» grâce à la réflexion théologique et la pratique pastorale.

Notre thèse analyse cette image de l'«Église-Famille de Dieu» jugée comme un modèle ecclésiologique inculturé en Afrique et au Burundi en particulier. Le Synode lui-même a invité à ce travail d'approfondissement en souhaitant que les théologiens élaborent la théologie de l'Église Famille avec toute la richesse de son concept, en dégageant sa complémentarité avec

d'autres images de l'Église.

Plus concrètement, notre recherche s'articule en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, nous décrivons le contexte qui nous sert de point de départ et d'arrivée: l'Église du Burundi. Nous y découvrons une Église jeune, fondée il y a un siècle (1898) dans le sillon de la grande aventure missionnaire de l'Église catholique au cours du 19è siècle. Nous avons brièvement rapporté les principales étapes de ce que l'on appelé «la montée du Burundi vers le Christ» avec ses résultats actuels et les défis majeurs auxquels l'Église du Burundi se trouve confrontée aujourd'hui. Une question aiguillonne, en arrière-plan, cette description de l'Église du Burundi: l'image «Église-Famille de Dieu» l'aidera-t-elle à relever les défis qui se dressent sur son chemin d'évangélisation?

Dans le deuxième chapitre, nous analysons l'émergence et l'évolution de l'image «Église-Famille de Dieu» dans l'Église du Burundi. Nous y découvrons que, dès les premières catéchèses, celle-ci s'est comprise et définie comme la «Famille des croyants et des croyantes» et que cette intuition ecclésiologique a été explicitement développée grâce aux efforts d'inculturation entrepris à partir des années soixante-dix jusqu'à conduire à un plan pastoral visant à incarner l'«Église-Famille de Dieu» dans les différents milieux de vie (ménages, voisinage, succursale, paroisse, diocèse). Mais nous constatons aussi que, déjà à cette étape, des pièges sont présents: un transfert des prérogatives du chef de famille et de la hiérarchie royale (roi-princes-chefs) sur la hiérarchie catholique consolide un cléricalisme par une légitimation culturelle.

Dans le troisième chapitre, nous élargissons notre enquête historique à l'ensemble du continent africain où des artisans du chantier théologique ont vite fait le lien entre l'être de l'Église et la réalité familiale qui, malgré des mutations profondes, semble être profondément enracinée dans la sensibilité africaine. Cependant ces premières tentatives d'ecclésiologie africaine (Eglise-Clan protoancestral, Église-Communauté, Église-Fraternité, Église-Famille)

sont demeurées discrètes et cantonnées dans les aires culturelles où elles avaient émergé jusqu'au moment où le Synode africain confirme celle de l'«Église-Famille de Dieu» et la consacre comme un concept-clé de son ecclésiologie, l'axe majeur de l'évangélisation africaine à l'aube du troisième millénaire et une application concrète de l'inculturation.

Dans le quatrième chapitre, nous tentons une synthèse critique de cette image désormais décrite comme une application concrète de l'inculturation eccésiologique en Afrique. De cette application nous cherchons de jauger le poids réel et de libérer le dynamisme créateur. Nous découvrons d'abord que l'image de l'«Église-Famille de Dieu» n'est pas une invention africaine ni une image purement culturelle: elle a un solide fondement dans l'Écriture, dans la tradition patristique et liturgique ainsi que dans l'enseignement officiel récent de l'Église même si elle ne s'y trouve pas encore systématisée. Nous décelons, ensuite, la double valeur de cette image: sa réelle capacité d'exprimer, de façon appropriée aux cultures africaines, la nature et la mission de l'Église parce qu'elle s'appuie sur une valeur demeurée ancrée dans l'affectivité africaine malgré les profondes mutations qui l'ont affectée. Et, d'autre part, la possibilité que cette image offre pour mieux concrétiser et expérimenter la communion ecclésiale qui risquait de demeurer abstraite pour les baptisés d'Afrique. Cependant, malgré sa puissance d'évocation et de mobilisation, nous constatons aussi que cette application de l'inculturation est ambivalente parce que deux désirs contradictoires s'y croisent. D'un côté, on y décèle un désir et des efforts réels d'inculturation assumant le meilleur des traditions africaines mais, d'un autre côté, nous observons des pièges qui hypothéqueraient ces efforts s'ils n'étaient pas surmontés dès le départ. Il s'agit du centralisme ecclésial, déjà visible lors du processus synodal africain, qui voit dans cette image une motivation supplémentaire de soumission aux instances d'une Église universelle conçue comme un être de raison antérieur et au-dessus des Églises locales. L'autre piège est celui de l'autoritarisme dans les Églises d'Afrique elles-mêmes où l'image peut être employée pour légitimer le pouvoir établi des clercs sur lesquels on transfère les prérogatives des pères de

famille et des chefs coutumiers. Ce double piège invite à purifier l'image de l'«Église-Famille de Dieu» des côtés sombres de la réalité familiale africaine et de la compléter par d'autres images pour que l'effort d'inculturation qui s'y exprime ne soit pas perverti en un outil idéologique. Mais, surtout, cette image doit faire ses preuves au niveau de la praxis en inaugurant une manière d'être-Église plus conforme à la volonté du Christ.

C'est à cette dernière exigence qu'est consacré le dernier chapitre qui se limite à notre contexte de l'Église du Burundi. Nous y montrons comment l'image de l'«Église-Famille de Dieu» doit, pour être l'application d'une inculturation libératrice au Burundi, l'aider à relever des défis spécifiques qui barrent encore la route à la concrétisation de la communion fraternelle qui constitue l'être même de l'Église. Il s'agira alors, pour elle, de vaincre l'ethnocentrisme totalitaire qui a perverti la solidarité traditionnelle en des solidarités fermées et exclusives, d'engager l'Église du Burundi à dépasser des relations ministérielles encore marquées par un dualisme conflictuel, d'amorcer une réorganisation des structures de l'Église en renforçant l'intuition des communautés ecclésiales de base formées elles-mêmes par les «Églises domestiques» et de stimuler une recherche d'autonomie afin d'accéder à un statut d'une Église adulte et partie prenante de la solidarité qui lie les membres de la Grande Famille de Dieu répandue à travers le monde.

C'est en répondant à ces impératifs ecclésiaux que l'image de l'«Église-Famille de Dieu» pourra être ultimement jugée comme une application réussie de l'inculturation et un axe majeur de la nouvelle évangélisation du Burundi. En effet, en assumant le meilleur de la culture burundaise par une de ses valeurs noeudales les plus enracinées dans l'affectivité culturelle, cette image la reçoit dans l'Église et permet aussi à cette culture d'épouser l'Évangile et de se purifier dans cette rencontre nuptiale. C'est par cette rencontre que le Christ lui-même deviendra burundais dans ses membres et que, de son Église, les croyants et croyantes du Burundi pourront dire en toute vérité: «nous sommes chez nous parce que nous sommes sa Famille».

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....1

CHAPITRE PREMIER: L'ÉGLISE DU BURUNDI À L'AUBE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE.....12

1. Les étapes de l'implantation de l'Église du Burundi.....13
    1.1. De l'hostilité aux premières fondations définitives (1879-1922).....14
    1.2. Quand l'Esprit «soufflait en tornade» sur le Burundi (1922-1949).....16
    1.3. De l'enthousiasme à l'autocritique (1949-1975).....19
    1.4. Les efforts de réforme (1976 à aujourd'hui).....26
2. L'organisation ecclésiale du Burundi.....35
    2.1. Les structures ecclésiales.....35
    2.2. Les ouvriers apostoliques.....37
3. Les défis actuels de l'Église du Burundi.....39
    3.1. Une Église majoritaire dans une société éclatée.....40
    3.2. Une Église de masse.....55
        3.2.1. Une Église de consommation.....56
        3.2.2. Une foi non intégrée dans le vécu.....58
    3.3. Une Église avec des secteurs-clés non-évangélisés.....59
        3.3.1. L'«élite».....59
        3.3.2. La jeunesse.....63
    3.4. Une Église encore cléricale mais avec un nombre réduit de prêtres.....65
    3.5. Une Église dépendante dans un pays pauvre.....68

Conclusion.....73

CHAPITRE DEUXIÈME: ÉMERGENCE ET ÉVOLUTION DE L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE» AU BURUNDI.....76

1. Les premières utilisations de l'image «Église-Famille» au Burundi.....78

1.1. Les premières traductions catéchétiques: «l'Église-Famille des chrétien(ne)s».....78

1.2. Les mentions occasionnelles de l'image.....86

2. De la traduction spontanée au développement ecclésiologique.....88

2.1. L'émergence de l'image «Église-Famille de Dieu».....88

2.2. Le développement ecclésiologique de l'image «Église-Famille de Dieu».....94

3. L'image «Église-Famille» dans la mobilisation pastorale: les cas du Diocèse de Bururi.....122

3.1. La genèse du plan pastoral.....123

3.2. L'exploitation effective du thème «Église-Famille».....128

3.3. Évaluation du plan pastoral.....135

Conclusion.....141

CHAPITRE TROISIÈME: L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE» DANS LA THÉOLOGIE AFRICAINE ET AU SYNODE AFRICAIN.....145

1. L'image «Église-Famille» dans la recherche théologique africaine avant le Synode.....146

1.1. Survol panoramique du chantier théologique africain.....146

1.2. L'image «Église-Famille»: fruit du labeur des théologiens africains.....152

1.2.1. L'«Église-Clan» selon Vincent Mulago.....152

1.2.2. L'«Église-Clan protoancestral» selon Bénézet Bujo.....162

1.2.3. L'«Église-Communauté» selon Ernest Sambou.....168

1.2.4. L'«Église-Fraternité»: M. Dujarier, B. Adoukonou, M.-J. Agossou...170

1.2.5. L'«Église-Famille»: option pastorale de l'Église du Burkina-faso.....173

2. La cristallisation de l'image «Église-Famille» dans le processus du Synode africain.....178

2.1. L'image «Église-Famille» dans les premières interventions synodales.....180

2.2. L'image «Église-Famille» dans la deuxième phase de l'Assemblée synodale.....185

2.3. L'image «Église-Famille» dans le Message final et les Propositions du Synode..187

2.4. L'image «Église-Famille» dans l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*....191
3. L'image «Église-Famille» dans la réception du Synode africain..... ..194
3.1. La place centrale de l'image «Église-Famille de Dieu» au Synode.....194
3.2. La justesse de l'image «Église-Famille de Dieu» en contexte africain.....197
3.3. La nécessaire purification de l'image «Église-Famille de Dieu».....201
3.4. Des appels à passer à l'acte.....204
Conclusion.....211

CHAPITRE QUATRIÈME: SYNTHÈSE CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE DE L'«ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU».....213

1. Les fondements de l'ecclésiologie de l'«Église-Famille de Dieu».....213
1.1. Le fondement biblique.....213
1.2. L'image «Église-Famille de Dieu» dans la Tradition de l'Église.....220
1.2.1. Chez les Pères de l'Église.....220
1.2.2. Dans la liturgie romaine.....228
1.2.3. Au concile Vatican II.....230
1.2.4. Dans l'enseignement officiel récent sur l'Église.....234
1.3. Le fondement théologique.....240
2. Vers une ecclésiologie africaine inculturée? Valeur et limite d'une application de l'inculturation.....248
2.1. La résonnance anthropologique de l'image «Église-Famille de Dieu».....249
2.1.1. La complexité de la famille africaine.....250
2.1.2. La force de la référence anthropologique de l'image «Église-Famille de Dieu».....253
2.2. La limite d'une application de l'inculturation: ambivalence de l'image «Église-Famille de Dieu».....259
2.2.1. Désir d'inculturation.....260
2.2.2. Le piège du centralisme ecclésial.....262
2.2.3. Le piège de l'autoritarisme.....270
2.3. «Église-Famille de Dieu»: une image à assumer en la purifiant.....276

2.4. «Église-Famille de Dieu» et d'autres images de l'Église.....283
2.4.1. L'«Église-Famille de Dieu» et l'«Église-Fraternité».....285
2.4.2. L'Église «Famille» et «Peuple» de Dieu.....287
2.4.3. L'Église «Famille» et «Épouse» du Christ.....291
2.4.4. L'Église «Famille» et «Corps» du Christ.....293
Conclusion.....297

CHAPITRE CINQUIÈME: LES IMPLICATIONS THÉOLOGICO-PASTORALES DE L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU» POUR L'ÉGLISE DU BURUNDI.....299

1. L'«Église-Famille de Dieu» comme antidote de l'ethnocentrisme.....300
1.1. Les avatars de la solidarité familiale burundaise.....302
1.1.1. Un déficit du sens de l'altérité.....305
1.1.2. La conception de l'«ennemi».....307
1.1.3. Un déficit de la personnalité individuelle.....309
1.1.4. L'ethnocentrisme totalitaire.....310
1.2. L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi: guérison du corps d'une humanité blessée.....313
1.3. L'«Église-Famille de Dieu» au service de la justice et de la paix.....321
1.3.1. Une «Église-Famille» prophétique.....324
1.3.2. Une «Église-Famille» engagée pour le droit et la justice.....329
1.3.3. Une «Église-Famille»: lieu et agent de réconciliation.....331
2. L'«Église-Famille de Dieu» comme lieu de coresponsabilité ministérielle.....336
2.1. Les enjeux ministériels de l'Église du Burundi.....337
2.1.1. Les ministères dans la synthèse missionnaire.....337
2.1.2. La difficile transition vers un partage de responsabilités.....345
2.2. Pour une restructuration ministérielle de l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi..369
2.2.1. L'élimination de la dualité ministérielle grâce à l'image «Église-Famille de Dieu».....369
2.2.2. Des rapports fraternels entre les ministères de l'«Église-Famille de Dieu».....376

3. La structure organique de l'«Église-Famille de Dieu»....384
3.1. Les «Églises domestiques»: source de vitalité pour l'«Église-Famille de Dieu»....385
3.2. Les communautés ecclésiales de base: cellules de l'«Église-Famille de Dieu»....386
3.3. Le déploiement organique de l'«Église-Famille» sur la base de la mission....390
4. L'«Église-Famille de Dieu»: lieu de solidarité et exigence d'autonomie....393
4.1. Les contradictions d'une Église extravertie....394
4.2. L'exigence d'autonomie dans l'«Église-Famille de Dieu»....397
4.3. La solidarité inter-ecclésiale dans l'«Église-Famille de Dieu»....406
Conclusion....411

CONCLUSION GÉNÉRALE....414

BIBLIOGRAPHIE....420

ANNEXES....460

INTRODUCTION

Depuis le début de son pontificat, le pape Jean-Paul II a projeté un vaste programme de renouveau ecclésial qui nous est devenu habituel sous l'expression de «nouvelle évangélisation». Celle-ci consiste en une évangélisation «nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes et dans son expression»[1]. Ces dernières années, plus particulièrement, cette nouvelle évangélisation est présentée comme une exigence de la part de l'Église pour entrer dans le troisième millénaire. Si ce programme n'est pas au-delà de tout soupçon quant à ses présupposés théologiques et idéologiques[2], il mobilise aussi diverses Églises locales en leur rappelant leur raison d'être qui est l'évangélisation.

Les Églises d'Afrique n'ont pas manqué de s'inscrire dans ce mouvement d'évangélisation en profondeur. Mais pour elles, l'appel à la nouvelle évangélisation s'insère dans un vaste mouvement de recherche théologique et d'initiatives pastorales visant à se réapproprier le christianisme et à prendre leur propre responsabilité à l'égard de la mission commune de l'Église. Né d'un besoin urgent, ressenti dans les Églises d'Afrique, de dépasser une théologie du salut des âmes et de l'implantation qui s'étaient bâties sur la ruine des cultures locales, ce mouvement théologique africain vise, au-delà de la simple confrontation, une rencontre profonde et féconde entre la foi chrétienne et les cultures locales.

Ce mouvement théologique africain est multiforme mais sa source de jaillissement demeure

---

[1] JEAN-PAUL II, «Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique Latine (Discours à la XIXè Assemblée plénière du CELAM)», dans *La documentation catholique*, 1850(1983), p.436.

[2] Voir, par exemple: René LUNEAU (sous la direction de), *Le rêve de Compostelle; vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris, Le Centurion, 1987; R. LUNEAU, «La "nouvelle évangélisation" vue d'Afrique», dans *La foi et le temps*, 2(1991), p. 101-119.

le souci d'exprimer la foi chrétienne dans des modes de penser proprement africains (inculturation) et de réfléchir sur les défis que pose la situation africaine à la foi (libération, reconstruction). Dans cette entreprise, il s'agissait et il s'agit encore de la pertinence même du christianisme en Afrique. C'est pourquoi, les différentes tendances actuelles de la théologie africaine sont toutes traversées par cette question: «que signifie être "Église locale" en Afrique?». Mais, paradoxalement, le domaine de l'ecclésiologie occupe, jusqu'à présent, une place embryonnaire dans cette production théologique africaine.

Certes, une certaine «ecclésiologie pratique» semble se mettre progressivement en place dans la plupart des Églises africaines qui ont opté, depuis des années, pour une pastorale des communautés ecclésiales de base. Celles-ci sont généralement jugées comme la voie ecclésiologique d'avenir malgré quelques handicaps qui subsistent. Le temps est donc venu d'élaborer une ecclésiologie africaine systématique, selon le voeu même de certains théologiens qui considèrent que jusqu'à maintenant, la théologie africaine a été davantage occupée à la recherche christologique alors qu'une ecclésiologie authentiquement africaine cherche encore son chemin[3].

Or, une image de l'Église est apparue, ces dernières années, comme particulièrement significative et lourde de promesses pour l'élaboration d'une telle ecclésiologie: celle de l'«Église-Famille de Dieu». Cette image est déjà présente dans des catéchèses et des plans pastoraux de certaines Églises africaines (Burundi, Burkina Faso) et a émergé progressivement dans la recherche théologique africaine jusqu'à être consacrée par le Synode africain (10 avril-8

---

[3] Voir Bénézet BUJO, «On the Road toward an African Ecclesiology; Reflections on the Synod», in *The Canadian Catholic Review*, 10(1994), p. 6.

mai 1994) comme la notion-clé d'une ecclésiologie africaine à développer et l'axe majeur de l'évangélisation en Afrique.

Notre thèse se propose d'analyser l'image «Église-famille» comme modèle ecclésiologique inculturé au Burundi. Le Synode africain lui-même a invité à ce travail d'approfondissement en souhaitant «que les théologiens élaborent la théologie de l'Église Famille avec toute la richesse de son concept, en dégageant sa complémentarité avec d'autres images de l'Église»[4]. Pour poser des jalons de cette élaboration théologique, notre thèse cherchera à répondre aux questions suivantes: quelle est l'origine et le contexte d'émergence de cette image? Comment a-t-elle évolué dans les autres Églises africaines jusqu'à devenir une notion-clé de l'ecclésiologie du Synode africain? Plus concrètement, la question angoissante qui se pose à notre Église du Burundi et qui porte notre recherche peut être formulée ainsi: Si l'on considère que l'amour d'autrui est au coeur de l'Évangile, comment un pays majoritairement chrétien peut-il sombrer dans la violence ethnocentrique dont on continue aujourd'hui de compter les victimes? Et cette question nous amène à poser ces autres: Dans le contexte socio-ecclésial actuel du Burundi que penser de l'image «Église-Famille de Dieu» comme axe d'une nouvelle évangélisation et comme base d'un développement ecclésiologique inculturé? Cette image permet-elle à l'Église du Burundi d'assumer les espaces et les aspirations socio-ecclésiaux actuels?

L'hypothèse de notre recherche peut alors se formuler ainsi: l'image de l'«Église-Famille de Dieu», présente dès les premières traductions catéchétiques de l'Église du Burundi et qui vient d'être consacrée par le Synode africain comme l'axe majeur de l'évangélisation future des Églises

---

[4] Proposition 8, reprise dans JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995, n. 63.

d'Afrique et la notion-clé d'une ecclésiologie africaine inculturée, est ambivalente. En effet, d'une part, elle répond à l'impératif d'inculturation de l'Évangile en exprimant l'être de l'Église grâce à une catégorie très significative du patrimoine culturel africain et burundais en l'occurrence. Mais, d'autre part, cette image est grevée par les limites de cette réalité familiale et renferme un piège: celui d'idéaliser et de figer la réalité familiale et surtout, de renforcer un centralisme ecclésial et clérical par le recours à une légitimation culturelle.

Pour mettre à profit le choix fait par les Pères synodaux pour définir l'Église, les chrétiens et les chrétiennes d'Afrique en général, et du Burundi en particulier, doivent être vigilants dès le départ. Cette vigilance se traduirait, selon nous, par un certain nombre d'attitudes: D'abord, une attention à l'ambiguïté de cette image et au danger de son usage exclusif. Ensuite une résistance à toute volonté ou tentative de réduire la signification profonde de la communion ecclésiale grâce à un usage idéologique de la réalité familiale africaine dont les rôles et statuts sont extrapolés sur l'Église. Enfin, le maintien de la trajectoire tracée par le Synode en parcourant entièrement le chemin de la conceptualisation à la réorganisation ecclésiale grâce à ce concept d'«Église-Famille de Dieu» qui, de cette façon, deviendra réellement opératoire pour une ecclésiologie africaine en général et burundaise, en particulier. Ainsi décanté et complété, le concept d'«Église-Famille de Dieu» pourrait bien être un fruit d'une inculturation ecclésiologique effective et créatrice d'un être et d'un agir qui traduisent concrètement la communion qu'est l'Église de Dieu.

Le corpus des écrits à la base de notre travail comporte deux parties: les sources principales et la littérature complémentaire. La première partie comprend les écrits utilisant l'image d'«Église-famille» au Burundi, en Afrique (littérature française surtout) et dans d'autres

documents officiels de l'Église. La seconde partie contient les écrits-synthèse à propos du contexte socio-ecclésial africain en général et burundais en particulier ainsi que d'autres références dont celles sur les ministères dans l'Église-Communion.

Quant à notre méthodologie, elle consistera en une analyse historico-critique de l'utilisation de l'image d'«Église-famille» pour dégager sa pertinence théologique et pastorale. Plus concrètement, par une exploration diachronique du corpus ci-haut mentionné, nous tâcherons, après avoir décrit le contexte socio-ecclésial du Burundi (chapitre I), de dégager l'émergence et l'évolution de cette image ecclésiologique au Burundi (chapitre II), dans la recherche théologique africaine et dans le processus synodal (chapitre III). Nous en ferons ensuite une première appréciation dans le contexte général des Églises d'Afrique (chapitre IV) et une évaluation plus approfondie dans le cadre restreint de l'Église du Burundi, en confrontant le contenu de l'image aux exigences théoriques et pratiques de l'ecclésiologie de communion redécouverte par le concile Vatican II ainsi qu'aux défis de la situation socio-ecclésiale du Burundi (chapitre V). Par cette méthode dialectique et critique, nous essaierons de rendre opératoire le contenu de l'image d'«Église-famille» tout en l'approfondissant et en dépassant son ambiguïté.

Bien que notre recherche ne porte pas directement sur l'élaboration du discours théologique, elle demande une clarification préalable du sens et de l'utilisation des notions de concept, d'image, de modèle, de paradigme et d'inculturation. Cette clarification des assises épistémologiques est d'autant plus nécessaire qu'on remarque actuellement une fluctuation de langage dans les écrits sur l'«Église-Famille de Dieu»[5].

---

[5] La plupart des auteurs parlent de «l'image» d'Église-Famille de Dieu, mais on trouve d'autres termes. Voir, par exemple: «l'idée d'Église comme "famille de Dieu"» (SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Afrique, Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 1995,

Par «concept», nous entendons un mode de connaissance qui se distingue de l'intuition par son caractère abstrait et universel. Le concept peut donc être défini comme «la médiation par laquelle opère l'intentionnalité cognitive lorsqu'elle vise ainsi le réel à travers l'élément de la généralité»[6]. Dans ce sens, il est inapproprié d'appliquer le terme de «concept» à «Église-Famille de Dieu» qui est une image et relève donc du registre de la connaissance intuitive. Nous nous garderons donc de parler de «concept d'Église-Famille de Dieu» sauf en cas de citation.

En ce qui concerne l'utilisation des notions d'«image», de «modèle» et de «paradigme», nous nous baserons sur un ouvrage de Dulles considéré comme un classique en ce qui concerne l'usage des modèles en ecclésiologie: *Models of the Church*[7]. Cet auteur nous explique comment une image peut devenir un modèle et même un paradigme. En effet, l'utilisation des images est le moyen le moins inapproprié pour parler des mystères de la foi et de celui de l'Église en l'occurrence. Ces images trouvent un grand écho dans la sensibilité, orientent notre expérience d'une nouvelle manière, suscitent des attitudes et des actions qui font que l'Église devient ce

---

n.25); «idée-force» et «expression appropriée» (JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa* [Exhortation post-synodale], Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995, n. 25); «concept mobilisateur» (Londi BOKA di MPASI, «Le Synode africain par-delà la promesse des fleurs», dans *Telema*, 3-4[1994], p. 2; «Le Synode africain, un nouveau départ san retour», dans *Telema*, 1[1995], p. 20); «concept-clé» (Dominique NOTHOMB, «L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique; une réflexion théologique et pastorale», dans *Nouvelle revue théologique*, 117[1995], p. 44); «thème théologique» («Un thème théologique central: Église-Famille, Église-Fraternité», dans *Mission de l'Église*, 11[1996], p. 42); «nouvelle vision» (Premies fruits du Synode africain», dans *Précurseur*, 2[1996], p. 6); etc...

[6] Jean LADRIÈRE, «Concept», dans *Encyclopaedia universalis* (nouv. éd.), t.5, Paris, 1984-1985, p. 259.

[7] Averry DULLES, *Models of the Church; A critical Assessment of the Church in all its Aspects*, 2ème édition, Dublin, Gill and Macmillan, 1988.

qu'elles suggèrent qu'elle est[8]. Dans ce sens nous parlerons de l'image «Église-Famille de Dieu» et nous l'évaluerons dans les deux dimensions qui caractérisent les images religieuses: la dimension fonctionnelle qui est sa capacité de résonner dans l'expérience des croyants et des croyantes et la dimension cognitive qui est son apport à la compréhension du mystère de l'Église, tout en sachant que chaque image a une valeur limitée[9].

Le «modèle» est, selon le même auteur, «une image employée de façon réflexive et critique pour approfondir la compréhension théorique d'une réalité»[10]. C'est dans ce sens que nous utiliserons «Église-Famille de Dieu». En effet, cette image devient aussi un modèle quand la réflexion et la pratique en font une construction théologique servant à synthétiser ce que nous savons déjà (niveau explicatif) et à explorer de nouvelles avenues de compréhension du mystère de l'Église (niveau exploratoire ou heuristique)[11]. Nous serons également conscient du fait que chaque modèle est partiel et fonctionnel et qu'aucun ne peut donc capter toute la réalité du mystère. La meilleure manière d'utiliser un modèle consiste à ne pas en faire un usage exclusif mais d'en peser les forces et les faiblesses et de l'ouvrir aux valeurs des autres modèles grâce à un dialogue fécond[12].

Le «paradigme» est, enfin, un modèle dominant. Dulles nous en donne l'explication suivante: «Un modèle acquiert le statut de paradigme quand il a prouvé sa capacité de résoudre un grand

---

[8] Voir DULLES, *Models*, p. 20-21.

[9] Voir DULLES, *Models*, p. 21-23.

[10] DULLES, *Models*, p. 23.

[11] Voir DULLES, *Models*, p. 24-26.

[12] Voir DULLES, *Models*, p. 190-203.

nombre de problèmes et d'être un outil approprié pour éclaircir des anomalies non encore résolues»[13]. Nous allons vérifier dans quelle mesure et surtout à quelles conditions le modèle d'«Église-Famille» peut devenir un paradigme ecclésiologique dans les Églises d'Afrique et celle du Burundi en l'occurrence.

Quant à la notion d'«inculturation», nous reconnaissons qu'il s'agit d'un néologisme proprement théologique faisant désormais partie du discours officiel de l'Église mais dont le sens n'est pas, pour autant, définitivement fixé. C'est pourquoi son usage exige maintes précautions. Il ne s'agira pas, dans notre travail, de verser un dossier de plus au débat sur le sens de l'inculturation mais d'en évaluer une application à travers l'image et modèle d'«Église-Famille de Dieu». Pour ce faire, nous adoptons la définition donnée par Peelman dans un ouvrage devenu également classique sur le sujet: «L'inculturation, écrit-il, est le mystère de la rencontre toujours actuelle de l'Évangile avec les cultures qui l'accueillent»[14]. Dans l'utilisation de cette notion d'inculturation, nous serons attentifs aux trois aspects suivants qui se retrouvent dans les écrits majeurs sur le thème.

L'inculturation est, d'abord, un mystère christologique car son sujet principal est Jésus-Christ. En effet, elle trouve son fondement théologique dans le mystère de l'incarnation rédemptrice du Verbe de Dieu. Peelman explique ce fondement en ces termes:

> Jésus-Christ lui-même est (donc) le sujet ou l'acteur principal de l'inculturation, car il est la Parole proclamée par l'évangélisateur et la Parole accueillie par la culture. Chaque

---

[13] DULLES, *Models*, p. 29. Voir aussi Claude GEFFRÉ, «La théologie au sortir de la modernité», dans Roland DUCRET (et autres, sous la dir. de), *Christianisme et modernité*, Paris, cerf, 1990, p. 190; Bevans STEPHEN, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 25.

[14] Achiel PEELMAN, *L'inculturation; L'Église et les cultures*, Ottawa/Paris, Novalis/ Desclée, 1988, p. 151.

> inculturation véritable de l'Évangile est en quelque sorte une actualisation dans le temps et dans l'espace du mystère unique et central de l'incarnation de l'incarnation ou de l'inhumanisation de Dieu.[15]

Conscient de ce mystère de l'inculturation comme rencontre intime, échappant à notre regard, entre l'Évangile (le Christ) et les cultures, nous considérerons donc l'image et modèle d'«Église-Famille de Dieu» comme étant, d'abord et avant tout, l'expression d'une réalité de vie dont la richesse apparaît dans les communautés chrétiennes d'Afrique, sous l'impulsion de l'Esprit du Christ qui continue de guider les peuples vers la Vérité tout entière[16].

Nous serons, ensuite, attentifs au fait que l'inculturation n'est pas un acte mais un processus de dialogue continu[17]. En effet, il n'y a pas d'Évangile sans culture ni de culture chimiquement pure. C'est pourquoi il est pratiquement impossible d'avoir une application parfaite de l'inculturation. En d'autres mots, dans la situation actuelle des Églises africaines où l'Évangile a déjà été accueilli dans sa version culturelle occidentale, le processus d'inculturation passe par une certaine adaptation du langage tout en tendant au-delà d'elle. C'est ainsi que Groome affirme que, dans le cadre concret de la pastorale, un des mouvements de l'inculturation consiste à *adapter*. Il explique ce mouvement en ces termes:

> Quand ils ont discerné ce qui doit être approuvé, mis en question et dépassé dans leur propre culture et dans la version de l'«Évangile» qu'on leur apporte, les gens peuvent adapter la foi chrétienne au mode de réception culturel qui est le leur, et ils l'exprimeront

---

[15] PEELMAN, *L'inculturation*, p. 119. Voir aussi Éfoé-Julien PENOUKOU, *Églises d'Afrique; Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, p. 45.

[16] Voir JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 61.

[17] Voir Aylward SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 1994, p. 11-13.

dans des symboles de la foi indigènes à leur culture et appropriés à la foi chrétienne.[18]

Il ne sera donc pas étonnant de constater que le modèle d'«Église-Famille de Dieu», présenté comme une application de l'inculturation, comporte des aspects qui relèvent encore de l'adaptation. Les Pères du Synode africain, eux-mêmes, ne l'ont-ils pas préféré à d'autres images et modèles parce qu'ils y ont vu «une *expression* particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique»[19]? Notre recherche veut maintenir le processus d'inculturation en mouvement pour en permettre l'approfondissement en allant au-delà de la simple traduction et de l'adaptation.

Enfin, notre recherche sera attentive au fait que l'inculturation est une rencontre dialectique entre l'Évangile et une culture donnée devant aboutir à une création nouvelle[20]. En effet, comme rencontre et dialogue, l'inculturation permet un échange dans les deux sens entre l'Évangile et une culture donnée. Cela veut dire que les deux éléments du dialogue subissent une tranformation comme l'explique Ka Mana: «Dans ce processus, aucun des interlocuteurs pris dans le mouvement du dialogue ne reste figé. Il y a une force d'interaction et de création réciproque qui

---

[18] Thomas GROOME, «L'inculturation; Comment procéder dans un cadre pastoral», dans *Concilium*, 251(1994), p. 158.

[19] JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 63.

[20] Voir PEELMAN, *L'inculturation*, p. 118-119; PENOUKOU, *Églises d'Afrique*, p. 43-44; GROOME, «L'inculturation», p. 144-145; Emilio GRASSO, «Le processus de l'inculturation à la lumière de l'exhortation apostolique Ecclesia in Africa», dans *Cahiers de réflexion*, 2(1996), p. 25; René JAOUEN, «Les conditions d'une inculturation fiable. Observations d'un missionnaire au Cameroun», dans *Lumière et vie*, 168(1984), p. 41; Gregory BAUM, «Deux points d'interrogation; L'inculturation et le multiculturalisme», dans *Concilium*, 251(1994), p. 121-127.

fait de tout dialogue un lieu de transformation en profondeur»[21]. À travers l'image et modèle d'«Église-Famille de Dieu», nous tâcherons de déceler la triple dynamique qui entre dans tout processus d'inculturation: l'approbation et l'affection, le refus ou la mise en question ainsi que le passage à des possibilités nouvelles, cette dynamique affectant autant la culture que la version de l'Évangile qui entre en dialogue avec cette dernière[22]. C'est ainsi que nous chercherons à savoir en quoi l'image et modèle d'«Église-Famille de Dieu» assume la culture du Burundi en l'occurrence, dans quels aspects celle-ci se trouve contestée et à quelles nouvelles compréhensions de l'Évangile et du mystère de l'Église elle conduit.

---

[21] KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise; Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, p. 38-39.

[22] Voir GROOME, «L'inculturation», p. 145.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE DU BURUNDI À L'AUBE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE.

Alors que l'Église universelle se prépare à fêter l'entrée du christianisme dans le troisième millénaire, celle du Burundi vient de lancer les célébrations de son premier centenaire[23]. En effet, cette Église a été érigée en 1898 après vingt ans d'essais de pénétration mus par la ténacité des missionnaires et arrosés par le sang des premiers martyrs en terre burundaise. On peut donc dire qu'elle est encore dans sa jeunesse comme la plupart des Églises d'Afrique nées dans le cadre du renouveau missionnaire du milieu du XIXème siècle.[24]

C'est cette Église dont nous allons décrire les étapes d'implantation et l'organisation interne ainsi que les défis qu'elle doit relever aujourd'hui pour être, au coeur de la société burundaise, un signe et un moyen de la communion que Dieu offre à l'humanité.

---

[23] Voir ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Imyaka ijana irashitse abarundi tumenyeshejwe Yezu Kristu* (Lettre pastorale sur le lancement de l'année jubilaire de l'Église du Burundi), Gitega, 21 novembre 1997.

[24] L'histoire de l'évangélisation du continent africain comporte trois phases distinctes: L'évangélisation de l'Afrique du Nord, commencée probablement vers le milieu du deuxième siècle à Carthage et qui a donné naissance à des Églises florissantes, maintenant disparues; l'évangélisation, aux XVè et XVIè siècles, des régions de la côte occidentale (Côte de Guinée, Sénégambie, Bénin), du Congo, de l'Angola et du Mozambique: ces Églises sub-sahariennes disparurent toutes au XVIIIè siècle; enfin, l'évangélisation commencée au milieu du XIXè siècle et qui a donnée naissance aux Églises africaines actuelles avec une croissance rapide. Pour une vue panoramique de cette histoire, voir SYNODE DES ÉVÊQUES, ASSEMBLÉE SPÉCIALE POUR L'AFRIQUE, *L'Église et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 «Vous serez mes témoins» (Actes 1,8), Lineamenta*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1990, n. 1-13; JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 30-34.

1. Les étapes de l'implantation de l'Église au Burundi.

Retracer l'histoire d'une Église ne va pas sans risques car, comment rendre compte, à travers le temps, du mystère de communion enraciné dans le mystère trinitaire mais ne se réalisant que dans un lieu donné? On le voit donc, il faut sans cesse éviter deux réductionnismes opposés: celui de voir dans l'Église une simple institution objet d'étude historique ou sociologique et celui, non moins nocif, de la considérer comme un pur objet de foi oubliant sa réalité socio-historique. Il faudra, en définitive, rester attentif à l'enseignement du concile Vatican II qui, rapprochant le mystère de l'Église de celui de l'Incarnation, la décrit comme «une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin» (LG, n.8).

Dès lors, quels points de repère se donner pour déterminer les étapes de l'évangélisation du Burundi? Faudrait-il se placer du côté des évangélisateurs pour les suivre à la trace et glaner numériquement la moisson de leur entreprise héroïque? Ou faudrait-il se placer du point de vue des évangélisés tout en sachant qu'on ne saurait rendre totalement compte du mystère de leur rencontre avec l'Évangile? Ou, enfin, faudrait-il articuler l'itinéraire d'une Église locale à partir de ses rapports avec la société, vérifiant ainsi sa capacité d'insertion dans le milieu auquel elle apporte l'Évangile? Toutes ces interrogations renferment autant d'aspects dont nous essaierons de tenir compte tout en privilégiant le pôle des destinataires et de leur conditionnement socio-culturel. En effet, il est vrai que personne ne croirait si le message n'était pas annoncé (Rm 10, 14-15) mais l'Église de Dieu naît quand des hommes et des femmes d'un lieu donné accueillent l'Évangile sous l'action de l'Esprit. Nous subdiviserons l'histoire de l'implantation de l'Église au Burundi en quatre phases.

1.1. De l'hostilité aux premières fondations définitives (1879-1922).

La première annonce de l'Évangile au Burundi est l'oeuvre de la société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) fondée par le cardinal Lavigerie considéré comme l'une des grandes figures du renouveau missionnaire du XIXème siècle. Nommé archevêque d'Alger en janvier 1867, le cardinal Lavigerie se tourna vite vers l'Afrique Équatoriale dont il reçut la juridiction par la Propagande en février 1878. Ainsi la première caravane destinée à la région s'embarqua à Marseille en mars 1878 pour atteindre Tabora (dans l'actuelle Tanzanie) six mois plus tard. De là quatre missionnaires atteindront Ujiji en janvier 1879 sur la rive du lac Tanganyika, à moins de cent kilomètres de la frontière du Burundi. Mais durant près de vingt ans des essais d'installation se solderont par un échec. Ces essais se firent à partir de trois centres: Rumonge et Uzige à l'ouest du pays sur la rive du lac Tanganyika et Buyogoma à l'est (cf. annexe 1).

En effet, la première mission fondée à Rumonge en juillet 1879 dut être abandonnée suite au massacre de trois missionnaires par les guerriers du chef local Bikari. Plus au nord, deux essais furent de nouveau tentés (1884 et 1891) se heurtant à l'hostilité des arabes. Enfin, une dernière tentative d'installation se fit dans l'est du pays dans la région du Buyogoma en août 1896. Entre-temps, un décret de la Propagande (décembre 1895) rattachait le Burundi au Vicariat de l'Unyanyembe dont le siège est à Ushirombo. Par ailleurs, les Allemands dont la souveraineté était désormais reconnue dans la région pénétraient au Burundi en mai 1896 et commençaient à se déployer pour sa colonisation effective.

Les deux missionnaires qui venaient de fonder la mission *Saint Antoine* dans l'est du pays en août 1896 l'abandonnèrent précipitamment, tenant au sérieux la rumeur d'une attaque par un

chef local. Ils se rendirent alors dans l'Uzige à l'ouest où ils fondent la mission *Saint Michel* à Usumbura (actuelle Bujumbura) sur un site recommandé par un officier allemand. Ce poste fut à son tour abandonné en février 1898 sur ordre du Vicaire apostolique, Mgr Gerboin, leur demandant de se replier sur la mission de Misugi récemment fondée (mars 1897) près de la frontière est du pays. Cette mission sera transférée à Muyaga le 23 mai 1898 pour devenir la première mission définitive de l'Église du Burundi.

Une ère nouvelle s'ouvrait: celle des installations définitives. En effet, bénéficiant de la protection allemande et «sous la houlette de Mgr Gerboin dont la mémoire est restée en vénération chez les missionnaires et les premiers chrétiens»[23], les missionnaires purent fonder les six premiers postes de mission: la mission *Sacré-coeur* de Muyaga (1898) dans l'est du pays, *Saint Antoine* de Mugera (1899) au centre, *Immaculée-conception* de Buhonga (1902) dans l'ouest, *Notre-Dame du Bon conseil* de Kanyinya (1905) et *Notre-Dame de l'Assomption* de Rugari (1909) dans le nord-est ainsi que la mission de Buhoro (1912) dans le centre-est (cf. annexe 2).

En 1912, un nouveau décret de la Propagande détache le Burundi du Vicariat de l'Unyanyembe pour former , avec le Rwanda et le Buha, le nouveau Vicariat du Kivu confié à Mgr Hirth avec siège à Kabgayi (cf. annexe 3). Celui-ci ne fonda aucune nouvelle mission au Burundi (celle de Buhoro fut même supprimée en 1915 à cause de la pénurie de personnel créée par le guerre mondiale) et abandonna pratiquement son gouvernement à son vicaire délégué. C'est pourquoi cette période est généralement décrite comme une «époque de stagnation, un

---

[23] Pierre-Claver RABEYRIN, *Monseigneur F. Gerboin (1847-1912) Fondateur et Animateur des premières missions du Burundi*, Langeac, Monastère Ste Catherine, 1973, p.III.

temps d'arrêt dans la croissance»[24]. De fait, la croissance fut lente: après plus de vingt ans d'évangélisation (en 1922), on dénombrait 14 426 baptisés répartis en cinq postes de mission[25]. Cependant, les axes majeurs sur lesquels allaient s'appuyer l'évangélisation du Burundi étaient tracés: la création et le développement du catéchuménat avec insistance sur la lecture, le système des succursales, la formation du clergé autochtone par l'envoi de quelques Barundi au petit séminaire (à Ushirombo puis à Kabgayi) et la consolidation de l'institution des catéchistes à l'oeuvre depuis le début de l'évangélisation. Cette dernière semble même être un des grands acquis de cette période comme nous l'explique Perraudin: «une des oeuvres maîtresses de cette époque sera la formation, dans les stations mêmes, d'un groupe de catéchistes dont plusieurs se révèleront hommes de foi intrépide et de dévouement exemplaire»[26]. S'ouvre alors, pour l'Église du Burundi, une période de conversions massives que d'aucuns décriront comme une montée du Burundi vers le Christ.

1.2. Quand l'Esprit «soufflait en tornade» sur le Burundi (1922-1949).

Cette étape s'ouvre en avril 1922 avec l'érection du Burundi en vicariat apostolique autonome (cf. annexe 4). Ce nouveau vicariat dont le siège fut placé à Mugera, la montagne sacrée, sera

---

[24] Jean PERRAUDIN, *Naissance d'une Église: histoire du Burundi chrétien*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1963, p. 59.

[25] Pour les sources statistiques, voir Julien GORJU, *En zigzags à travers l'Afrique (Rwanda et Urundi)*, Anvers, 1927; les numéros spéciaux de la revue *Grands Lacs*, notamment en 1936 et 1949; Joseph KEUPENS, *Le Burundi ancien et moderne*, cours ronéotypé, 1956; PERRAUDIN, *Naissance d'une Église*,1963.

[26] PERRAUDIN, *Naissance d'une Église*,p. 60.

confié successivement au soin pastoral de Mgr Julien Gorju (1922-1937) et Mgr Antoine Grauls (1937-1949).

Premier évêque du Burundi, Mgr Gorju impulsa à cette Église un développement digne de l'admiration de tous les analystes missionnaires. Ceux-ci ne pouvaient voir dans la croissance exponentielle des convertis que l'oeuvre de l'Esprit soufflant en tornade sur ce petit pays des Grands-Lacs (comme sur son voisin le Rwanda). Le Père Leloir illustrait cette montée du fleuve en ces termes: «Depuis 1928-1929 l'Esprit-Saint ne cessa de souffler sur le Rwanda-Urundi: ce fut un doux zéphyr d'abord; bientôt, une tempête; aujourd'hui, c'est en tornade que l'impétueux Esprit de la Pentecôte se déchaîne là-bas»[27]. De fait, les chiffres étaient éloquents: Mgr Gorju avait trouvé 14 426 baptisés en 1922 et il en laissera 253 665 à son successeur en 1937.

Cet essor de l'évangélisation du Burundi ne s'explique pas seulement par les choix pastoraux judicieux retenus par Mgr Gorju: augmentation des postes de paroisses qui passent de 5 à 20, amélioration du système des succursales, catéchuménat, écoles, formation des catéchistes, création d'un petit séminaire (1926) et d'un noviciat pour religieuses locales (1931), oeuvres sociales. En cela il appliquait en grandes lignes les principes édictés par le Cardinal Lavigerie et déjà mis en place par ses prédécesseurs. Mais il faut aussi considérer le cadre politique de cette évolution que nous explique l'historien Jean-Pierre Chrétien: «La vague qui monta à partir des années 30 coïncida avec la prise en main systématique du Burundi par l'administration belge qui avait reçu le Rwanda-Urundi en mandat de la Société des Nations»[28]. Cette prise en main se

---

[27] Léon LELOIR, *Au service des broussards* (radio-causeries), Lyon, Institut Catholique, 1936, p. 22.

[28] Jean-Pierre CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture. L'itinéraire d'une chrétienté africaine», dans Jacques GADILLE (et autres), *Un christianisme africain* (collection: *Les Quatre fleuves*, 10), Paris, Beauchesne, 1979, p. 35.

traduisit concrètement par une réorganisation administrative profonde entre 1931 et 1935. D'abord on détruisit le pouvoir sacré du souverain traditionnel en supprimant, dès 1929, la fête traditionnelle des semailles du sorgho grâce à laquelle le pays était régénéré sous les auspices du roi. Une vision du monde venait de s'effondrer tandis que la bénédiction des semailles à Noël par laquelle on remplaçait désormais l'antique fête ne pouvait que provoquer une fuite en avant des populations désorientées. Puis l'administration belge sélectionna les nouveaux chefs sur des critères liés au baptême, comme le relève Jean-Pierre Chrétien:

> À tous ses échelons la hiérarchie politique ancienne fut remaniée à la même époque, le nombre des circonscriptions fut réduit et leurs détenteurs sélectionnés selon des critères nouveaux où l'instruction (c'est-à-dire le baptême, vu le monopole scolaire des Missions) était devenue un critère décisif. En 1925, 40 dirigeants (chefs et sous-chefs) étaient chrétiens; en 1933 ils étaient 564 (sur un nombre total sensiblement plus réduit).[29]

On n'oubliera pas, enfin, l'effet psychologique qui fut créé chez une population marquée par une religiosité de soumission au sacré quand elle réalisa la supériorité des nouveaux médiateurs de ce sacré.[30] Tous ces facteurs, toujours en aval de la motivation profondément religieuse, expliquent le bilan exceptionnel de l'épiscopat de Mgr Gorju à qui va succéder Mgr Grauls en 1937.

Pendant les treize ans qu'il sera Vicaire apostolique du Burundi, la courbe des conversions maintiendra le cap de croissance rapide (augmentation de 100 000) malgré les difficultés causées par la seconde guerre mondiale et une famine qui sévit au Burundi en 1943. Le clergé autochtone progressa lentement, la congrégation féminine locale fondée par Mgr Gorju connut un essor tandis qu'une nouvelle congrégation locale voyait le jour en 1944: celle des Frères de Saint

---

[29] CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture», p. 35.

[30] Voir Adrien NTABONA, «La chrétienté du Burundi à la croisée des chemins», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5 (1975), p. 243- 262.

Joseph (Bene Yozefu). En outre, le catéchuménat devint plus sévère (obligation de la lecture pour toutes les filles nubiles ou non) et plus long (32 mois au lieu de 24) tandis que l'Action catholique se développe ainsi que les oeuvres sociales de l'Église (écoles normales et ménagères, imprimerie, journal, hôpital). Mgr Grauls restera aussi dans la mémoire de l'Église du Burundi comme celui qui a pris une décision pastorale d'importance: celle de rendre obligatoire (sous peine de péché), pour les baptisés éloignés de la Mission, l'assistance au service dominical célébré en succursale par des catéchistes.[31] Cette décision se révélera efficace pour encadrer une chrétienté qui commençait à avoir un visage d'une Église de masse à tel point qu'une division du Burundi en deux vicariats (Gitega et Ngozi) fut décidée en 1949 (cf. annexe 5).

1.3. De l'enthousiasme à l'auto-critique (1949-1975).

La décénnie qui sépare la division du territoire ecclésiastique du Burundi en deux Vicariats (1949) et la mise en route du processus d'indépendance du pays (1959) est une période d'intense activité sociale et religieuse. En effet, une large planification de développement économique par la colonie[32] eut pour effet un accroissement des oeuvres de l'Église qui s'y était associée. Par ailleurs, l'Église se heurte pour la première fois à une nouvelle équipe administrative belge dont l'orientation libérale-socialiste n'encourage pas des rapports de collaboration et de compréhension. Ce climat est d'autant plus regrettable que dans le pays s'amorce la délicate évolution

---

[31] Voir PERRAUDIN, *La naissance d'une Église*, p. 115.

[32] Il s'agit du «Fonds du Bien-Être Indigène» (organisme créé pour récompenser les colonies pour son effort de guerre), du «Plan décennal» édicté en 1951, du «Fonds du Roi» (Fonds d'Avances créé en 1956 et financé par le Gouvernement belge pour favoriser la création d'habitations saines) et des Investissements privés entre 1949 et 1958.

politique qui aboutira à l'indépendance du pays, non sans tensions. Cependant le rythme des conversions se maintient grâce à des missionnaires de plus en plus diversifiés et des collaborateurs locaux[33].

Avec 1959 s'ouvre une nouvelle page de l'histoire de l'Église du Burundi: un nouveau Vicariat apostolique est créé: celui d'Usumbura confié au premier évêque burundais (Mgr Michel Ntuyahaga). Dans la même année (novembre 1959), le Burundi devient une province ecclésiastique autonome comprenant un archidiocèse (Kitega) et deux diocèses suffragants (Usumbura et Ngozi). L'Église du Burundi entre alors dans une phase décisive: la fin de l'ère missionnaire et l'avènement encore tâtonnant d'une Église vraiment locale. Perraudin décrit cette période de transition avec lyrisme:

> Désormais on peut affirmer non seulement que l'Église est chez elle au Burundi; elle l'a toujours été. Il faut ajouter qu'elle est constituée, dans ses éléments essentiels, de matériaux originaires du terroir et faisant corps avec lui. [...] L'Église autochtone naturalisée, incarnée pour tous ses éléments vitaux par des Enfants de la Patrie rundienne représente leur (des missionnaires) raison d'être et le couronnement de leurs efforts. Essais infructueux de pénétration, laborieuse mise en train des cinq premiers postes, lente croissance de la période suivante, marche à la victoire sous Mgr Gorju, organisation et approfondissement chrétien avec Mgr Grauls, épanouissement des oeuvres dans les Vicariats Apostoliques de Kitega et de Ngozi, voilà autant d'étapes de la route missionnaire. Désormais l'apostolat se poursuit, toujours aussi exigeant. Mais l'Église du Burundi est fondée et gère son propre destin.[34]

Cette nouvelle étape lourde d'enjeux s'amorce plus concrètement par une attitude d'auto-critique après l'euphorie enthousiaste des années trente. En effet, d'une part, la progression

---

[33] De nouvelles familles religieuses locales voient le jour: les *Bene-Mariya* en 1955, l'association pieuse des *Bene-Marita* en 1957 et la sodarité des *Militantes de la Vierge-Marie* dont l'origine remonte à 1957 mais qui ne sera érigée officiellement qu'en 1960.

[34] PERRAUDIN, *Naissance d'une Église*, p.201.

numérique se poursuivit[35] et l'organisation ecclésiastique s'affermit: trois nouveaux diocèses sont érigés (Bururi en 1961, Muyinga en 1968 et Ruyigi en 1973), une nonciature est ouverte à Bujumbura en 1963 et l'épiscopat devient entièrement burundais en 1974. Mais, d'autre part, on commença à se rendre compte qu'un certain nombre de défis s'étaient déjà dressés sur le chemin de l'évangélisation.

Tout d'abord, on prit conscience qu'à la croissance de la population chrétienne ne correspondait pas l'augmentation du nombre de prêtres. Au contraire, celui-ci diminuait de façon inquiétante. En effet, tandis que le clergé étranger ne pouvait plus soutenir le rythme d'envoi et de remplacement des missionnaires, le clergé local évoluait très lentement. Ceci explique le cri d'alarme lancé pendant le Synode romain de 1967 par les évêques du Rwanda-Urundi décrivant leur Église comme «une Église pauvre qui vit de la mendicité pour son action d'évangélisation et qui connaît une pénurie de personnel très préoccupante»[36].

Ensuite, cette situation allait faire émerger certaines autres questions dont celle du rendement réel des séminaires[37] et celle de l'identité du prêtre dans le nouveau contexte. Une enquête menée auprès des prêtres en 1971 révélait leur prise de conscience d'une situation où ils se retrouvaient être des administrateurs surchargés des sacrements pour des foules de chrétiens

---

[35] En 1957, on dénombrait 1 062 000 baptisés et dix ans après, le bloc catholique (baptisés et catéchumènes) atteignait les deux-tiers de la population. Voir KEUPENS, *Le Burundi*, p. 30.

[36] ÉVÊQUES DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Au coeur de l'Afrique: deux petits pays, trois millions de chrétiens* (Adresse au Synode), Nyakibanda, le 25 août 1967, p. 8.

[37] Voir la controverse sur ce «rendement» des séminaires: Léo GOOVAERTS, «Les petits séminaires au Burundi: quel est leur rendement?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1972), p. 265-296; Simon RURAGARAGAZA, «À propos de l'article de L. Goovaerts: "Les petits séminaires au Burundi"», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1973), p. 93-95; Bonaventure BANDIRA, «Réflexions sur l'article de L. Goovaerts», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1973), p. 96-99.

consommateurs[38].

L'insuffisance du nombre de prêtres posait aussi la question de la participation des laïcs à la mission de l'Église comme venait de l'enseigner le Concile Vatican II (LG 30-38; AA 2-4). De l'avis même des prêtres interrogés, cette participation était presqu'inexistante, comme on peut le lire dans le résultat de l'enquête: « L'avis presqu'unanimement exprimé dans les réponses au questionnaire individuel, est que ces trois catégories (religieux, religieuses, laïcs) n'ont pas la place qui leur revient dans la Pastorale de notre pays, c'est-à-dire dans la Catéchèse, la Liturgie, la gestion des Finances, l'Animation chrétienne et les différents Conseils pastoraux»[39]. Ces mêmes prêtres en appellent alors à la collaboration pastorale et à la formation d'un laïcat adulte. Un évêque se demandait même si cette diminution du nombre de prêtres n'était pas un signe des temps invitant à la reconnaissance effective de la dignité du laïcat burundais.[40]

Par ailleurs les prêtres prenaient conscience qu'ils devaient s'organiser davantage pour répondre à leur mission dans un contexte socio-culturel en mutation profonde. C'est ainsi que, dans les années 70, beaucoup de réunions et sessions sont organisées pour le clergé burundais désireux de renouvellement[41] et qu'une organisation nationale des prêtres burundais est mise sur

---

[38] Voir Bernard BUDUDIRA (et autres), «La vie et le ministère du prêtre (Synthèse nationale de la recherche sur les prêtres)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1971), p. 170-172; Pierre KERKHOFS, «Consommation ou rencontre?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1972), p. 3-10; Evariste NGOYAGOYE, «La recherche théologique et pastorale au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1973), p. 241-243.

[39] BUDUDIRA (et autres), «La vie et le ministère du prêtre», p. 174.

[40] Voir Stanislas KABURUNGU, «L'Église du Burundi face à son avenir», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 279.

[41] Il s'agit principalement des recyclages pour prêtres en 1969 et 1970, d'une enquête sur la vie et le ministère du prêtre lancée vers la fin de 1970 dont la synthèse fut rédigée l'année suivante (Burasira: du 18 au 23 avril 1971), des sessions de recyclage en 1971 (Bujumbura: du 6 au 10

pied[42]. Cette activité intense du clergé burundais faisait dire à Mgr Makarakiza, lors du jubilé de 75 ans d'évangélisation du Burundi (1973): «Le clergé burundais prend conscience de ses responsabilités spécifiques dans la direction de l'Église du Burundi et tient à s'organiser en un corps vivant, pour mieux réaliser cette recherche d'adaptation du Message aux réalités culturelles de notre pays»[43].

Cependant, le changement de mentalité sur le rôle du prêtre avait commencé déjà chez les fidèles laïcs. En effet, si le prêtre avait toujours bénéficié d'une aura de prestige tenant à la fois de la théologie du sacerdoce d'avant Vatican II et de la culture burundaise traditionnelle révérant les ministres sacrés, la mentalité nouvelle lui accordait de moins en moins cet *a priori* favorable. Evariste Ngoyagoye nous explique cette nouvelle attitude en ces termes:

> L'étiquette globale de prêtre ne suffit plus pour qualifier l'homme de Dieu. Celui-ci est reconnu, estimé principalement pour ses qualités personnelles d'homme et de croyant. De plus en plus, il sera difficile de se prévaloir de la fonction sacerdotale pour mériter le respect que les chrétiens traditionnels donnaient indistinctement à n'importe quel prêtre parce que prêtre.[44]

Par ailleurs, on comprend aisément que cette période de transition exigeait un nouveau mode de convivence et de collaboration entre le clergé missionnaire et le clergé local. En effet, d'une part, les missionnaires qui avaient décidé, jusque là, des options et des méthodes pastorales

---

juillet et du 13 au 17 juillet; Gitega: du 19 au 24 juillet), de l'assemblée du clergé à Burasira (du 28 au 29 décembre 1972), des sessions de recyclage à Gitega (successivement du 24 au 27 avril; du 1er au 4 mai et du 8 au 11 juin 1972) et du congrès de Bukeye (du 20 au 25 août 1973).

[42] L'Union du Clergé Murundi (qui deviendra: l'Union du Clergé Incardiné), avec un organe exécutif: le Secrétariat Permanent du Clergé.

[43] André MAKARAKIZA, «Discours à l'occasion du 75ème anniversaire de l'Église au Burundi (Ruyigi, le 21 septembre 1973)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 301.

[44] NGOYAGOYE, «La recherche théologique et pastorale au Burundi», p. 243.

étaient invités à devenir un clergé «auxiliaire»[45]. Et d'autre part, les prêtres locaux ne devaient pas céder à la tentation d'auto-suffisance apostolique mais étaient invités à continuer la collaboration avec leurs confrères missionnaires. C'est à cette collaboration sincère qu'un évêque burundais exhortait les ouvriers apostoliques de son diocèse en ces termes:

> Aujourd'hui le missionnaire travaille sous un épiscopat africain, plus précisément burundais, et sous un gouvernement africain ne disposant pas des mêmes moyens que le gouvernement colonial. Le danger d'une certaine frustration peut être possible [...]. De directeur le missionnaire devient collaborateur comme l'était le clergé africain d'hier. Qui ne voit la délicatesse d'adaptation dans cette nouvelle orientation? Un effort d'humilité est demandé aux uns et celui de compréhension aux autres.[46]

Une autre prise de conscience émergea vite à la conscience de l'Église du Burundi des années 70: celle d'un manque de rencontre profonde entre le christianisme et les harmoniques de l'âme burundaise. Cela se traduisait par un christianisme de masse incapable de susciter un engagement ecclésial et social significatif chez les baptisés. D'une manière générale, on commença à s'interroger sur la valeur des conversions rapides qu'avait connues l'Église du Burundi à partir des années 30. Cette vague s'expliquait par la mentalité burundaise très ouverte sur le plan religieux mais aussi par des motifs sociologiques évidents (la coopération avec le pouvoir colonial, la stratégie de la conversion des chefs, le monopole de la Mission sur l'école, une organisation très efficace, la pression sociale présentant le christianisme comme une voie vers le progrès). Toujours est-il que ce phénomène commençait à poser question: «Les convertis ont-ils vraiment abandonné non seulement les pratiques traditionnelles mais aussi les motivations qui

---

[45] Voir Paul MERTENS, «La place et l'attitude des missionnaires étrangers aujourd'hui en Afrique», dans *Guide Pastoral*, janvier-février 1974, p. 42-61.

[46] Michel NTUYAHAGA, «Adaptations en face d'une Église africaine», dans *Guide Pastoral*, janvier-février 1974, p. 63.

les sous-tendaient?»[47]. La réponse était visiblement négative surtout que des violences ethniques meurtrières venaient d'endeuiller le pays (1965 et 1972), fruit de la radicalisation progressive de la vie politique et sociale d'après l'indépendance du pays. Une conclusion s'imposait: la ruée vers le baptême et même la pratique religieuse massive du moment n'étaient pas des signes d'une conversion profonde imprégnant toute la vie des baptisés. Ntabona nous décrit cette situation en ces mots:

> De fervente et même de dévote qu'elle était, notre Église dans certains domaines pourrait ressembler à une batterie qui se décharge insensiblement, mais infailliblement! Les derniers événements par exemple nous ont clairement fait comprendre combien les exigences de l'Évangile n'ont pas suffisamment pénétré[...]. Elles sont souvent restées sur la couche extérieure du pachyderme pour ainsi dire. L'âme du Murundi, pour employer un mot assez riche de contenu est bien loin, dans les tréfonds de l'être. Pour l'atteindre il faut beaucoup. [...] Et cela à une condition: un dépassement du stade de recettes, de bricoles, de formules projetées du ciel, c'est-à-dire copiées quelque part et multipliées à l'infini sans qu'il y ait possibilité de prise et d'enracinement.[48]

C'est ce paradoxe, sur lequel nous reviendrons comme un des défis majeurs de l'Église du Burundi, qui amena pasteurs et fidèles à se rendre compte de l'urgence d'une inculturation du christianisme dans le contexte burundais. Cette inculturation devrait être une deuxième phase d'évangélisation visant à faire rencontrer l'Évangile avec les harmoniques de la culture burundaise. En d'autres mots, il s'agirait d'une véritable assomption-rédemption des valeurs traditionnelles et modernes par l'Évangile, au lieu d'une adaptation par substitution où la rencontre s'était faite dans le sens de l'animisme protecteur[49]. Il fallait donc opérer un véritable changement de mentalité et songer à une pastorale d'ensemble plus adaptée ou même à un

---

[47] NTABONA, «La chrétienté du Burundi», p. 249.

[48] Adrien NTABONA, «Leçons d'un anniversaire», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 315.

[49] Voir NTABONA, «La chrétienté du Burundi», p. 250-257.

Synode[50]. Cette tâche d'opérer une nouvelle synthèse s'imposait avec urgence comme l'expliquait alors Bandira:

> A moins qu'on ne veuille tout perdre, il faut donc une réforme, une nouvelle adaptation bien pensée qui ne soit pas purement et simplement une adaptation par substitution. L'efficacité de la pastorale en dépend: nous pensons que l'adaptation du message devient la «priorité des priorités». [...] Sans cela l'Église ne pourra plus s'insérer ni s'intégrer dans la société africaine que nous vivons.[51]

C'est tout ce mouvement de fermentation d'idées, de prise de conscience des défis à affronter et de volonté de renouveau qui poussa l'épiscopat du Burundi à décider la mise en Synode de l'Église en 1976. Cette décision ouvrait pour l'Église du Burundi une période d'efforts de renouveau à laquelle des événements multiples viendront imposer une trajectoire particulière.

1.4. Les efforts de réforme (1976 à aujourd'hui).

Les souhaits de réforme exprimés de plus en plus clairement dans la période suivant l'accession du pays à l'indépendance n'ont pas tout de suite convaincu les évêques. En effet, on remarque qu'en 1971, ceux-ci estimaient encore qu'il «serait prématuré d'organiser dans

---

[50] Voir NTABONA, «Leçons d'un anniversaire», p. 319; «La chrétienté du Burundi», p. 260.

[51] Bonaventure BANDIRA, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1975), p. 241-242. L'adaptation par substitution, dénoncée ici, signifie le simple remplacement d'une habitude religieuse par une autre jugée supérieure. Une recommandation des Statuts Synodaux résume cette méthode d'évangélisation qui reste en deçà d'une véritable inculturation: «La vie d'un païen adulte est un perpétuel cauchemar. [...] Pour lui donner la sainte liberté des enfants de Dieu, suffira-t-il au catéchiste d'établir l'inanité de la croyance païenne? Non. Une habitude se remplace par une autre, et il devra imprégner de *surnaturel chrétien* une vie qui le fut de *surnaturel païen.*» (Julien GORJU, *Statuts synodaux du Vicariat de l'Urundi*, Maison-Carré, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1928-1929, n. 55).

l'immédiat un synode au cours duquel des décisions, relatives à la pastorale, seraient prises»[52] et envisageaient de célébrer une année de la foi (août 1972- août 1973). Cette année de la foi dont le thème était «notre Église» (ou «l'Église c'est nous») se voulait être une occasion de ressourcement et d'approfondissement du sens ecclésial «dans la recherche d'une foi plus authentique, plus incarnée dans la réalité de notre communauté humaine et de sa situation culturelle actuelle»[53].

Cinq ans plus tard, suite aux différents appels à un changement profond dans la manière d'évangéliser, les évêques du Burundi et du Rwanda décidaient la mise en Synode des deux Églises (chacune devant évoluer à sa façon). C'était au terme d'une session de recyclage (12 au 22 janvier 1976) au cours duquel ils réfléchissaient sur les exigences pastorales de leur ministère épiscopal dix ans après le Concile Vatican II. Le compte-rendu de cette session nous donne l'objectif du Synode en ces termes: «Ils (les évêques) sont tombés d'accord sur la nécessité de synodes qui, au plan diocésain et national, rassembleront toutes les forces de la communauté chrétienne pour un renouvellement intérieur, une recherche de plus grande unité au service d'un projet pastoral commun»[54].

Aussitôt après la décision de la mise en Synode, on organisa des sessions présynodales pour prêtres, religieux et religieuses après lesquelles l'épiscopat burundais structura le processus synodal. En septembre 1976, le thème fut arrêté: «construire des communautés chrétiennes

---

[52] «Extraits du compte rendu de l'Assemblée plénière de la COREB: décembre 1971», dans *Guide Pastoral*, 12(1971), p.5.

[53] Pierre KERKHOFS, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1972), p.2.

[54] Evariste NGOYAGOYE, «Session de recyclage des évêques du Rwanda et du Burundi (Kanyinya: 12-22 janvier 1976)», dans *Guide Pastoral*, janvier-février 1976, p. 101.

aujourd'hui», thème subdivisé en quatre points: la conversion à Jésus-Christ, la recherche d'un sens de l'Église accru et nourri, l'impact que doit avoir l'Église sur la société burundaise et la réforme de la Pastorale (catéchèse, vie sacramentelle de l'Église, organisation matérielle, etc). Les étapes de la mise en Synode furent alors projetées de la façon suivante: la sensibilisation (1977), la conversion à Jésus-Christ (1978), le sens de l'Église (1979), Église et Société (1980), Réforme de la Pastorale (1981), Synthèse nationale (1982).[55]

Quant à la méthode préconisée, on adopta celle du partage de l'Évangile, de prière et de communion fraternelle à travers les petites communautés chrétiennes officiellement créées en 1977. Celles-ci étaient constituées à l'échelle de l'unité sociologique minimale du Burundi qu'est la colline.[56] Ce faisant, le mouvement synodal visait la démassification des communautés chrétiennes en ancrant l'évangélisation dans les milieux naturels de vie. On découvrait ainsi l'importance de la colline comme l'explique Mgr Évariste Ngoyagoye:

> Cette entité sociologique qu'est la colline, prégnante de responsabilité des uns à l'égard des autres, d'une conscience d'appartenance collective à une réalité humaine dense, faite d'espoirs, de tristesses, de difficultés partagées, parfois aussi de haines héritées, tout cela n'est pas assumé par le christianisme. Les *Inama Sahwanya* (rencontres synodales) voudraient, sur le modèle de la première communauté chrétienne (Ac 2, 42) combler cette lacune grave.[57]

La création des petites communautés chrétiennes au niveau de la colline fut conçue à la fois

---

[55] Voir annexe 6 pour planification détaillée.

[56] Au Burundi, pays «des mille collines», il n'y a pas de villages comme on en connaît ailleurs en Afrique; malgré une politique de «villagisation» forcée tentée sous le Gouvernement de Bagaza (1976-1987), la plupart des habitations rurales sont essaimées sur des milliers de collines regroupant, chacune, une moyenne de 20 à 30 familles.

[57] Evariste NGOYAGOYE, «Les communautés chrétiennes au Burundi, lieux d'éclosion de nouveaux ministères», dans *Les Quatre Fleuves* (Cahier 10: Un christianisme africain), Paris, Beauchesne, 1979, p. 66.

comme moyen et but du processus synodal. En effet, tout en les employant comme cadre de dialogue et de partage pour renforcer l'appartenance ecclésiale visée par le Synode, on se proposait également de les maintenir même après ce dernier.

Le déroulement effectif du mouvement synodal ne suivit pas la planification première à cause d'un certain nombre de facteurs. Il y a d'abord la lenteur humaine accentuée par le nombre insuffisant de personnel de soutien. Ainsi le premier thème du Synode (conversion à Jésus-Christ) prit deux ans (1978-79) pour permettre un approfondissement suffisant et le deuxième thème (sens de l'Église) ne fut abordé, par conséquent, qu'en 1980 pour durer pratiquement quatre ans. Mais la cause la plus déterminante du ralentissement du mouvement synodal est l'hostilité de plus en plus grandissante du Gouvernement de la deuxième République (1976-1987). Elle se manifesta en mai 1979 par la mesure d'interdire les réunions synodales sur les collines, ne les tolérant que le dimanche à la paroisse ou en succursale. D'autres mesures policières allaient frapper l'Église pendant près de dix ans et l'une d'entre elles supprima toute activité des petites communautés chrétiennes sans réserve de temps et de lieu[58]. On n'était pas encore rendu au troisième thème du plan de conscientisation (Église et société ou sens chrétien du développement) ni aux réformes pastorales.

À la fin de cette période tourmentée de l'Église du Burundi, on pouvait dresser un bilan provisoire des efforts de renouveau par le Synode. D'une manière générale, le grand acquis était la création et la consolidation des petites communautés chrétiennes. Plus particulièrement, on pouvait compter à l'actif du mouvement synodal: une responsabilisation des fidèles laïcs, un

---

[58] Il s'agit de la mesure gouvernementale du 13 janvier 1987. Pour la série des mesures contre l'Église, voir annexe 7.

effort de vivre sa foi dans le quotidien de la vie familiale et sociale, un sentiment plus grand de communion, une écoute communautaire et une méditation partagée de la Parole de Dieu, un début de prise en charge de la communauté avec des services et ministères variés. Cependant, on regrettait en même temps une différence de degré d'engagement dans le mouvement synodal due essentiellement aux causes suivantes: une absence de motivation et de participation active chez certains dont beaucoup de prêtres, de religieux et de religieuses, une vision trop cléricale doutant de la capacité des laïcs à partager la Parole de Dieu, l'incapacité de certains agents pastoraux de se débarrasser de la méthode directive lors des rencontres, le manque de formation continue des animateurs paroissiaux de la mise en Synode et une certaine impatience de voir venir l'étape des réformes concrètes.[59]

C'est ainsi qu'après les hostilités de l'État, les évêques décidèrent de relancer le Synode devenu «Concile» selon les nouvelles dispositions du Droit Canon (c 460-468) en recommençant la sensibilisation sur l'importance des petites communautés chrétiennes, de la réforme de l'Église du Burundi, de l'inculturation et de la promotion d'un laïcat adulte et responsable. En effet, les attaques de la Deuxième République contre l'Église avaient donné l'allure d'un combat de «chefs» montrant qu'on était encore loin de la pleine conscience chez les laïcs d'être «Église».[60] Par ailleurs de nouveaux affrontements interethniques (août 1988) viendront renforcer l'urgence d'une reconversion à Jésus-Christ. On créa dès 1987 dix-sept commissions en vue d'une réflexion approfondie visant à rechercher un langage adapté aux exigences des mutations socio-culturelles

---

[59] Voir Adrien NTABONA, «Mise en Synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 478; «L'évolution de l'Église du Burundi les treize dernières années», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 220-221.

[60] Voir NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», p. 203.

de l'heure et à initier une vision profonde des structures et des mentalités. Comme méthode, on se proposait de combiner retraites, sessions de recyclage et réunions de commissions.[61]

Voici donc le mouvement synodal entré dans sa phase terminale. Mais d'autres événements viendront, une fois de plus, lui imposer une autre trajectoire que prévue. Il y eut d'abord la visite du Pape Jean-Paul II au Burundi en septembre 1990. Sa préparation sera mise à profit par l'épiscopat pour mobiliser tout le peuple de Dieu afin de l'orienter vers un renouvellement profond qui puisse l'inscrire dans le contexte de la nouvelle évangélisation. L'idée-force retenue pour cette mobilisation était: «Nouvelle évangélisation de l'Église du Burundi: Le Christ nous libère et nous unit».[62] De nouveau des initiatives pastorales se mirent en branle: une retraite communautaire des évêques et supérieurs majeurs des congrégations religieuses suivie par une série de retraites pour consacré(e)s, catéchèses dominicales, messe et enseignement religieux radio-diffusés, réorganisation progressive du laïcat, même si à ce moment, il «fait encore figure de parent pauvre»[63]. Toutes ces initiatives avaient pour objectif, non seulement de se préparer spirituellement à la visite du Pape, mais aussi et surtout de relancer le mouvement synodal qui s'était essoufflé, plus de dix ans après son lancement. En fait, plus que jamais, l'Église du Burundi se rendait compte qu'elle était à un tournant où elle était impérativement sollicitée à entrer dans une phase de seconde évangélisation. Cette conviction se concrétisa après la visite du Pape par la planification effective d'un Concile plénier de l'Église du Burundi dont le thème

---

[61] Voir NTABONA, «Vers la dernière étape de la mise en synode au Burundi. Des données nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1987), p. 61-63.

[62] Voir «Échos de la CECAB: projet de préparation du peuple de Dieu à la visite du pape en septembre 1990», dans *Vivons en Église*, 9(1989), p. 333-334.

[63] NTABONA, «Du souffle», p. 204.

serait «Nouvelle évangélisation d'un Burundi nouveau».[64]

Les étapes de ce projet de renouvellement étaient fixés jusqu'en 1998, année de célébration du centenaire de l'Église du Burundi, mais un deuxième événement viendra orienter la marche de l'Église dans une direction inédite: la recherche d'une gestion démocratique marquée par le multipartisme.[65] Cette évolution socio-politique sera désormais au coeur des préoccupations de l'Église, soucieuse d'être éducatrice des consciences et accompagnatrice du processus démocratique en genèse, et éclipsera plus ou moins le déroulement effectif du Concile de l'Église du Burundi. En effet, cette période de transition politique révélait à nouveau la profonde fragilité de la société burundaise qui ne réussissait pas à extirper la violence de son sein. Ainsi les partis politiques commençaient à caresser la corde ethnique pour mobiliser leurs troupes et les chrétiens n'étaient pas immunisés, comme le constate Ntabona:

> Aujourd'hui la logique et la discipline des partis risquent d'entraîner, même les chrétiens, vers une sémantique réductrice, à la mesure des mots d'ordre venant des états-majors des

---

[64] Pour le thème, les secteurs de réflexion, la méthodologie, les moyens et le déroulement prévus, voir annexe 8.

[65] La période de 1988 à 1993 se caractérise, au Burundi, par une fragile transition démocratique: dans le contexte général d'une Afrique où le «vent d'Est» souffle depuis la fin de 1980 et sommée par le Président François Mitterrand d'affermir de véritables démocraties avec multipartisme (Sommet franco-africain à La Baule en mars 1992), le Président de la Troisième République, Pierre Buyoya, entreprend de timides ouvertures: une commission chargée d'étudier la question de l'unité nationale (rapport présenté le 13 mai 1989), approbation par référendum d'une «Charte d'unité nationale» (le 5 février 1992, approuvée à 89,2%) et d'une Constitution préconisant le multipartisme (le 9 mars 1992, approuvée à 90%). Au moment des élections présidentielles et législatives en juin 1993 - les premières élections démocratiques depuis l'indépendance du pays- huit partis étaient agréés. Voir, par exemple: Joseph GAHAMA, «Limites et contradictions du processus de démocratisation au Burundi», dans André GUICHAOUA (sous la direction de), *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*, Paris, Karthala, 1995, p. 77-88; Zénon MANIRAKIZA, «Réveil démocratique en Afrique: Le puzzle burundais», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1994), p. 359-396; Pasteur RUBERINTWARI, «Difficile modernisation politique du tiers-monde: le cas de l'échec de la démocratisation au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1994), p. 397-426.

> formations politiques. Ce qui constituerait une nouvelle aliénation dont nous sortirions difficilement à l'avenir. [...] Il faut donc que les chrétiens tiennent, plus que jamais, à leur indépendance d'esprit pour qu'ils soient capables d'adopter un comportement mûr du dedans de leur conscience chrétienne.[66]

L'Église, quant à elle, multiplia les messages pour appeler les baptisés à entrer en chrétiens dans les nouvelles échéances politiques[67] car il était impératif que les chrétiens exercent leur discernement évangélique à travers tout ce bouillonnement où l'amalgame était facile et la violence conceptuelle présente.

Force est de constater aujourd'hui que l'appel répété des évêques à la conscience chrétienne n'a pas réussi à avoir raison de l'ethnocentrisme destructeur qui règne en maître sur le Burundi depuis octobre 1993. L'Église tentera désormais de gérer la crise par des appels incessants et des

---

[66] Adrien NTABONA, «Sortir de l'engrenage de la violence», dans *Vivons en Église*, 5-6(1993), p. 129.

[67] Voir les lettres pastorales et communiqués du Secrétariat: *Ibanga ry'umukristu muri iki gihe c'ukurondera intwaro rusangi* (La mission du chrétien dans cette période de transition démocratique); *Ibwirizwa ry'ubumwe rikomoka ku Mukama Yezu* (Le commandement de l'unité provient du Seigneur Jésus); *Contribution de l'Église catholique du Burundi au débat sur la constitution du pays* (26 juillet 1991); *Nta ntwaro rusangi ishoboka itubakiye ku bumwe bw'abarundi* (Pas de démocratie sans unité des Burundais); *Uwa Kristu yoba intatangwa mu butumwa bw'ugukomeza ubumwe* (Le chrétien doit être en première ligne dans la consolidation de l'unité); *Note d'information et demande de solidarité pastorale* (30 octobre 1991); *Ni tube umuco, ntiduhendwe n'abahanuzi b'ibinyoma: 2 Yoh. 1, 7-11* (Soyons lumière: Ne nous laissons pas abuser par les conseils trompeurs: 19 novembre 1991); *La vérité vous rendra libres: Jn 8, 32* (30 janvier 1992); *Ibanga ry'umukristu mu ntwaro rusangi* (Le chrétien et la démocratie: 20 février 1992); *Murashigikire intahe aho muri hose(Ibik. 1,8): Ijambo abepiskopi katolika bashikirije abakristu ryerekeye intwaro rusangi mu migambwe myinshi* (La démocratie et le multipartisme: 17 août 1992); *Twokwifata dute muri iki gihe c'umusumuko w'imigambwe?* (Quelle doit être notre attitude en cette période de compétition des partis?: 3 décembre 1992); *Communiqué de presse des évêques catholiques du Burundi* (4 décembre 1992); *Le rôle du chrétien en ce temps d'activité politique intense*; *Message de la CECAB concernant la préparation des élections au Burundi* (10 mars 1993); *Dusabe Mutima Mweranda atugire inama nziza* (Implorons les Conseils de l'Esprit-Saint: 15 mai 1993).

initiatives de tous ordres pour faire cesser la barbarie et reconstruire les consciences. Tâche titanique, s'il en est, quand on constate l'ampleur de la crise qui nous ramène, une fois de plus, à l'éternel questionnement sur la valeur de notre conversion au Christ. Ntabona posait ces questions angoissantes à l'occasion des obsèques du premier Président du Burundi élu démocratiquement mais assassiné par l'armée, peu après, avec certains de ses collaborateurs:

> Pourquoi ce pays devient le théâtre constant de violences meurtrières, cycliques et en chaîne, depuis la mort de Rwagasore le 13/10/1961 jusqu'à nos jours? [...] Pourquoi la violence meurtrière est légitimée et prisée alors que les deux tiers des Barundi sont chrétiens catholiques? Pourquoi le sens du sacré (lieu du culte ou personne consacrée) a cédé à l'impératif catégorique de la visée ethnique? [...] Pourquoi la Parole de Dieu, lue tous les jours dans les Églises pleines, ainsi que le flot de prières et de célébrations fort participées n'arrivent pas à atteindre la conscience morale et y imprimer des normes éthiques incontournables?[68]

C'est avec ce questionnement sérieux que l'Église du Burundi vient d'entrer dans la célébration de son premier centenaire et force est de constater qu'elle en est encore à ses débuts[69].

Voilà donc une Église dont les étapes d'évolution sont marquées par les espoirs et les angoisses du peuple burundais, une Église qui prend conscience des multiples défis qu'elle doit relever sur sa route de l'évangélisation. Depuis plus de vingt ans, elle cherche à faire une synthèse libératrice entre l'Évangile et l'âme du Murundi qui l'a accueilli. Consciente des multiples défis qui se dressent sur sa route, cette Église veut s'engager dans une nouvelle annonce de Jésus-Christ, de façon à faire jaillir une vie vraiment nouvelle et tisser des liens de fraternité dans une société sans cesse hantée par le fantôme de la division. Cette Église s'est aussi progressivement organisée pour annoncer la Bonne Nouvelle. C'est cette organisation ecclésiale que nous allons dégager à présent.

---

[68] Adrien NTABONA, «Cri d'alarme», dans *Vivons en Église*, 9-10(1993),p. 257.

[69] Voir ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Imyaka ijana*, p. 4.

2. L'organisation ecclésiale du Burundi.

Faut-il rappeler que l'Église est le don de communion offert par Dieu mais qui prend chair dans les liens concrets d'une communauté de croyants et de croyantes d'un lieu donné confessant la foi, célébrant les sacrements, se sachant envoyée et s'organisant pour ce service de l'Évangile? L'Église du Burundi s'organise ainsi à divers niveaux pour mieux répondre à sa mission. Relevons les grands axes de son organisation tant au niveau des structures que des ouvriers apostoliques.

2.1. Les structures ecclésiales.

Après avoir fait partie successivement de la Mission et Provicariat apostolique du Tanganyika (1878-1886), des Vicariats apostoliques du Tanganyika (1886-1895), de l'Unyanyembe (1895-1912) et du Kivu (1912-1922), l'Église du Burundi est devenu Vicariat apostolique en 1922 et territoire ecclésiastique autonome en 1959. Elle compte aujourd'hui sept diocèses dirigés par des évêques burundais depuis plus de vingt ans (1974). Cela n'est pas sans importance comme le constatait Mgr Makarakiza s'adressant au Pape: «C'est une marque d'estime et de confiance à laquelle ces Églises sont particulièrement sensibles. De leur part, les Évêques du Burundi en comprennent l'immense responsabilité, qu'ils assument dans la foi au Christ toujours présent dans son Église, et dont ils ne sont que d'humbles instruments»[70].

---

[70] André MAKARAKIZA, «Adresse au Pape lors de la visite "ad limina" (6 avril 1978)», dans *Guide Pastoral*, 1(1978), p. 1.

La structure de chaque diocèse s'articule dans l'ordre croissant suivant: succursales - succursales centrales - paroisses - secteurs pastoraux (doyennés, vicariats épiscopaux ou régions pastorales) - diocèse. On trouve des conseils pour appuyer le responsable au niveau de la succursale (conseil de la succursale), de la paroisse (conseil paroissial) et du diocèse (quatre conseils principaux: le conseil pastoral, le conseil presbytéral, le conseil diocésain -ou conseil des consulteurs- et le conseil financier).

Les diocèses du Burundi forment une Conférence épiscopale qui porte la dénomination de CECAB (Conférence des évêques catholiques du Burundi) et s'est progressivement structurée pour être attentive aux différents champs de l'évangélisation du Burundi. Actuellement elle compte un bureau permanent et 10 commissions épiscopales[71].

Au niveau régional, la CECAB fait partie de l'Association des conférences épiscopales de l'Afrique centrale (ACEAC) créée en 1984 et qui regroupe les conférences épiscopales du Burundi, du Zaïre et du Rwanda.[72] Répondant ainsi à l'invitation du concile Vatican II (CD, n. 38) et du Droit Canon (c. 459), l'ACEAC s'est fixé comme objectif «d'étudier les voies et moyens de promouvoir le dialogue et la concertation, l'entraide et la coopération ecclésiale entre les Conférences pour l'évangélisation en profondeur de l'homme africain dans son milieu

---

[71] Voir «Échos de la CECAB», dans *Vivons en Église*, 7(1992), p. 3-4.

[72] Ces mêmes Églises formaient, pendant la période coloniale, une «Conférence des Ordinaires du Congo et du Rwanda-Urundi» (1932-1956) dont les rencontres étaient présidées par la Délégation apostolique. En décembre 1960 la hiérarchie fut érigée canoniquement et deux Conférences distinctes sont créées: celle du Congo (Zaïre) et celle du Rwanda-Burundi (COREB). En 1974, cette Conférence s'organisa en deux Assemblées épiscopales (AER et AEB) tout en maintenant une même Conférence. Les deux Assemblées ont été constituées en deux Conférences épiscopales distinctes en 1980. La Conférence épiscopale du Burundi (COBU) modifiera son nom en 1983 pour la dénomination de CECAB (Conférence des évêques catholiques du Burundi).

culturel, social et religieux»[73].

Au niveau continental, enfin, la CECAB est membre du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) créé en 1969 et officiellement lancé lors de la visite du pape Paul VI à Kampala (Ouganda).

Ainsi organisée à plusieurs niveaux l'Église du Burundi se veut être réellement une Église locale, apportant sans cesse l'Évangile du salut aux hommes et aux femmes burundais avec leurs espoirs et leurs peines, leur patrimoine culturel et les apports de la modernité. L'Église du Burundi vit et exprime aussi sa communion avec les autres Églises locales et avec l'évêque de l'Église de Rome, sans cela elle ne saurait être «Église de Dieu». Mais les structures seraient inutiles s'il n'y avait pas ces annonciateurs de l'Évangile qu'au Burundi l'on se convient d'appeler «ouvriers apostoliques».

2.2. Les ouvriers apostoliques.

L'évangélisation du Burundi se fait essentiellement par les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses, les laïcs engagés dont les catéchistes qui occupent une place particulière (cf. annexe 9).

L'Église du Burundi a un nombre insuffisant de prêtres même si les candidats au sacerdoce sont en nombre croissant. En effet, en 1992, on dénombrait 324 prêtres oeuvrant au Burundi pour une population catholique de près de quatre millions. Par ailleurs, la persécution dont a souffert l'Église sous la Deuxième République qui a expulsé plus de 300 membres du personnel

---

[73] Statuts de l'ACEAC, Chapitre I, art. 3.

missionnaire[74], a subitement renversé la proportion entre prêtres locaux et missionnaires.

Pour former les candidats au ministère presbytéral en nombre croissant, actuellement, l'Église du Burundi s'est dotée de trois grands séminaires correspondant à trois cycles : la Propédeutique (Grand Séminaire de Burasira), le cycle de philosophie (Grand Séminaire de Bujumbura) et le cycle de théologie (Grand Séminaire de Gitega).

L'Église du Burundi compte aussi sur les congrégations religieuses dont les membres sont également en nombre croissant. La participation des religieux et religieuses à l'évangélisation est actuellement remarquable après que ceux-ci aient été longtemps considérés comme de simples auxiliaires du clergé missionnaire puis local. Aujourd'hui, les religieux et religieuses s'interrogent aussi sur leur pertinence dans le contexte burundais où leur charisme n'a peut-être pas été perçu dans toute son ampleur. C'est cette interrogation que porte le Père Ntakarutimana qui, constatant que la définition de la vie religieuse au Burundi ne s'est pas suffisamment enracinée dans l'opinion burundaise, tire la conclusion suivante: «La vie religieuse existe et se développe au Burundi. Mais on sent qu'elle est encore fragile. Elle demande à être mieux explicitée, au-delà des conflits conjoncturels. Elle appelle des réformes pour être mieux comprise face à l'Évangile et face au Burundi»[75].

Une autre catégorie d'ouvriers apostoliques est constituée par les catéchistes, ce fer de lance de l'évangélisation du Burundi qui mérite beaucoup d'éloges. Ils étaient aux côtés des premiers missionnaires, ils sont toujours les animateurs assidus de tous les secteurs de la vie paroissiale. Toutes les succursales et certaines paroisses sont dirigées par ces catéchistes qui forment la

---

[74] Jean-Pierre CHRÉTIEN, *Burundi: L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993, p. 459.

[75] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Une vie religieuse à la croisée des chemins», dans *Vivons en Église*, 3(1990), p. 91.

«cheville ouvrière» de l'Église du Burundi. Leur chiffre voisine autour de 3000.

D'autres laïcs s'engagent dans l'évangélisation à travers les mouvements d'action catholique qui se développent et se diversifient, les mouvements de spiritualité, les communautés de base initiées il y a vingt ans et qu'on cherche actuellement à redynamiser et les groupes apostoliques qui se forment suivant les besoins de la communauté.

Voilà sommairement un tableau d'où se dégage à grands traits le dynamisme de la jeune Église du Burundi. Nous le savons, les statistiques ne peuvent pas être un caractère déterminant pour mesurer la vie d'une Église locale, celle-ci étant en définitive le don permanent de communion qui se reçoit de Dieu dans un lieu donné. Mais elles nous indiquent la conscience qu'une communauté chrétienne a d'elle-même, les priorités qu'elle se fixe et les moyens qu'elle se donne pour remplir ce qui sera toujours sa mission: annoncer l'Évangile. Sur ce chemin d'évangélisation, l'Église du Burundi doit relever un certain nombre de défis que nous allons relever à présent.

3. Les défis actuels de l'Église du Burundi.

Citée en exemple de conversions rapides par les revues missionnaires des années trente, l'Église du Burundi suscite aujourd'hui beaucoup d'interrogations voire même du scepticisme ou de l'hostilité. On s'interroge sur sa présence prophétique dans une société éclatée, sur la valeur réelle des conversions massives qu'elle a toujours orchestrées, sur son apparente puissance dans une société qui s'émancipe, sur sa supposée richesse dans une société pauvre, etc...

Si ces interrogations sont, le plus souvent, l'expression d'un espoir plus ou moins déçu ou

d'une volonté de conversion évangélique toujours indispensable pour l'Église du Burundi, elles indiquent en même temps les différents défis que cette Église doit relever si elle veut être le signe et le moyen du salut que Dieu offre aux burundais et burundaises.

3.1. Une Église majoritaire dans une société éclatée.

Après le triomphalisme missionnaire du temps des conversions massives, l'Église du Burundi est entrée dans une ère nouvelle: celle où elle s'interroge sur la pertinence même de sa mission dans une société meurtrie par ce qu'il est convenu d'appeler «l'ethnocentrisme totalitaire» (ou «le totalitarisme ethnocentrique»).

En effet, la crise socio-politique ouverte par le putsch d'octobre 1993 et les violences meurtrières qui furent ainsi déclenchées, ne peut que remettre profondément en cause l'authenticité de la conversion des millions de Barundi et la capacité de l'Église à s'insérer dans la société pour y insuffler le dynamisme de communion qui constitue sa texture profonde. C'est ce constat, teinté d'amertume, que le président de la Conférence épiscopale du Burundi rapportait au Pape au nom de ses confrères lors de leur visite *ad limina* de 1994:

> Pour nous, cela est d'autant plus dramatique que nous avons une Église majoritaire en nombre: plus de 60% des habitants sont des catholiques fort pratiquants avec des oeuvres de développement socio-éducatifs assez nombreuses. C'est pour cette raison que ce tableau sombre porte les chrétiens, surtout les pasteurs et les autres ouvriers apostoliques à sentir parfois une certaine déception. [...] Oui, ça fait souffrir de voir un pays à forte majorité catholique sombrer dans un totalitarisme ethnocentrique, caractérisé par un mépris généralisé de la vie humaine.[76]

---

[76] Bernard BUDUDIRA, «Le Burundi souffre d'un manque de projet de société unificateur (Adresse d'hommage au Pape lors de la visite "ad limina" des évêques burundais: 25-29 avril 1994)», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 135.

En fait, les violences actuelles qui déchirent la société burundaise constituent la phase la plus récente d'un engrenage volcanique sensible dès la période de l'indépendance et dont les crises de 1965, 1972, 1988 et 1991 sont autant de moments de violente irruption (cf annexe 10). En effet, l'analyse historico-politique du Burundi nous révèle une diabolique entreprise de «brouillage culturel» commencée pendant la période coloniale et perpétué au-delà d'elle par une ethnicisation progressive de la vie politico-sociale qui a abouti aux fréquents affrontements inter-ethniques[77]. Comment l'Église s'est-elle située face à cette engrenage? En a-t-elle pris suffisamment conscience? Qu'a-t-elle fait ou tenté pour être le signe et le moyen d'union dans ce pays caractérisé désormais par «un lourd passé, un présent dramatique, (et) un avenir des plus sombres»[78]? De toute évidence, l'Église partage l'échec des «éducateurs» au Burundi , comme le fait observer l'historien Christian Thibon: « On continuera toujours à s'étonner qu'une population si religieuse, si profondément christianisée, dit-on, soit si aisément emportée dans la tourmente durant laquelle le droit de tuer paraît si facile, qu'une population se divise si rapidement sur des clivages ethniques, qui à regarder de près sont si étroits»[79].

---

[77] L'historiographie coloniale et missionnaire expliquait les composantes ethniques du Burundi selon un schéma réducteur de «serfs» bantous (Hutu) et «seigneurs» hamites (Tutsi) arrivés en vagues successives et chassant les pygmoïdes (Twa). Cette schématisation sans fondement scientifique s'est continuée et même durcie après l'indépendance du pays. Elle pèse encore lourdement sur la mémoire collective des Burundais. Voir, par exemple: CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture», p. 39-45; *Burundi: L'histoire retrouvée*, p. 433-458; André GUICHAOUA, «Un lourd passé, un présent dramatique, un avenir des plus sombres», dans GUICHAOUA (sous la direction de), *Les crises politiques*, p. 19-51; Nicéphore NDIMURUKUNDO, «Scolarisation des élites et renforcement de la conscience ethnique», dans GUICHAOUA (sous la direction de), *Les crises politiques*, p.125-137; Christian THIBON, «Les origines historiques de la violence au Burundi», dans GUICHAOUA (sous la direction de), *Les crises politiques*, p. 55-76.

[78] GUICHAOUA, *Les crises politiques*, p. 19.

[79] THIBON, «Les origines historiques», p. 74.

Plus concrètement, on remarque que l'Église, dans sa hiérarchie, a contribué aux «safaris idéologiques» élaborés pendant la colonisation et perpétués plus ou moins consciemment par les nouvelles élites du Burundi indépendant. Il s'agit d'une schématisation aberrante de la société burundaise qui serait composée de deux «classes»: les Tutsi, seigneurs Hamites et les Hutu, serfs Bantou. Deux ouvrages de missionnaires ont fourni une base ethno-historique à cette idéologisation de la composition ethnique burundaise: le *Dictionnaire français-kirundi* de J.M. Van der Burgt[80] et *Face au royaume hamite du Rwanda, Le royaume frère de l'Urundi* de Mgr Julien Gorju[81]. Par ailleurs, les missionnaires ont concrétisé leur anthropologie et exégèse de la supériorité hamitique par le choix de leurs auxiliaires jusque dans les années 50, c'est-à-dire, peu avant l'indépendance. L'exemple le plus connu est la prescription que Mgr Gorju faisait aux missionnaires pour le choix des candidats au ministère presbytéral:

> Les petits Noirs sont des terre-à-terre, sans dignité personnelle, habitués qu'ils sont à céder sans vergogne à tous leurs instincts. Par ailleurs, peu d'ouverture d'esprit. Au Burundi, le muganwa (prince) a de la tenue, du jugement, du tact, et sa politesse native le prédispose à comprendre les délicatesses de la religion et de la piété. Les confrères rendront service à nos petits séminaristes d'abord et plus tard à notre clergé et à notre chrétienté en cherchant des vocations dans la classe supérieure.[82]

On remarque aussi le même préjugé favorable pour la classe jugée «supérieure» dans le recrutement de la future élite du pays formée à l'Institut d'Astrida (Butare)[83].

Il serait, certes, abusif de faire porter à la seule Église l'opprobre de ces clichés idéologiques

---

[80] Édité à Bois-le-Duc en 1903.

[81] Édité à Bruxelles en 1938.

[82] Julien GORJU, *Statuts synodaux du Vicariat de l'Urundi*, Maison-Carré, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1928-1929, p. 59, n.122,6.

[83] J-P. Chrétien dénombre 45 Tutsi et 9 Hutu en 1935 ; 68 Tutsi et 19 Hutu en 1953. Voir «Église et État au Burundi», p. 24-25.

mais on doit reconnaître que celle-ci a cédé au triomphalisme au lieu d'éduquer les consciences à un dépassement évangélique des identités fermées et progressivement exclusives. Jean-Pierre Chrétien nous fait un jugement nuancé de l'action de l'Église à cette époque coloniale:

> L'Église n'est certes pas seule responsable du dévoiement idéologique qui cautionna ces déchaînements de violences, mais elle a, selon nous, manqué l'occasion de jouer alors le rôle éclairé qui aurait être le sien face à un colonialisme obtus: la démystification des schémas racistes, la quête d'une politique de justice sociale dégagée des passions de type tribaliste, la mise en cause des sectarismes hérités du passé, une invitation à l'ouverture d'esprit chez les nouvelles élites instruites qui devait peut-être commencer par l'autocritique de certains aspects de l'ancienne pensée missionnaire. L'aspect le plus grave de cette situation fut sans doute la diffusion du confusionnisme socio-racial en milieu africain, et en particulier chez nombre de prêtres qui, moins par calcul que par formation, laissèrent ainsi se refermer sur leur pays ce piège idéologique.[84]

Depuis l'indépendance du Burundi, l'attitude de l'Église en matière socio-politique suivra un rythme où se mêlent dénonciation, silence ou compromission avec les pouvoirs politiques successifs. Des situations délicates n'ont pas manqué à l'intérieur même de l'Église. À la veille de l'indépendance, par exemple, le clergé était divisé: la plupart des missionnaires, tout comme l'administration coloniale, soutenaient ouvertement le parti démocratique chrétien (PDC) tandis que le clergé burundais était en faveur du parti nationaliste UPRONA (Union pour le Progrès National) fondé et animé par le prince Louis Rwagasore qui réclamait une indépendance politique immédiate du pays. Cette étape fut facilement surmontée non sans marquer, néanmoins, les rapports entre missionnaires et prêtres locaux ainsi que la mémoire des nouvelles élites qui allaient présider aux destinées politiques du Burundi.

En face de l'État post-colonial marqué par la radicalisation progressive des identités ethniques (d'abord chez les nouvelles élites puis dans la masse), l'Église tentera avec plus ou moins de

---

[84] CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture», p. 45.

succès à se constituer en instance critique.

D'abord favorable au premier président du Burundi indépendant (1966-1976), les autorités religieuses prirent leur distance à la suite de la dégradation du régime à partir de 1970 et des massacres de 1972 qui emportèrent des centaines de milliers de personnes. De multiples prises de position témoignent de cette prise de conscience d'une responsabilité politique de l'Église du Burundi. En effet, tout en réaffirmant qu'elle était au-dessus des gouvernements[85], l'Église ne pouvait pas rester indifférente à la tragédie humaine de ce moment. Mais son intervention fut marquée par la tension entre la position officielle et celle d'autres voix discordantes surtout de la part des Supérieurs de certaines congrégations européennes[86]. Cette polémique interne paralysa le dynamisme de l'Église devant une situation désastreuse qui interpellait dramatiquement la conscience chrétienne: «Dans sa volonté de ne pas apparaître comme lié à une cause politico-ethnique, l'épiscopat manqua sans doute de force prophétique face à la catastrophe qui s'abattait sur le pays»[87]. Les interventions ultérieures seront moins passionnées et condamneront de manière plus critique l'égoïsme des élites comme source des violences ethniques[88].

---

[85] Voir, par exemple, dans la lettre pastorale: *Consignes et directives des Vicaires apostoliques du Burundi à leur clergé et congrégations religieuses*, novembre 1959.

[86] Les évêques condamnaient toute violence mais insistaient davantage sur la responsabilité initiale des terroristes Hutu. Voir *Lettre pastorale des évêques du Burundi à leurs fidèles et à tous les habitants du Burundi désireux de la paix dans la justice*, 24 mai 1972. Le même jour une note confidentielle de certains supérieurs de congrégations insistait surtout sur les abus de la répression aveugle et massive menée par les chefs Tutsi. Voir *Note à l'Épiscopat du Burundi au sujet des événements actuels.*

[87] CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture», p. 46.

[88] Voir *La justice est possible et la paix aussi. Lettre pastorale des évêques du Burundi*, Bujumbura, 23 novembre 1972; *Dossier Burundi* (élaboré par le Secrétariat permanent du clergé), Bujumbura, décembre 1972.

Le drame de 1972 ne provoqua aucun regain de conscience politique pour résorber les tensions ethniques. Au contraire, le régime continua de vivoter et de manier l'intrigue à la faveur d'éléments extrémistes Tutsi qui revenaient progressivement en force tandis que la pauvreté de la population rurale s'approfondissait[89]. La question se posait: les dirigeants du Burundi indépendant n'avaient-ils pas perpétué l'exploitation de l'ancien colonisateur? N'avaient-ils même pas durci les clivages ethniques dans le seul intérêt de sauvegarder ou de conquérir le pouvoir au mépris d'une grande majorité de la population qui ne voyait pas son sort s'améliorer? L'Église s'en rendait compte et commençait à dénoncer cette manipulation comme on peut le lire dans une lettre pastorale:

> C'est ce que vous constatez vous-mêmes, beaucoup créent exprès la confusion et camouflent leur mauvais vouloir en soulevant la question raciale. Un tel est-il voleur? On trouve une explication. C'est parce qu'il est hutu ou tutsi!!! Un autre se révèle-t-il incompétent dans sa fonction? Il cache son incapacité dans son zèle intempestif d'opposer hutu et tutsi. Vient-il à éprouver la soif du pouvoir ou de la richesse, il dira que c'est pour défendre les intérêts des siens.[90]

L'Église du Burundi aura donc été, depuis l'indépendance, une puissance que l'État voulait contenir et utiliser mais aussi un foyer de débats et de contestation révélant plus ou moins énergiquement les tensions et clivages de la société.

Le même scénario où se succèdent sympathie et prise de distance critique dans les rapports entre l'Église et l'État se répéta avec la Deuxième République (1976-1987). En effet, celle-ci coïncida avec les efforts de renouveau ecclésial engagé au Burundi par la mise en Synode. L'Église accorda son soutien à ce régime qui mettait à son programme le développement rural, la participation paysanne, la culture nationale et la justice sociale. Mais très vite les deux

---

[89] Voir CHRÉTIEN, *Burundi, l'Histoire retrouvée*, p. 457.

[90] *La charité et la paix par la justice*, Carême 1970, p. 28-29.

programmes de renouveau entrèrent en collision, engendrant un conflit entre l'Église et l'État qui alla s'envenimant d'année en année. Cette tension politico-religieuse obligeait l'Église, non seulement de s'organiser pour survivre, mais aussi de redéfinir sa position en matière politico-sociale, d'autant plus qu'une certaine obsession ethnique n'était pas absente de l'arrière-fond du conflit.

De nouveau l'Église refusa, dans son analyse, de réduire la complexe question ethnique à une simple «lutte de classes». Cependant, tout en se refusant à une lecture simpliste et stéréotypée de la réalité socio-politique, l'Église ne contribua pas à résoudre la question des tensions sociales. En cela elle rejoignait l'État qui afficha une amnésie totale et opta pour le développement comme solution magique aux clivages ethniques. Certes sous ce régime, on ne connut pas de flambée de violences ouvertes, mais ce n'était qu'une illusion comme nous l'explique Thibon:

> L'accalmie ethnique sous la deuxième République était illusoire: elle ne reposait que sur les efforts d'encadrement du parti unique et de contrôle policier de l'administration, elle dépendait d'une situation régionale paisible qui voyait les États neutraliser, brider les velléités politiques des camps des réfugiés qu'ils accueillaient sur leur sol.[91]

Le régime de la Deuxième République qui avait créé un véritable État policier fut renversé par un coup d'État militaire du 3/9/1987 au grand soulagement de l'Église qui retrouva aussitôt ses droits dans le cadre d'une réaffirmation de la liberté de culte, du dialogue et de la laïcité de l'État[92]. Certes les querelles religieuses ont contribué à la chute de ce régime mais, en fait, «la question religieuse a été comme le miroir de l'ensemble des problèmes sociaux et politiques du

---

[91] THIBON, «Les origines historiques», p. 58.

[92] Voir «Déclaration du Comité militaire pour le salut national en matière religieuse», dans *Le Renouveau*, 21 octobre 1987.

pays»[93].

La Troisième République apporta un souffle de liberté et eut le mérite d'affronter la question ethnique, surtout après de nouvelles violences du genre. En effet, ce régime s'engagea, dès la fin de 1988, sur la voie du rééquilibrage ethnique (nomination d'un premier ministre Hutu qui dirigea trois gouvernements et d'autres ministres Hutu en nombre croissant) et instaura un large débat sur la question des divisions ethniques et de l'unité nationale. Cette politique contribua à démystifier le tabou ethnique et à réinsérer l'opposition dans la vie politique posant ainsi les bases d'une gestion démocratique du pays. Mais faute d'avoir entamé le démocratisation des institutions majeures de l'État (armée, Justice, représentation diplomatique) ni touché au contrôle des richesses économiques, les efforts de démocratisation et d'ouverture socio-ethnique n'étaient pas suffisants pour endiguer la flambée de violence qui, depuis le 21 octobre 1993, livre au monde entier l'image d'une société qui, renouant avec les heures les plus sombres de son histoire, est entrée dans une sorte de folie collective.

L'Église, quant à elle, assura son soutien et sa collaboration à la Troisième République dans son programme de construction nationale. Lors des crises qui éclatèrent à cette période (août 1988, novembre 1991 et mars 1992) elle condamna sans équivoque tous ceux qui commettaient le meurtre tout en rappelant en même temps à une recherche commune d'une solution viable à ce problème ethnique devenu chronique:

> Nous dénonçons énergiquement tous ceux qui ont tué leurs concitoyens pour le seul motif qu'ils appartiennent à une ethnie différente de la leur. [...] Ceux qui ont planifié et provoqué ces crimes, ceux qui les ont exécutés et ceux qui se sont laissés guider par des sentiments de vengeance ont non seulement violé la loi de Dieu, mais aussi foulé aux pieds les principes et les valeurs qui fondent les rapports humains, à savoir: la justice,

---

[93] CHRÉTIEN, *Burundi, L'histoire retrouvée*, p. 470.

> la vérité, la paix, l'amour, la concorde, la solidarité. [...] Nous devons reconnaître que nous sommes tous solidaires dans le mal qui est profond dans le pays.[94]

En outre l'Église ne cessa d'inviter les chrétiens à se convertir. Elle invita tout particulièrement le clergé à une réflexion profonde et une recherche d'attitudes plus évangéliques dans une situation où l'Église est toujours fortement interpellée. Les évêques en appelaient surtout à un comportement sans équivoque pour être artisan de cette unité, reconnaissant implicitement l'existence de tensions ethniques dans les communautés religieuses elles-mêmes:

> Nous ne pouvons pas nous laisser aller aux jeux des extrémismes. Il faut que les modérés -qui sont la majorité dans nos ethnies- reprennent l'initiative et s'ingénient à chercher un avenir pour notre Nation. Pour que l'Église puisse contribuer à la réconciliation des fils du pays, il faut qu'elle soit réconciliée avec elle-même.[95]

Cette auto-critique s'amplifia avec des accents différents mais convergeant vers ce constat: une société où les chrétiens sont majoritaires ne devrait pas connaître une barbarie répétitive et massive. S'il en est ainsi, il y a décidément quelque chose qui ne va pas et le défi lancé à l'Église reste entier: développer un humus où enraciner les valeurs recherchées d'unité et de réconciliation, confronter sans cesse le comportement personnel et collectif à la vérité de l'Évangile pour discerner les vraies et les fausses valeurs. C'est ainsi qu'après la nouvelle flambée de violence ethnique de 1988, l'Église du Burundi se décida à mettre sur pied un nouveau plan pastoral dans le but d'«intégrer davantage, foi et promotion humaine, justice, vérité et charité, prophétisme et tolérance, solidarité et communion, culture et développement»[96].

---

[94] Voir, par exemple, «Message des Évêques Catholiques du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1988), p. 42-43.

[95] «Message des évêques catholiques», p. 349.

[96] NTABONA, «Église, Justice et Paix au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1989), p.2.

L'effort était louable mais le plan pastoral n'a pas encore vu le jour. En effet un contexte nouveau allait imposer à l'Église une autre urgence: accompagner le mouvement du pluralisme politique qui émergeait au Burundi, comme partout en Afrique subsaharienne. Ce travail d'accompagnement s'est fait essentiellement par des messages pour éclairer le peuple de Dieu sur la complexité de la démocratie, car comme l'affirmait Mgr Bududira:

> On se rend mieux compte que cette dernière ne peut consister en une simple application de formules magiques importées de l'extérieur. Elle suppose plutôt une conscience des enjeux, un cheminement de tout un peuple, à travers une recherche constante de compromis qui puissent sauvegarder la paix sociale et, enfin, des hommes politiques capables de sacrifier des intérêts particuliers pour le bien de toute la communauté.[97]

Les évêques mettaient en garde contre l'ethnocentrisme et l'engagement ambigu des leaders politiques risquant de faire déraper le processus démocratique au Burundi. On sait que malgré cet effort d'accompagnement, le processus démocratique est mort-né au Burundi qui est en train de vivre les pires violences ethniques de son histoire.

Dès le début de la crise, la hiérarchie catholique a fermement refusé le putsch et exigé, avec les autres partenaires, le retour inconditionnel à la légalité. Par de multiples messages elle a rappelé à tous les Barundi les principes fondamentaux des droits humains et aux chrétiens les exigences de l'Évangile. En juillet 1995, les évêques répétaient leur condamnation énergique de toute violence:

> Au nom de l'auteur de la vie, qui a envoyé son fils unique "afin que l'homme ait la vie en abondance" (Jn 10,10), nous condamnons et désapprouvons tous les entraînements et les organisations qui visent l'élimination des personnes. Nous crions haut et fort contre ces pratiques dont les victimes sont déjà trop nombreuses; leur agonie nous interpelle plus

---

[97] Bernard BUDUDIRA, «Églises de la sous-région des Grands-Lacs et le pluralisme politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1993), p.2.

que jamais.[98]

Par ailleurs, l'Église contribua à l'analyse de la crise. En effet, à travers des échanges en sessions et des recherches de théologiens, on identifia le «totalitarisme ethnocentrique» (ou nazi) comme cause des violences cycliques qui se déchaînent sur le Burundi. Il s'agit d'une idéologie que Ntabona décrit en ces termes:

> Une concentration monopolisante du pouvoir entre les mains d'une fraction de personnes organisées et hiérarchisées, avec comme conséquence le fait de bafouer la dignité humaine, au profit d'une raison supérieure: la raison d'état. Et dans le cas qui nous concerne, c'est la raison de l'ethnie. Celle-ci, elle-même toutefois est prise comme un instrument utilisé pour la conquête, la monopolisation et la conservation du pouvoir selon les cas.[99]

Selon cette analyse, reprise par la Conférence des évêques, la crise burundaise révélait une crise morale profonde et constituait le sommet de ce qu'on appelait depuis longtemps «l'acculturation par substitution» ou «aliénation culturelle» ayant engendrée une inertie et un vide culturel béant

---

[98] «Nous devons marcher ensemble vers la paix (Déclaration et prise de position des évêques catholiques du Burundi sur la situation de guerre civile dans le pays), dans *Vivons en Église*, 7-8(1995), p.162-163, n.6.

[99] NTABONA, «Propositions de pistes pour la sortie de la jungle du totalitarisme ethnocentriste», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1995), p. 8. Voir aussi: «Au coeur du drame burundais: le totalitarisme ethnocentriste, ses soubassements et ses conséquences», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1994), p. 333-358; «Comment peut-on en arriver là?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1994), p. 327-331; «Face à un défaut de fabrication, il faut avoir le courage du retour à l'usine», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 203-204; «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix«, dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 344-385; «La Pâques chez nous aujourd'hui c'est la libération de la personne face au totalitarisme des groupes», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p.1; «Échos de la CECAB: écoute, partage et prière sur la tragédie du Burundi (Journées de prière et de réflexion sur la situation actuelle du pays: Kiriri, le 9-10 février 1994), dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 67-68, 74-75; «Le drame burundais: défi pour l'Église», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 1; B. BUDUDIRA, «Le Burundi souffre d'un manque de projet de société unificateur», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 135; «Message des évêques membres de l'ACEAC au peuple de Dieu qui est au Burundi, au Rwanda et au Zaïre», dans *Vivons en Église*, 3-4(1995), p. 70-71.

sans points de référence. Différentes pistes de solution sont aussi présentées en vue de sortir de l'engrenage de la violence: rééduquer le regard qui a été atteint par un réductionnisme ethnocentrique; réintroduire la raison dans le fonctionnement de la société où l'individu tend à être dépouillé de sa personnalité et de son droit à exister par une idéologie de l'intégrisme ethnique; réaliser une synthèse nouvelle entre les exigences modernes de la paix et l'héritage positif de la tradition burundaise; arriver à une conception dynamique de la culture où la mémoire, la raison et les individus gardent leur indépendance et peuvent servir de nouveaux leaders moraux pour une culture de la paix à faire advenir; restaurer la foi en la dignité humaine en approfondissant le mystère de l'altérité; démonter progressivement les mécanismes de l'impunité qui a toujours régné en maître; inventer de nouvelles solidarités autour de la vérité à la place des solidarités ethniques fermées et exclusives; bâtir un système de communication qui ne participe pas à la déconstruction des valeurs mais contribue à l'émergence des certitudes profondes transcendant les différentes réductionnismes opérés par les totalitaristes grâce à un matraquage émotionnel combinant amalgames, rumeurs et mystifications; redécouvrir la puissance du dialogue et de la non-violence qui est au coeur du devoir évangélique d'aimer, même ses ennemis[100].

---

[100] Voir, par exemple: «Burundi: voies de sortie de la crise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1995), p. 1-110; NTABONA, «Face à un défaut de fabrication, il faut avoir le courage du retour à l'usine», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p.203-204; «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 344-385; «Cris d'alarme», dans *Vivons en Église*, 9-10 (1993), p. 257-258; «La Pâques chez nous aujourd'hui c'est la libération de la personne face au totalitarisme des groupes», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p. 1; «Plus la crise creuse ses sillons, plus le désir de paix trace ses pistes», dans *Vivons en Église*, 3-4(1995), p. 51; Simon NTAMWANA, «Le Burundi doit espérer», dans *Vivons en Église*, 7-8(1994), p. 193-194; Liboire KAGABO, «La crise burundaise et l'effondrement des valeurs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 387-411; Patrice MINANI, «Réinventer la vie», dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 65-66.

Au niveau pratique, l'Église conçut, dès 1994, un projet de «reconstruction morale et de réconciliation progressive» prévu pour des années. Ce projet débuta par une enquête du CRID (centre de recherche sur l'inculturation et le développement, fondé par la CECAB en 1991) suivi par des sessions, retraites et ateliers sur «l'acceptation mutuelle et l'harmonisation communautaire». Ce plan avait pour but de dépasser le seul niveau des messages dont l'impact était jugé fort limité[101] pour former des personnes-ressources dont Ntabona nous explique le rôle primordial: «La paix viendra le jour où il se retrouvera à la base des personnes ressources prêtes à s'impliquer pour y être des pôles référentiels et des repères vivants en vue d'y créer une dynamique de l'acceptation mutuelle, de la réconciliation progressive et de l'harmonisation communautaire»[102].

---

[101] Mgr Bududira le reconnaît en ces termes: «Les dénonciations et les appels à la raison, si importants soient-ils, ne suffisent pas, dans un climat de méfiance et de bipolarisation extrême des relations sociales, où toute personne, même le messager de l'Évangile, est positionnée de gré ou de force dans le camp des Hutu ou des Tutsi» (*Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 596). Voir aussi: «Communiqué de la CECAB», 18 décembre 1993; NTABONA, «Le drame burundais: défi pour l'Église», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p.1; «Échos de la CECAB: Écoute, partage et prière sur la tragédie du Burundi», dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 71; RUTAYISIRE, «Une année de crise: l'Église dans la tourmente», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 557; Joseph NTAMAHUNGIRO, «La non-violence active ou la force de la vérité», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p. 32-33; Gabriel BAZIRUWISABIYE (et autres), *Face à la crise burundaise: réflexions à l'attention des évêques catholiques du Burundi*, Bujumbura, 15 juillet 1994.

[102] NTABONA, «Le drame burundais», p.2. Pour la méthodologie et les premières sessions sur «l'acceptation mutuelle au Burundi», voir NTABONA, «Le drame burundais», p. 2; «Prends ton grabat et marche», dans *Vivons en Église*, 1-2(1995), p. 1-2; «Acceptation mutuelle et harmonisation communautaire au Burundi», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 111-112; Zénon MANIRAKIZA, «Atelier de réflexion sur la méthodologie de l'acceptation mutuelle au Burundi», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 78-81;Blaise NZEYIMANA, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle; pistes d'action pour l'archidiocèse de Gitega», dans *Vivons en Église*, 1-2(1995), p. 7-11; Salvator NTIBANDETSE, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle en diocèse de Bujumbura», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 124-131; Boniface BONABANDI, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle en diocèse de Bururi», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 143-149.

Voilà donc une Église qui, s'appuyant sur des personnes jugées ressources, est engagée dans un travail de désintoxication pour une véritable culture de la paix. Mais le défi reste de taille: alors que beaucoup d'évidences au sein de l'Église sont ébranlées, que son autorité s'érode de plus en plus et que même les agents apostoliques ne sont pas immunisés, l'Église du Burundi se rend compte qu'il lui faut impérativement changer de méthode d'évangélisation, comme le reconnaît Mgr Bududira:

> Le travail d'évangélisation dans un contexte aussi hyperconflictuel et fortement ethnisé comme celui du Burundi comporte des défis et des contraintes spécifiques. Il exige d'abord un regard humble et autocritique sur la vie de foi des chrétiens burundais. Il demande ensuite une révision des méthodes pastorales en vigueur pour répondre aux défis du quotidien.[103]

Tandis que la phase d'auto-critique semble être atteinte, celle de la révision des méthodes d'évangélisation est à peine entamée. Ce qui est sûr, c'est qu'encore pour longtemps, la nouvelle évangélisation du Burundi se fera désormais dans un contexte conflictuel. Et les exigences d'une telle tâche se laissent aisément deviner: il faudra dépasser un certain apolitisme déguisé et sortir de l'immobilisme théologique et pastoral pour revoir à nouveau frais les rapports entre l'Église locale et la société burundaise. En effet, comme l'explique Rutayisire:

> La crise a montré l'autonomie des différents secteurs qui composent la vie sociale par rapport à la religion. [...] La transformation de l'Église doit par conséquent aller avec la transformation de la société burundaise. La logique de l'incarnation exige une présence en son sein et non seulement dans ses marges ou en retrait [...]. Face à l'intégrisme ethnique, elle doit être, à travers des modalités à inventer, un signe d'un autre ordre différent de celui de l'acceptation passive des idéologies d'exclusion et de la manipulation.[104]

---

[103] BUDUDIRA, «Inculturer l'Évangile dans le quotidien», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 594. Voir aussi RUTAYISIRE, «Une année de crise», p. 556; MANIRAKIZA, «Atelier de réflexion», p. 78.

[104] RUTAYISIRE, «Une année de crise», p. 564.

Ainsi est reposée, pour l'Église du Burundi, l'éternelle question de sa capacité à fonder un ordre moral pour la société; et cela d'autant plus que les attentes sont immenses[105]. En fait, il ne s'agit pas d'imposer de haut la vérité évangélique sous peine de tomber dans un intégrisme religieux tout autant dévastateur mais d'accepter de cheminer, dans une société pluraliste, vers la recherche de la vérité. C'est ainsi que l'Église est appelée à exercer une vigilance morale dans la société, être cet espace critique qui résiste sans cesse aux démons du monisme politique et social distillé par l'intégrisme ethnique dans la société burundaise.

Ce devoir de vigilance prophétique suppose que l'Église, refusant la collusion avec le pouvoir, se pose en un espace permanent d'autocritique au lieu de réagir par à-coups au risque d'être à la remorque du temps car, comme le constate Ntakarutimana pour l'ensemble des Églises africaines:

> À de rares exceptions près, nos Églises réagissent ponctuellement sans un cadre permanent de réflexion et d'évaluation sur les problèmes réels et vitaux de nos pays. Et quand bien même elles osent promouvoir des types de réflexions ponctuelles, elles n'en tirent pas les conclusions pratiques en vue de la résolution des problèmes.[106]

C'est ainsi qu'aujourd'hui, un grand besoin se fait sentir pour que l'Église passe à l'action dépassant enfin le niveau du discours moralisateur ou celui de colmater les brèches en se contentant d'éviter le pire. Cela exige alors la création des cadres permanents de réflexion, d'évaluation et de concertation. Rutayisire nous explique cette nouvelle exigence en ces termes:

---

[105] Lors de sa rencontre avec les évêques catholiques du Burundi, le premier ministre d'alors disait que «selon lui, l'Église catholique peut jouer un rôle déterminant dans ce processus (de sensibilisation pour le rétablissement de la paix et de la sécurité dans le pays)» (Patrice MINANI, «Rencontre des évêques catholiques avec le premier ministre burundais», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 113.

[106] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Quelles mutations pour l'Afrique; L'Église confrontée à la question politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 584.

> Comme la société civile, l'Église a occulté pendant des années, le problème ethnique qui le rongeait, l'abordant d'une manière purement moralisatrice ou superficielle au lieu d'être réaliste. Le discours est désormais plus clair. Il affiche désormais une détermination de ne pas composer avec une idéologie «nazie» et «anti-évangélique». Cette conscience est un acquis important. Il reste à le traduire dans le quotidien.[107]

L'Église du Burundi est donc engagée dans un chemin inédit où elle est sommée de démonter par la parole et par l'action que l'Évangile qu'elle annonce est un Évangile de salut capable de vaincre les mécanismes de mort pour réinventer la vie.

3.2. Une Église de masse.

Si l'Église du Burundi a toujours connu une croissance numérique suscitant beaucoup d'enthousiasme (cf annexe 11), son incapacité d'imprimer une dynamique de communion et de réconciliation dans la société burundaise révèle que cette croissance est pour le moins ambiguë. En effet, passant du langage laudatif à l'auto-critique, on s'est vite rendu compte, dès les années 70 surtout, qu'à la croissance numérique n'avait pas correspondu une conversion profonde et un engagement ecclésial et social significatif. Certes, on s'est engagé dès lors dans une pastorale de «collinisation» pour remédier à ce paradoxe sans pouvoir l'éradiquer. En effet, cette situation d'un christianisme de masse reste encore aujourd'hui un des défis majeurs pour l'Église du Burundi, comme l'exprime une évaluation ecclésiale récente: «La dimension massive de l'Église est le principal handicap à l'évangélisation en profondeur»[108]. Cette situation s'exprime à travers

---

[107] RUTAYISIRE, «Une année de crise», p. 561.

[108] «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 310.

certains phénomènes qui posent autant de défis spécifiques à l'Église du Burundi.

3.2.1. Une Église de consommation.

Il serait erroné de penser que les nombreuses conversions des Barundi n'ont été et ne sont dues qu'à des facteurs sociologiques. En effet, au Burundi comme ailleurs, l'Église naît de l'accueil, grâce à l'Esprit de Dieu, de l'Évangile. Et des cas de foi exemplaires n'ont pas manqué dès les origines de la Mission. Cependant, on remarquera qu'en général, la foi chrétienne n'a pas été personnalisée grâce à une rencontre profonde entre l'Évangile et l'âme du Murundi. Au contraire des signes comme la routine, la consommation des sacrements, la stagnation, le manque d'engagement face aux impératifs ecclésiaux et sociaux, sont les plus dominants. En effet, aujourd'hui encore, l'Église prend conscience de l'urgence d'une évangélisation en profondeur visant la conversion personnelle et radicale à Jésus-Christ, car, faut-il l'avouer: «il y a un fossé entre la prédominance numérique des baptisés (60% de la population), le poids social de l'Église catholique et les comportements anti-évangéliques des baptisés»[109].

Cependant, il faut remarquer que ce n'est pas le nombre comme tel qui pose problème car des Églises minoritaires au Burundi se plaignent du même manque d'engagement. L'enjeu majeur est alors d'opérer une synthèse nouvelle, permettant à l'Évangile de rejoindre les harmoniques profondes de l'âme du Murundi avec son patrimoine culturel et les nouvelles valeurs de la modernité. C'est ici le programme de l'inculturation qui se pose de manière concrète. Il s'agit, dans le contexte burundais, de passer d'une conception magico-religieuse du christianisme à une

---

[109] BUDUDIRA, «Inculturer l'évangile dans le quotidien», p. 595.

conception intégrative du salut chrétien. Dépassant la querelle souvent sémantique entre inculturation et libération, on parle alors d'une inculturation «envisagée à la fois comme intégrative, libératrice et promotrice de la personne et de la société, chaque fois en étant attentif aux trois niveaux de la culture: le niveau des valeurs, le niveau des institutions, ainsi que le niveau de l'expression et des instruments»[110]. Il s'agit donc de réactiver cette perpétuelle mission de l'Église qu'est annoncer Jésus-Christ. C'est lui qu'il faut redécouvrir et accueillir au plus profond de son âme, comme nous l'expliquent les évêques du Burundi lançant le Synode du Burundi:

> Cette redécouverte (de Jésus-Christ) n'est pas de l'ordre de la connaissance rationnelle. Il ne s'agit pas seulement d'apprendre à réciter des formules ou à «dire des prières». Il s'agit bien plus d'accueillir en profondeur le message et la vie de Jésus-Christ. Nous laisser inspirer par son évangile, le vivre comme présence qui dynamise et rassemble. C'est un cheminement personnel irremplaçable qui nous atteint au coeur de nous-mêmes. [111]

Or, c'est ici qu'il faut se poser la question: est-ce que tous les baptisés perçoivent la spécificité de leur foi chrétienne? Cette foi n'est-elle pas encore perçue comme une doctrine à recevoir, des rites à observer plutôt qu'une vie nouvelle enracinée dans le Christ? Puisque cette foi ne pénètre pas suffisamment l'être profond des baptisés et coexiste avec une consommation assidue des rites et même parfois avec une pratique parallèle de la religion traditionnelle, il est impératif d'évangéliser ceux et celles qui ont été sacramentalisés. Et pour cela, il faudra que l'Évangile atteigne cette profondeur -laissée en friche par la première évangélisation- où se nouent

---

[110] NTABONA, «L'inculturation nécessite de porter attention aux trois niveaux de la culture (Intervention au Synode africain), dans *L'osservatore romano*, 17(2312), 26 avril 1994, p. 17 (col.2).

[111] «Lettre pastorale de l'épiscopat du Burundi sur la mise en Synode (Décembre 1976)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 485.

interrogations, doutes, peurs, aspirations et insatisfactions de tous genres.

3.2.2. Une foi non intégrée dans le vécu.

Corrélativement à la superficialité qui marque les conversions dans le cadre d'une Église de masses, il y a le manque d'engagement ecclésial et social des baptisés. Ici aussi, l'ampleur de la violence vécue au quotidien, apporte un démenti flagrant au sérieux de la conversion dans l'Église du Burundi. En effet, on ne cessera jamais de se demander comment une religion chrétienne majoritaire n'arrive ni à endiguer la violence ni à susciter un «sursaut de la conscience chrétienne capable de contribuer à reprendre le dessus»[112]. Ce questionnement lancinant demeure, telle une écharde dans la chair de l'Église du Burundi.

Celle-ci donc mettre tout en oeuvre pour trouver une cohérence entre la foi et le témoignage individuel et collectif des baptisés. C'est le sens de la réforme de l'apostolat des laïcs qui a toujours préoccupé l'épiscopat du Burundi sans, toutefois, réussir à intégrer le christianisme dans la vie quotidienne des baptisés, comme on le remarquait encore récemment:

> Aujourd'hui encore quand on cause avec le chrétien pratiquant moyen, on voit bien que le christianisme consiste pour lui à aller à la messe, à recevoir d'autres sacrements en temps voulu et à être relativement honnête dans sa vie. Mais il a du mal à voir l'originalité que lui confère la foi chrétienne dans son existence quotidienne, dans sa vie professionnelle, dans ses responsabilités socio-économiques et dans ses prises de positions politiques. Cela est d'un autre ressort qui obéit à d'autres impératifs.[113]

---

[112] «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», p. 313.

[113] NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi les treize dernières années», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 193.

Cette situation paradoxale appelle donc une évangélisation en profondeur qui assumera le meilleur de la tradition burundaise et les aspirations profondes de l'heure par l'Évangile du Christ qui libère et unit. Sinon l'Église du Burundi méritera le reproche d'annoncer une Parole non pertinente pour une société en désarroi. L'enjeu est donc de donner à la foi chrétienne cette fonction de cohérence sociale et de cohésion existentielle qu'avait la religion traditionnelle.

3.3. Une Église avec des secteurs-clés non-évangélisés.

Le paradoxe d'une Église majoritaire sans incidence sur la société révèle qu'il y a des zones de la conscience et des secteurs sociaux non encore réellement évangélisés. Il s'agit plus particulièrement de la jeunesse et de ce qu'on appelle «l'élite» du Burundi.

3.3.1. L'«élite».

Cette catégorie sociale constitue une des zones périphériques de l'évangélisation du Burundi d'après maintes évaluations de la vie ecclésiale. En effet, c'est dans cette catégorie qu'on retrouverait un schisme aigu entre la foi et la pratique voire une désaffection par rapport à la religion. Il s'agit des personnes formées et occupant normalement des postes importants dans la direction du pays. On les appelle aussi des noms prestigieux de «intelligentsia» ou «cadres» mais tous ces noms prêtent à équivoque comme le relève Mgr Ntamwana:

> Le Burundi compte une bonne portion de sa population que nous pouvons considérer comme formée. Malheureusement, nous l'avons très vite appelée «élite», alors que le nom implique beaucoup de courage, de vérité et d'héroïsme. Car ces personnes ainsi appelées

ne sont pas réellement la vraie «élite chrétienne».[114]

C'est pourquoi, constatant que la pastorale burundaise avait été principalement conçue pour les milieux ruraux et non-formés, l'épiscopat du Burundi s'est vite rendu compte de la nécessité d'un apostolat organisé auprès de l'«élite»[115]. En effet, une interrogation demeurait: comment expliquer la distance prise par l'«élite» par rapport au christianisme alors que celle-ci a été longtemps formée dans des instituts dirigés par l'Église? La situation appelait à l'autocritique: on remarqua que le christianisme avait été présenté plus comme un corps de doctrines que comme un message de vie et que l'école avait fait de la formation religieuse une matière parmi d'autres à retenir par coeur. Et les conséquences chez l'«élite» s'avéraient très lourdes: une formation religieuse restée au stade infantile incapable de faire face à la critique de la religion du lendemain des indépendances en Afrique et sans impact sur la vie quotidienne. En 1969 déjà on pouvait dire que l'élite «est devenue victime d'un schisme réel entre le savoir et la pratique: sa personnalité religieuse est loin d'être la même dans le culte et dans la vie»[116].

L'enjeu d'un apostolat organisé et spécifique pour l'«élite» burundaise est donc de taille car ce sont ces personnes qui dirigent les secteurs de la vie économique, politique et sociale du pays. Leur responsabilité dans les différentes crises qu'a connues et que connaît encore le pays est prépondérante. Les évêques burundais le disaient clairement après les massacres de 1972[117] et

---

[114] Simon NTAMWANA, «Nouveaux chemins pour la mission», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 178.

[115] Voir KABURUNGU, «L'Église du Burundi», p. 270-275.

[116] NTABONA, « "Africae Terrarum" et la valorisation chrétienne du patrimoine culturel rundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1969), p. 35.

[117] Dans leur lettre pastorale: *La justice est possible et la paix aussi* (Bujumbura, le 23 novembre 1972), ils affirmaient: «Quant à nous, nous sommes persuadés cependant que le

c'est encore le même constat dans la crise actuelle:

> La responsabilité de ce blocage n'est pas imputable de la même manière à toutes les catégories de la population même si elles en subissent sans distinction les conséquences. Les responsabilités des élites locales ne sont pas celles des masses rurales. Et il est évident que la crise actuelle met davantage en cause les carences du leadership que l'adhésion des masses populaires aux idéaux qui peuvent contribuer à leur développement économique et politique.[118]

Cependant, l'Église ne peut pas se contenter d'un discours moralisateur et accusateur. Car, si ces «élites», sorties des écoles gérées en monopole par l'Église dès le début de la colonisation jusqu'à très récemment, n'arrivent pas à imprégner l'Évangile dans leur vie familiale, professionnelle et sociale, que peut-on dire de la responsabilité de l'Église burundaise envoyée à toutes les couches de la population et de la culture? Une lacune de la part de l'Église saute aux yeux comme l'expliquait Ntabona au moment où on lançait le mouvement synodal:

> Les cadres étaient complètement en dehors des structures pastorales établies; de nombreuses écoles étaient gérées par des personnes consacrées, mais celles-ci devaient encore harmoniser un projet éducateur chrétien moderne susceptible de permettre d'assurer harmonieusement l'animation pastorale de ces instituts; la pastorale universitaire, chacun la trouva importante mais aucun sacrifice n'avait été accompli sérieusement en ce sens; quant aux foyers de mouvements des idées, la surcharge des hommes d'Église [...] ne permettait même pas de penser qu'un personnel puisse avoir l'obligation de s'y adonner à fond.[119]

Depuis, des efforts furent engagés dans le cadre du Synode pour que les laïcs, spécialement les «élites», prennent conscience de leur mission indispensable d'orienter le temporel selon Dieu

---

problème numéro un du Burundi réside dans l'égoïsme des élites hutu et tutsi vis-à-vis de la masse des Hutu et des Tutsi» (p. 7).

[118] BUDUDIRA, «La dimension morale de la crise burundaise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1995), p. 99. Voir aussi: «Le Burundi souffre», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 136.

[119] NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 193.

(encadrement scolaire, partage de l'Évangile dans la ville, aumônerie à l'Université, aumônerie militaire...). Cependant, la situation ne semble pas avoir évolué de façon significative. En effet, la lutte entre l'Église et l'État (dirigé par l'«élite» presque totalement chrétienne catholique) n'a-t-elle pas plutôt donné l'impression d'un combat de chefs se disputant l'encadrement des «masses» au lieu de réveiller la responsabilité politique et ecclésiale des laïcs? Et que dire du niveau de foi de ces «élites» politiques formées de baptisés en très grande majorité mais plongeant le pays dans le cauchemar de l'exclusion ethnocentrique? On comprend l'évaluation des évêques:

> À l'image de tout le pays, la majorité des intellectuels est de confession catholique. [...] Cependant l'engagement chrétien des intellectuels reste encore embryonnaire. Certes, un certain pourcentage d'intellectuels chrétiens sont pratiquants. Mais dans l'ensemble ils sont passifs et assument peu de responsabilités dans l'Église. De plus on peut observer une rupture entre l'engagement socio-professionnel des intellectuels et leur engagement chrétien. Le fait qu'il n'existe pas de véritable pastorale des intellectuels dans l'Église du Burundi et qu'aucun cadre de réflexion chrétienne ne leur est offert, sont une des causes de ce peu d'engagement chrétien des intellectuels burundais.[120]

L'Église du Burundi est donc fortement interpellée par cette zone laissée plus ou moins dans l'ombre par la pastorale traditionnelle mais déterminante pour le pays. Au-delà des mises en garde contre la crise des valeurs et de la foi particulièrement remarquable chez les élites, elle doit changer sa méthode d'évangélisation. Et pour cela il faut d'abord changer d'herméneutique du discours religieux: passer d'un christianisme marqué par la consommation des doctrines et des rites imposés de haut par l'Église à une proposition du message dans une continuelle quête de la vérité. En d'autres mots l'urgence d'un apostolat des élites rappelle à l'Église du Burundi la nécessité de la critique et du débat contradictoire en son sein et dans la société burundaise qui

---

[120] SECRÉTARIAT DE L'ÉPISCOPAT DU BURUNDI, *Le Pape Jean-Paul II visite le Burundi* (document préparatoire à la visite du Pape), Bujumbura, 1990, p. 3-4.

entre péniblement dans la modernité. De toutes façons, l'Église du Burundi se rend compte que sans la réévangélisation des agents actifs de la vie publique (élites intellectuelles, armée, hommes d'affaires...), elle ne pourrait influencer la société dans le sens de l'Évangile.

3.3.2. La jeunesse.

Un autre secteur-clé qui demande une préoccupation pastorale de l'Église du Burundi est celui de la jeunesse. Celle-ci constitue 45% de la population globale[121].

Après avoir perçu que l'éducation de la foi à l'école secondaire était trop en marge des aspirations réelles des jeunes scolarisés et n'atteignait que la périphérie de leur conscience, certains observateurs lancèrent un appel à une écoute systématique en leur faveur.[122] Cependant, l'aumônerie scolaire ne sera organisée systématiquement qu'après la persécution de l'Église par l'État (qui lui avait d'ailleurs retiré toute participation dans la direction des écoles) dans le cadre d'une convention scolaire.

Quant à la jeunesse non scolarisée et malheureusement majoritaire, elle est encadrée, au niveau paroissial, à travers les mouvements d'action catholique et les mouvements de spiritualité ainsi qu'à travers les communautés de base et les groupes apostoliques issus du mouvement synodal. Mais il serait illusoire de penser que ces cadres nouveaux et traditionnels suffisent à une

---

[121] Selon le rencensement de la population du Burundi effectué en 1990, Voir «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», p. 311

[122] Voir NTABONA, «Pour une formation chrétienne plus intégrée à l'école secondaire», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1969), p. 155; «Quelques pistes de réflexions sur cet éventail de réponses», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1975), p. 49-51; «Évolution de l'Église du Burundi», p. 223.

éducation de la foi incarnée dans les réalités quotidiennes que les jeunes ont à affronter (pauvreté, crise des valeurs, ethnocentrisme). En effet, on déplore l'absence d'encadrement et une certaine inadaptation, voire un vieillissement de certains mouvements d'action catholique qui portent un relent de mobilisation cléricale[123].

Il apparaît donc que la pastorale de la jeunesse connaît encore des lacunes, comme on le lit dans l'évaluation de 1994: «Mis à part le cadre scolaire et les MAC (mouvements d'action catholique) qui mobilisent une infime partie des jeunes burundais et qui ne peuvent pas faire valablement face aux immenses besoins sociaux et moraux de la jeunesse en général, il n'y a pas d'autre cadre pastoral pour les jeunes après 15 ans»[124].

Les conséquences de cette carence d'animation pastorale des jeunes viennent, ici aussi, d'éclater au grand jour quand on constate que la jeunesse prend une part active dans les violences ethniques qui frappent le Burundi. Mgr Bududira nous l'explique en ces termes:

> Dans cette spirale de violences la jeunesse joue un rôle déterminant. C'est la première fois que les jeunes burundais participent activement aux affrontements inter-ethniques. Ils agissent comme miliciens fanatisés par des extrémistes (hutu et tutsi) en lutte ou comme bandes organisées qui profitent du chaos pour piller et voler.[125]

Ce phénomène d'embrigadement de larges couches de la jeunesse pour des sombres besognes est fortement inquiétante dans un pays où elle constitue la base prépondérante de la pyramide d'âge. C'est pourquoi l'Église du Burundi reconnaît qu'«il est urgent de penser de mettre sur pied un

---

[123] Voir NTABONA, «L'évolution de l'Église», p. 219; «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», p. 311; CHRÉTIEN, «Église et État au Burundi», p. 17.

[124] «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», p. 311.

[125] BUDUDIRA, «Inculturer l'évangile», p. 590. Voir aussi «La jeunesse burundaise et ses défis», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1997), tout le numéro; «Éduquer aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1997), tout le numéro.

encadrement de toute la jeunesse burundaise»[126], une jeunesse minée par la mentalité belliqueuse et qui se trouve actuellement en danger d'implosion.

3.4. Une Église encore cléricale mais avec un nombre réduit de prêtres.

L'Église du Burundi, comme beaucoup d'autres Églises de l'Afrique sub-saharienne, connaît une augmentation spectaculaire des vocations sacerdotales et religieuses. Le nombre de prêtres reste, néanmoins, fort disproportionné par rapport à la population catholique (1/18.000). En effet, jusque dans les années 70, on a assisté à une crise de vocations sacerdotales au Burundi. La situation commença à se renverser dans les années 80 mais le nombre du personnel étranger amorçait une courbe descendante qui chutera dramatiquement à cause des expulsions massives de missionnaires étrangers à partir de 1979 jusqu'en 1987.

On remarque, cependant, que le problème est plus profond qu'une simple insuffisance numérique de prêtres. En effet, l'Église du Burundi présente un visage clérical malgré le nombre réduit de son clergé. Certes, dès les années 70, le clergé diocésain a commencé à prendre conscience que son rôle n'était pas de s'épuiser dans une pastorale de distribution des sacrements et services administratifs légués par la Mission mais d'être des éducateurs de la foi suscitant et formant un laïcat adulte et responsable[127]. Par ailleurs, reconnaissant unanimement la place irremplaçable des laïcs en général et des catéchistes en particulier, des efforts appréciables ont été menés pour promouvoir un laïcat responsable mais force est de constater que la pastorale

---

[126] «Évaluation de la vie de l'Église», p. 311.

[127] Voir BUDUDIRA (et autres), «La vie et le ministère du prêtre», p. 171, 174-175; NTABONA, «Leçons d'un anniversaire», p. 314.

repose encore presque exclusivement sur le clergé. De fait, la situation ne s'est pas beaucoup amélioré depuis la mise en garde de Mgr Kaburungu il y a plus de 20 ans:

> On parle du cléricalisme ou dirigisme de certains prêtres ou évêques qui, plus ou moins consciemment, tiennent à tout faire par eux-mêmes, ou au moins à tout contrôler. On parle également de la peur qu'éprouvent d'autres membres du clergé devant les laïcs capables de discuter avec eux sur pied d'égalité.[128]

En effet, les laïcs en général et les catéchistes en particulier sont toujours considérés comme des auxiliaires des prêtres, leur promotion se faisant sur fond de crise des vocations sacerdotales. On remarquera par ailleurs que la mise en synode dont l'un des objectifs était de responsabiliser le laïcat n'a pas encore atteint totalement son but à cause de la résistance de beaucoup de prêtres à cette exigence formellement exprimée par l'Église d'après le Concile Vatican II (LG, n. 30-38; AA, n. 2-4). C'est ainsi que plus de dix ans après sa mise en synode, le cléricalisme est cité comme un des péchés collectifs de l'Église du Burundi:

> Le clergé et les religieux sont habitués, insensiblement à se considérer comme étant eux l'Église. On les appelle souvent les «gens d'Église». Quant aux laïcs l'on s'est habitué à les considérer comme des invités, des hôtes ou des exécutants selon les cas. C'est devenu naturel, avec parfois un complexe de supériorité qui devrait interroger. Point n'est besoin d'insister: il s'agit d'un mal qui saute aux yeux.[129]

L'Église du Burundi est donc appelée à renforcer sa pastorale de responsabilisation des laïcs, non pas parce que le nombre de prêtres est numériquement insuffisant mais parce qu'elle doit être cette communion où tous les baptisés portent ensemble la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle et de construire l'Église. Au moment où la société manque dramatiquement de personnes-ressources pour initier un dynamisme d'harmonisation communautaire, l'Église devrait pouvoir

---

[128] KABURUNGU, «L'Église du Burundi», p. 271.

[129] NTABONA, «Le Christ nous libère du péché (Exposé lors de la retraite des évêques, vicaires généraux, supérieurs religieux et supérieures religieuses: Mugera, du 12 au 17 mars 1990)», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 162.

compter sur les laïcs dont la vocation spécifique est d'orienter la vie familiale, professionnelle, publique selon Dieu (LG, n. 31; Christifideles Laici, n. 15).

Un changement de mentalité s'impose alors et la pastorale des communautés de base a amorcé une valorisation et une diversification des ministères exercés par les laïcs. Mais il faut aussi des initiatives concrètes pour les intégrer réellement dans la pastorale et les faire participer effectivement au pouvoir hiérarchique. Sans cela l'appel à la coresponsabilité ecclésiale resterait pure idéologie comme l'exprime Ntabona: «Toute Église a le laïcat qu'elle mérite. Et pour ce dernier le problème de fond, ce n'est pas seulement la formation, mais surtout la responsabilité dans l'Église. Finalement la non-responsabilité ecclésiale a conduit à l'irresponsabilité morale. Nous l'avons malheureusement vu, écrit par des mains pleines de sang»[130]. L'impératif est donc incontournable: confier des ministères palpables aux laïcs, les associer concrètement à la décision pastorale pour qu'ils se sentent pleinement responsables et s'engagent en première ligne dans l'évangélisation des milieux naturels de vie.[131]

---

[130] NTABONA, «Cris d'alarme», p.258; Voir aussi Simon NTAMWANA, «Libérer la dynamique du baptême; une réflexion sur le laïcat au Burundi», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 321-324.

[131] Voir Zénon MANIRAKIZA, «Atelier de réflexion sur la méthodologie de l'acceptation mutuelle au Burundi», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 80-81; Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Évangélisation 2000», dans *Vivons en Église*, 10(1990), p. 426; NTABONA, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1988), p. 3.

3.5. Une Église dépendante dans un pays pauvre.

Il existe, enfin, un autre défi de taille auquel doit faire face l'Église du Burundi: celui d'être riche en apparence mais pauvre et dépendante en réalité et sollicitée dans l'oeuvre de développement socio-économique du pays. En effet, dès son implantation, l'Église s'est toujours souciée du développement socio-économique des Burundais. On sait que pendant la période coloniale l'Église s'est engagée pour la promotion humaine, à la faveur d'une collaboration étroite avec l'administration et de la solidarité des Églises occidentales. Les domaines d'engagement sont nombreux et variés: la scolarisation (d'abord par le catéchuménat puis par l'école formelle), la lutte contre les maladies, l'apprentissage des métiers et des cultures vivrières ou industrielles, le développement coopératif[132].

Cet engagement socio-économique de l'Église fut tel que vers la fin des années 60, elle était considérée comme le second employeur après l'État[133]. Mais c'est aussi à cette époque que l'Église s'est adonnée à repenser son action de développement. Tout en maintenant que l'action

---

[132] Voir Walter HILGERS, «Église et développement», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1967), p. 123-142; 6(1967), p. 295-308; 1(1968), p. 72-85; «Église et développement au Rwanda et au Burundi», dans *Revue nouvelle*, décembre 1967, p. 587-596; Freddy TURNER, «Problèmes financiers et pastorale du développement», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1967), p. 143-150; Nicéphore NDIMURUKUNDO, «Église et développement: ce que l'Église devrait faire pour répondre aux besoins du développement au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1976), p. 116-136; Émile MWOROHA, «Développement et problématique du renouveau culturel au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1976), p. 103-115; «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1978), p. 72-76; A. NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», p. 183-185, 209-211; B. BUDUDIRA, «L'Église catholique qui est au Burundi et le développement socio-économique du pays», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 158-173; «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 307-308.

[133] HILGERS, «Église et développement», p. 592.

de développement fait partie de l'oeuvre d'évangélisation, on se rendait compte que la conception traditionnelle de la charité-aumône qui déresponsabilise devait se muer en une aide au développement et s'organiser davantage du point de vue technique. Du reste cette orientation était imposée par les bailleurs de fonds européens. La question était donc posée: comment donner une «âme» au développement pour en faire réellement un acte de promotion de l'être humain et de tout l'être humain selon le dessein de Dieu? Hilgers explique cette exigence en ces termes: «Il s'agit de montrer que le message évangélique est une "bonne nouvelle" dans tous les aspects de la vie de l'homme, sa santé, l'éducation de ses enfants, l'épanouissement par le travail, la justice sociale autant que le salut éternel»[134]. C'est ainsi que, parallèlement à la structuration de son engagement en matière de développement socio-économique[135], l'Église du Burundi cherchait à donner un sens chrétien du développement. C'était d'ailleurs le troisième thème prévu pour le Synode décidé en 1976. On avait projeté d'évaluer les efforts antérieurs de développement et «de clarifier les rapports devant exister entre évangélisation et développement, témoignage chrétien et prophétisme en matière sociale, participation au développement et collaboration avec les pouvoirs publics»[136]. Ce programme ne put être abordé avant la suppression du mouvement synodal par le Gouvernement en 1987.

Actuellement l'Église du Burundi continue de s'impliquer dans le domaine du développement en privilégiant la formation para-scolaire, la promotion de la santé et du développement en

---

[134] HILGERS, «Église et développement», p. 596.

[135] Il s'agit de la mise sur pied d'un organisme national: CED-Caritas et des Bureaux diocésains de développement. Cette structure devint opérationnelle dès 1976.

[136] NTABONA, «Mise en Synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 463.

milieu rural (cf. annexe 12). On peut bel et bien affirmer que «le développement humain fait partie de la pastorale de l'Église du Burundi»[137].

On ne peut que saluer cette participation de l'Église au développement d'un pays classé parmi les plus pauvres du monde[138] car, on le sait, l'engagement social n'est pas un secteur périphérique à l'évangélisation. Cet engagement est d'autant plus indispensable que la pauvreté constitue un véritable catalyseur des conflits sociaux, comme l'explique Mgr Bududira: «La pauvreté et la répartition inégale des maigres richesses du pays sont à l'origine de ce contexte propice à toute sorte de dérèglements sociaux et politiques»[139].

Mais on ne peut ignorer la fragilité foncière de cet engagement socio-économique de l'Église du Burundi. Cette fragilité tient à sa dépendance extérieure très forte. En effet, très tôt, l'épiscopat du Burundi s'est rendu compte de la grave insuffisance de ses moyens face aux tâches immenses qui l'attendaient. Dans une adresse lancée au Synode romain de 1967, les évêques burundais et rwandais (alors réunis en une seule conférence) exposaient «la grave situation d'une jeune chrétienté africaine»[140] tant au plan pastoral que social et demandaient des subsides pour leur budget ordinaire et extraordinaire. Cette situation de pauvreté s'expliquait par la disparition de l'aide du gouvernement colonial et de l'insuffisance de l'apport des chrétiens qui, eux-mêmes, vivent au seuil de la pauvreté. Vingt ans plus tard, la situation ne s'est pas vraiment améliorée

---

[137] «Évaluation de la vie de l'Église», p. 307.

[138] Selon un rapport récent, 80% des familles burundaises vivent en dessous du seuil de pauvreté absolue: UNICEF, *Femmes et enfants au Burundi*, Analyse de la situation, 1992, p. 111.

[139] BUDUDIRA, «Inculturer l'évangile», p. 592.

[140] Antoine GRAULS (et autres), *Au coeur de l'Afrique deux petits pays, 3 millions de chrétiens* (Adresse des évêques du Rwanda et du Burundi sur la grave situation d'une jeune chrétienté africaine), Nyakibanda, le 25 août 1967.

mais l'Église continue, néanmoins, à s'engager dans le développement socio-économique. C'est là précisément que se trouve le paradoxe: comment une Église qui ne réussit pas à répondre à ses simples besoins de fonctionnement peut-elle s'impliquer à fond dans le domaine de promotion socio-économique? En accomplissant des oeuvres importantes -mais grâce à des ressources étrangères- l'Église du Burundi se retrouve dans une situation précaire comme le relève Ntakarutimana parlant des Églises africaines:

> La forte dépendance extérieure de l'Église africaine manifeste la précarité de sa situation économique et financière ainsi que l'image d'une Église qui vit visiblement au-dessus de ses moyens et peut même participer à la démobilisation interne d'efforts de créativité et de «serf-reliance». Dans l'éventualité d'un tarissement de l'aide extérieure, l'entretien du personnel et des infrastructures scolaires, sanitaires et culturelles poseraient des problèmes graves et insolubles.[141]

L'Église du Burundi à commencé à se rendre compte de la nécessité d'un changement d'approche dans son engagement socio-économique: privilégier la sensibilisation à l'esprit d'auto-développement en donnant d'abord la parole à la communauté avant les animateurs de développement[142]. Si cette approche est sans doute un progrès par rapport à la conception traditionnelle du développement, on peut douter de son impact réel chez une population burundaise majoritairement non scolarisée alors que les institutions ecclésiales de développement souffrent d'un manque de personnel qualifié[143].

L'Église du Burundi est donc appelée à aller plus loin que la suppléance aux instances publiques et donc dépasser une charité-assistance pour une charité-promotion marquée par la priorité évangélique des pauvres et un engagement cohérent pour la justice sociale. Pour cela,

---

[141] NTAKARUTIMANA, «Quelles mutations pour l'Afrique», p. 581.

[142] Voir BUDUDIRA, «L'Église catholique qui est au Burundi», p. 171-172.

[143] Voir «Évaluation de la vie de l'Église», p. 308.

elle doit dénoncer les injustices de nos gérants publics luttant pour le contrôle de l'État et de ses maigres ressources dans le seul but de s'enrichir. Elle doit aussi dénoncer un «ordre mondial» injuste qui ne cesse d'agrandir le fossé entre pays riches et pays pauvres. Mais l'Église du Burundi doit d'abord prêcher par l'exemple. Quel effort déploie-t-elle pour son auto-financement? Quelle participation des chrétiens -surtout des riches- au fonctionnement de l'Église et ses oeuvres de développement? De quelle manière sont gérées les faibles ressources de l'Église? Autant de questions qui lui empêchent de décliner trop vite sa propre responsabilité. Car, faut-il le dire: «Une prise de conscience des responsabilités propres des communautés chrétiennes et une gestion rigoureuse des biens de l'Église sont de plus en plus indispensables»[144]. Par ailleurs, on sait combien cette dépendance structurelle et non seulement conjoncturelle ne peut qu'affecter lourdement les rapports de l'Église du Burundi avec toutes les instances «donatrices». Jusqu'à quand donnera-t-elle l'image d'une éternelle assistée incapable d'atteindre l'âge de la maturité?

---

[144] «Évaluation de la vie de l'Église», p. 312.

Conclusion.

Nous venons de relever à grands traits les défis majeurs auxquels l'Église du Burundi se trouve confrontée en cette fin de son premier centenaire. Ces défis sont semblables à ceux de la plupart des Églises africaines évoluant dans des sociétés marquées par une culture éclatée et une entrée tâtonnante dans la modernité occidentale. Cependant, ces défis prennent un relief particulier dans le contexte burundais où l'ethnocentrisme totalitaire est en train de miner la société tout en infligeant un démenti flagrant à l'action évangélisatrice de l'Église. C'est ici que semble être le grand défi de cette Église: elle se retrouve «devant de nouvelles responsabilités d'ordre politique qui n'avaient pas été préparées par le discours religieux traditionnel et le mode traditionnel d'organisation ecclésiale»[145].

Cette responsabilité d'ordre socio-politique rend plus urgente la nécessité d'une nouvelle évangélisation conçue comme un nouveau départ: recommencer le kérygme, tout recommencer devant l'ampleur des violences qui déchirent un pays majoritairement chrétien. Désormais, il n'est plus possible de croire comme avant car tant de certitudes dont s'était nourrie la foi des baptisés se sont effondrées. En effet, il n'est plus possible de croire naïvement à un Dieu tout-puissant, Seigneur d'une histoire providentielle. Au contraire, devant le spectacle d'un Dieu apparemment absent et d'un être humain, même baptisé, capable de tant d'inhumanité, l'Église du Burundi doit faire redécouvrir un Dieu souffrant, vulnérable, victime et soucieux de l'être humain. De toute évidence, il faut redécouvrir Jésus-Christ et sa puissance de réconciliation et de pardon sans oublier d'approfondir et critiquer sans cesse nos manières spontanées de croire

---

[145] NTAKARUTIMANA, «Quelles mutations», p. 572.

et d'exprimer notre foi. Tant de rites posés par des millions de baptisés burundais n'ont pas suffi et ne suffisent pas pour empêcher la mort de tant d'innocents. Cela nous montre que notre foi peut toujours se pervertir, comme nous l'explique Rutayisire:

> La perversion survient lorsque les croyants mettent leur confiance davantage dans leurs actes religieux qu'en Dieu lui-même. Quand les «choses entreprises pour Dieu» se mettent à occuper plus de place que Dieu [...]. L'oeuvre des hommes remplace l'accueil du salut de Dieu. Même sans perversion, la religion doit être l'objet d'un questionnement incessant. Elle s'use comme s'use un habit. Il revient à la foi de la critiquer.[146]

L'Église du Burundi doit, dès lors, prendre plus décidément le chemin d'une nouvelle annonce de la foi et la célébration de son premier centanaire lui donne une occasion privilégiée pour une prise de conscience préalabre à cette réévangélisation. Celle-ci sera conçue essentiellement en termes de reconstruction des personnes et des communautés dans ce pays dont le tissu social et ecclésial est déchiqueté. C'est pourquoi les évêques burundais ont lancé, dès mai 1997, un vaste programme d'évaluation pastorale dans le cadre de la préparation immédiate de l'année jubilaire. Cette entreprise d'évaluation n'aura pas à chercher le problème majeur du peuple chrétien au Burundi car il est déjà identifié: le fait qu'une société majoritairement chrétienne (75% de chrétiens et chrétiennes dont 65% de catholiques) et se réclamant des valeurs culturelles si hautes (*ubushingantahe, ubuntu, iteka, ubupfasoni, ibanga, ukuri,* le sens du bon voisinage, la solidarité, l'hospitalité) soit en même temps profondément marquée par l'exclusion et l'élimination ethnico-politique[147].

Cette grave question habite le coeur des pasteurs et fidèles de l'Église du Burundi mais tous

---

[146] RUTAYISIRE, «Silences et compromissions», p. 441.

[147] Voir Joachim KAYOYA, «Analyse socio-pastorale de l'Église catholique du Burundi; orientations générales», dans *Vivons en Église*, 5-6(1997), p. 132.

ces défis relevés ne doivent pas être des obstacles insurmontables mais des stimulants pour une marche en avant dans l'espérance. Le modèle ecclésiologique d'«Église-famille», adopté progressivement par l'Église du Burundi et qui vient d'être consacré par le Synode africain, l'aidera-t-elle à mieux se comprendre, se dire et se vivre en relevant ces défis en vue d'être vraiment signe et instrument du salut que Dieu continue d'offrir aux burundais et aux burundaises? En d'autres mots, ce modèle peut-il être une réponse réelle à la quête spirituelle des populations burundaises? C'est ce que nous nous proposons de vérifier en commençant d'abord par une analyse systématique de l'image et du modèle «Église-Famille de Dieu», tant au niveau burundais qu'africain.

CHAPITRE DEUXIÈME

ÉMERGENCE ET ÉVOLUTION DE L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE» AU BURUNDI.

L'Église du Burundi, comme on vient de s'en rendre compte, chemine au long de son histoire en essayant de partager les espoirs et les peines des hommes et des femmes à qui elle est envoyée. Parfois, la peur l'emporte sur le courage prophétique des pasteurs et fidèles; souvent elle souffre dans sa chair quand, oubliant le commandement nouveau du Seigneur, ses membres s'entretuent au nom d'une raison jugée supérieure: celle de l'ethnie. Parfois encore, elle est menacée par le doute en constatant la superficialité des conversions et de l'engagement.

Cependant, cette Église continue d'annoncer l'Évangile de Jésus-Christ avec une urgence chaque fois renouvelée par des crises socio-politiques chroniques. Elle est consciente que sa mission est d'annoncer à nouveau le Christ pour qu'il puisse toucher ces zones de la culture et de l'âme humaine longtemps laissées en friche par la première annonce de l'Évangile. C'est ainsi que l'Église du Burundi s'est fixée un programme de nouvelle évangélisation conçue comme une évangélisation en profondeur visant à former des croyants et des croyantes fidèles au Christ et au patrimoine positif de la culture burundaise. Ce faisant l'Église espère faire émerger des nouveaux modèles moraux d'une société de paix à faire advenir.

Pour s'engager dans ce programme de renouveau et d'insertion dans la société, l'Église du Burundi a toujours cherché à dire qui elle est. En effet, comme le rappellent les évêques pendant la période troublée des mesures gouvernementales répressives contre l'Église, «pour définir sa position sur les problèmes auxquels elle est confrontée, l'Église doit d'abord se référer à son

identité et à sa mission spécifique»[148]. Cependant, même sans être confrontée à un conflit qui conteste sa nature et sa mission, toute Église qui se trouve dans des situations propres à l'interroger ou qui entreprend des projets d'évangélisation doit toujours se poser la question fondamentale: «Qui sommes-nous en tant qu'Église?». On se rappellera ici que le Concile Vatican II n'a opéré sa révolution copernicienne qu'au prix de cette interrogation. En l'occurrence, la question préalable pour l'Église du Burundi était: «Qu'est-ce qu'être Église au Burundi?» et elle a cherché à y répondre en se définissant comme «Église-Famille». Mais, des premières utilisations spontanées de l'image à son développement ecclésiologique et son exploitation pastorale, on perçoit une lente maturation marquée par l'apport du Concile Vatican II et la prise de conscience de la nécessité de l'inculturation au Burundi.

C'est l'émergence et l'évolution de ce modèle ecclésiologique dans l'Église du Burundi que nous nous proposons de retracer à présent. Notre recherche consistera dans l'analyse des documents susceptibles de nous livrer la conscience que l'Église du Burundi a eue de son être et de son agir. Il s'agit des différentes catéchèses, des lettres pastorales, des revues théologiques et pastorales, des fiches et du guide pastoraux.

---

[148] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *L'Église catholique dans le Burundi d'aujourd'hui; document de réflexion à l'usage des ouvriers apostoliques*, Bujumbura, 18 août 1987, p. 2, n. 3.

1. Les premières utilisations de l'image «Église-Famille» au Burundi.

Chaque traduction, même si elle n'est pas toujours trahison comme le dit l'adage, est un lieu d'interprétation. En ce qui concerne le nom «*Ekklèsia*» donné à cette communauté convoquée et assemblée par Dieu en Jésus Ressuscité et par l'Esprit de Pâques, il reprenait le sens de l'Assemblée d'Israël (*Qâhâl*) tout en l'interprétant. En effet, par son usage, la communauté chrétienne des origines signifiait que «l'Église est le peuple de Dieu préparé en Israël, mais qui trouve en Christ sa réalisation dernière et définitive comme "Israël" de Dieu fait de juifs et de païens»[149]. Il sera donc intéressant de voir comment les premiers missionnaires ont traduit et expliqué le mot «Église» en Kirundi, la langue du Burundi.

1.1. Les premières traductions catéchétiques: L'Église «Famille des chrétien(ne)s».

Si on interroge les documents officiels les plus anciens de l'Église du Burundi, on constate que, dès le début, on a traduit le mot «Église» par le nom littéral Kirundi «Ekleziya». Par ailleurs, quand il s'agissait d'expliquer ce qu'est l'Église, on a recouru spontanément à l'analogie avec la réalité familiale. C'est ainsi que, le plus souvent, catéchismes et autres documents expliquent que l'Église est la «famille des chrétiens (ou des croyants)».

En effet, tandis que les premiers Statuts Synodaux de l'Église du Burundi emploient les mots

---

[149] Joseph HOFFMANN, «L'Église et son origine», dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (sous la dir. de), *Initiation à la pratique de la théologie* (tome III: Dogmatique 2), Paris, Cerf, 1983, p. 58.

typiques de l'époque: «la Sainte Église», la «Société-Église»[150], un catéchisme des sacrements paru en 1930 enseigne que le baptême est le sacrement qui nous fait enfants de Dieu et enfants de l'Église. La personne baptisée, poursuit le catéchisme, devient «comme frère de Jésus-Christ [...], entre dans la famille des chrétiens, c'est-à-dire l'Église et devient ainsi son enfant qui a droit à tous les biens spirituels que Jésus-Christ a laissés à son Église»[151]. Ici le mot «famille des chrétiens» vient spécifier ce qu'est l'Église mais on remarque qu'il ne revient pas dans le texte du catéchisme.

L'emploi étendu de «Famille des chrétiens» pour décrire l'Église se trouve dans la catéchèse dominicale de 1942[152]. Cette catéchèse était lue par les catéchistes lors des célébrations dominicales sans Eucharistie dans les succursales. Elle comporte huit chapitres échelonnés sur l'année liturgique et la grande partie de son contenu est un commentaire du Credo. C'est dans le commentaire de l'article de foi sur l'Église que nous trouvons un emploi fréquent de l'expression «Église-Famille des chrétiens».

Le plan de ce commentaire illustre bien l'ecclésiologie de cette époque d'avant Vatican II: La fondation de l'Église par le Christ - Le Pape, chef de l'Église - Les autres chefs de l'Église (évêques et prêtres) - La vraie Église - La sainteté et l'apostolicité de l'Église - Pas de salut en dehors de l'Église catholique.

---

[150] Julien GORJU, *Statuts synodaux du Vicariat de l'Urundi*, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1928-1929, p. 6, n. 3.

[151] VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'URUNDI, *Ikatekisimu ry'amasakramentu* (Catéchèse des sacrements), Maison-Carré, Imprimerie des Pères Blancs, 1930, p. 9-10, n. 1-3.

[152] VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'URUNDI, *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale), 1ère année (le Credo), 1942. Dans la suite immédiate de chaque document analysé, nous indiquerons les pages de référence dans le texte même.

D'emblée, la catéchèse donne de l'Église la définition et l'explication suivantes: «L'Église catholique signifie la famille des chrétiens. C'est cette famille des personnes qui croient en Jésus-Christ et en sa Parole, ont été baptisées et obéissent aux chefs que Jésus-Christ leur a donnés» (p.79). De cette définition, on tire les trois premières caractéristiques de cette «famille des chrétiens»: la foi, le baptême et l'obéissance aux chefs de l'Église. La suite de la catéchèse donne d'autres caractéristiques. En effet, cette «famille des chrétiens» est l'unique troupeau du Christ, les brebis qui écoutent le Berger; elle suppose un chef qui la gouverne: le Christ. Mais celui-ci étant devenu invisible, c'est le pape et les évêques qui gouvernent cette famille en son nom.

C'est ainsi que le pape est défini comme le chef suprême de toute l'Église: il est «l'oeil du Christ» qui gouverne sa famille à sa place, le successeur de saint Pierre, «le chef des autres chefs de l'Église», le Pasteur suprême chargé de paître le troupeau et de gouverner tous les chrétiens qu'il aime comme ses enfants (p.82, 1-3). Par ailleurs, la mission du pape est essentiellement définie en termes de pouvoirs: le pouvoir de donner les sacrements signifiant celui d'interpréter comment donner et recevoir les sacrements, le pouvoir de gouverner l'Église désignant celui d'interpréter les commandements de Dieu et de fixer les lois de l'Église et le pouvoir d'enseigner décrit en ces termes qui peuvent aujourd'hui nous laisser perplexes: «Jésus aimait enseigner dans la barque de Pierre. C'était pour nous signifier que la Parole de Jésus-Christ sortira toujours de la bouche de Saint Pierre et des papes qui lui succéderont» (p. 83,3). Quant aux «autres chefs de l'Église» (les évêques et les prêtres), ils sont qualifiés de «vicaires du pape, lui-même vicaire du Christ et véritable chef suprême de l'Église» (p. 84). S'appuyant sur l'analogie de la royauté et celle de la famille, la catéchèse explique l'inégalité foncière des membres de la «famille des chrétiens». En effet, comme dans tout royaume il y a des serfs, des chefs, des

princes et un roi, le pape est, à la place du Christ, Roi invisible, le Pasteur suprême à qui tous (fidèles, prêtres et évêques) doivent obéissance (p. 85). Et tout comme dans la famille burundaise, « dans la "famille des chrétiens" il y a des chefs (des grands) et des petits» (p. 84). Ces chefs de la famille chrétienne sont le pape, les évêques et les prêtres mais parmi eux le pape, vicaire de Christ, est le «père de tous les chrétiens» (p. 85). Et la pyramide se déploie aisément quand on aborde le ministère épiscopal et presbytéral.

En effet, les évêques sont définis comme les «chefs des prêtres car ce sont eux les successeurs des Apôtres» ; ils sont comparés aux princes mais restent soumis au pouvoir du pape qui «les choisit et les envoie», la mission de chacun d'eux, dans «son domaine», étant d'enseigner ses chrétiens, d'administrer les sacrements, surtout la confirmation et le sacerdoce et de gouverner ses prêtres et ses fidèles. Bref, lit-on, l'évêque est un seigneur à qui prêtres et fidèles doivent obéissance, sa crosse en or ou en argent nous rappelle qu'il est le pasteur que Dieu nous a donné pour guider nos âmes (p. 85).

Les prêtres, à leur tour, sont des chefs soumis pourtant au pouvoir du prince (l'évêque) qui les envoie dans les missions. Mais eux aussi ne sont pas égaux: le curé gouverne la mission au nom de l'évêque, enseigne les dimanches, administre les sacrements; c'est le pasteur des fidèles de la Mission et grâce à lui chaque chrétien est uni à l'évêque, au pape et au Christ lui-même (p. 86). Les autres prêtres sont les auxiliaires du curé. Mais tous les prêtres doivent être honorés car ils sont investis par le Christ de «grands pouvoirs» que la catéchèse décrit par un procédé de questions-réponses:

> Qui engendre les enfants de Dieu? C'est le prêtre parce que c'est lui qui administre les sacrements. Qui nourrit les âmes des fidèles, les fortifie ainsi pour qu'ils ne faiblissent pas dans leur mission? C'est encore le prêtre en leur donnant la Communion. Qui les arrache des griffes de Satan quand ils en sont captifs? C'est le prêtre. Qui donne la sainte

> onction aux fidèles mourants, cette onction qu'ils reçoivent dans les oreilles pour être capables d'écouter, au ciel, le chant des anges? C'est encore le prêtre. Qui montre aux humains la voie du ciel? Qui nous transmet les biens du ciel? C'est encore le prêtre.(p. 86)

Les prêtres ont donc des pouvoirs extraordinaires, ils sont le pont qui unit les chrétiens au Christ par cette chaîne pyramidale décrite par la catéchèse en ces termes:

> Voyez comment chaque chrétien est uni à Jésus-Christ: Tous, nous sommes gouvernés par Notre Seigneur Jésus-Christ, c'est Lui que nous suivons. Ses dons nous sont transmis par les chefs de son Église. Le pape est le chef de tous les évêques, de tous les prêtres et de tous les fidèles. L'évêque est l'auxiliaire du pape, il gouverne en son nom tous les prêtres et fidèles de son Vicariat. Le curé est le pasteur de tous les fidèles qui sont dans sa Mission, c'est lui l'auxiliaire de l'évêque. Les autres prêtres aident le curé à bien gouverner la Mission. (p. 86)

Cette vision fortement hiérarchisée de la «famille des chrétiens» à travers la catéchèse se grève encore d'un ecclésiocentrisme marqué. En effet, explique-t-elle, «au début les chrétiens formaient une seule et même famille. Mais aujourd'hui, il y a ceux qui prétendent être chrétiens alors qu'il n'appartiennent pas à la même famille que nous» (p. 87). Ici, l'emploi de l'image «Église-famille des chrétiens» nous semble s'accommoder de l'exclusion inhérente à la conception traditionnelle burundaise de la famille. En effet, la manière dont sont expliquées les notes de la «famille des chrétiens» rejoint la conception burundaise selon laquelle les membres de la famille sont, exclusivement, les descendants d'un même ancêtre. Ainsi, l'unité de l'Église est expliquée en ces termes: «Ceux qui forment la vraie famille croient tous en une seule Parole, sont gouvernés par un seul chef: le pape qui est le Vicaire de Christ, ont les mêmes lois et les mêmes moyens de sanctification: les sept sacrements, les indulgences et les sacramentaux» (p. 88). Quant à la catholicité, elle est expliquée plus en termes de territorialité que d'authenticité. En effet, lit-on, «catholique signifie: présente partout et en tous. En effet, l'Église a commencé à être

universelle le jour de la pentecôte et s'est répandue rapidement dans tous les pays si bien qu'actuellement il n'y a pas de pays sans prêtres (sic!)» (p. 89). Par ailleurs, la catholicité de l'Église s'explique par le fait qu'elle peut être convoquée par le pape, contrairement aux Protestants, par exemple, qui ne formeraient qu'une réunion de «familles» de Protestants (p.89). En outre, on explique la sainteté de l'Église par sa fondation par le Christ, son enseignement qui est saint (le Catéchisme!), la sainteté de certains de ses enfants et les moyens de sanctification (les sacrements et la Parole de Dieu) qu'elle possède (p. 90-91). Enfin, l'apostolicité de l'Église catholique est évidente, nous dit la catéchèse: elle s'explique par la succession apostolique, contrairement aux autres confessions chrétiennes qui ont commencé longtemps après la Pentecôte (p. 91).

L'Église catholique est donc la vraie Église, bâtie par Jésus-Christ comme une «Famille inébranlable» ayant les promesses de pérennité (p. 91); en dehors d'elle, il n'y a pas de salut puisque c'est elle le vrai troupeau du Christ, tandis que «ceux qui prétendent être chrétiens mais ne sont pas en accord avec le pape ne sont pas le troupeau de Jésus-Christ puisque la Famille de Jésus-Christ est une alors qu'eux forment plusieurs familles et obéissent à ceux qui n'ont pas été envoyés par Dieu» (p. 92). La conclusion s'impose alors d'elle-même: pour être sauvé, il faut entrer dans l'Église catholique et cela suppose l'obéissance au pape, comme on le remarque à travers cette affirmation forte de la catéchèse:

> C'est à Rome que tous les chrétiens chercheront la Parole de Jésus-Christ. Celui qui ne croit pas qu'il y a, à Rome, un Évêque qui gouverne tous les évêques, les prêtres et les chrétiens, est perdu: il ne peut plus être disciple du Christ, il ne peut bien connaître le chemin du ciel, il se perd comme des brebis sans berger. [...] Lui (le pape) seul peut nous montrer le chemin [...] Ceux qui ne veulent pas reconnaître le pouvoir du pape ne peuvent être sauvés car personne ne peut entrer dans une maison s'il n'a pas de clé; et la clé du Royaume des cieux a été donnée par Jésus à Pierre et aux papes qui lui succèdent. (p. 82-83)

Certes, on reconnaît que parmi les chrétiens séparés il y en a qui méritent le nom de «chrétien» parce que réellement baptisés mais, ajoute-t-on, ils ne sont pas «vraiment chrétiens» car ce qui fait un véritable chrétien c'est, «le baptême, la foi solennelle dans tout ce que le Christ a enseigné et l'obéissance aux chefs de l'Église» (p. 94).

Il n'y a pas de peine à reconnaître dans cette catéchèse dominicale les insuffisances majeures de l'ecclésiologie catholique d'avant Vatican II forgée par la théologie tridentine et celle issue de Vatican I qui avaient réduit drastiquement l'horizon catholique. En effet, on y retrouve la même conception de l'Église comme société parfaite et inégale où l'accent est volontiers mis sur les moyens et «pouvoirs» confiés au seul clergé pour les bons soins des laïcs. Par ailleurs cette ecclésiologie reflète et promeut une centralisation romaine à outrance et ses conséquences qui sont l'uniformisation et la bureaucratisation. En outre, cette ecclésiologie fortement christocentrique où la dimension pneumatologique et eschatologique sont absentes rend presqu'impossible une authentique ouverture de l'Église au monde et aux autres religions et ne permet pas de fonder une réelle participation des laïcs. On voit, enfin, que cette ecclésiologie parle de l'oecuménisme en termes de rapport horizontal aux autres Églises auxquelles elle ne reconnaît pas le droit d'être «Famille de Dieu» authentique. L'oecuménisme est ainsi envisagé comme le retour des égarés à l'unité catholique.

Dans ce contexte, la compréhension de l'Église comme «Famille des chrétiens» n'a ouvert aucune brèche dans cette muraille ecclésiologique rigide, fortement hiérarchiologique et cléricale d'avant Vatican II. Elle n'a pas amené une compréhension approfondie du mystère de l'Église où tous les baptisés sont égaux parce qu'enfants d'un même Père et frères et soeurs les uns des autres. En effet, on recourt à cette image, non pour fonder la corresponsabilité ecclésiale, mais

pour y trouver une légitimation du pouvoir absolu du «chef visible» de cette famille: le pape et des autres «chefs»: les évêques, les prêtres. Par ailleurs, le recours à cette image «Famille des chrétiens» semble renforcer un ecclésiocentrisme romain car, explique-t-on, l'Église catholique romaine est «la famille inébranlable» du Christ, contrairement aux autres «familles» chrétiennes qui ne sont pas d'authentiques familles du Christ (p. 91, 87, 82, 92, 89, 92, 94, 96).

L'utilisation de l'image «Église-Famille des chrétiens» par la catéchèse dominicale de 1942 dans un contexte hierarchologique et ecclésiocentrique persiste dans les catéchèses qui vont suivre immédiatement. En effet, la Catéchèse dominicale de 1948 portant sur les commandements et les sacrements[153] définit spontanément l'Église comme la «Famille des chrétiens» mais l'insistance est mise sur ses chefs jusqu'à en faire le sujet de l'Église. On lit cette identification dans la section consacrée aux commandements de l'Église: «L'Église signifie ses chefs: le pape, les évêques et les prêtres. Ce sont eux qui peuvent nous gouverner puisque ce sont eux les chefs de la famille des chrétiens. C'est Jésus lui-même qui leur a donné ce pouvoir» (p. 73). Certes, par le baptême on devient «enfant de Dieu et enfant de l'Église» et on partage tout avec les autres «enfants» de la famille des chrétiens envers qui on doit l'amour mutuel, mais cette dignité baptismale n'est pas ici très développée. Au contraire, l'accent est mis sur la chaîne cléricale qui relie le baptisé au Christ et qui présente les prêtres comme des «pères» aux pouvoirs extraordinaires à qui les fidèles doivent obéissance: «Les biens que les parents font à leurs enfants, le prêtre les procure constamment aux fidèles. [...] On leur (aux prêtres) doit obéissance parce qu'ils ont été envoyés par l'évêque et l'évêque a été envoyé par le pape qui est le père de

---

[153] VICARIAT APOSTOLIQUE DE KITEGA (URUNDI), *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale; 2ème année: les Commandements et les Sacrements), Kitega, Imprimerie de Kitega, 1948.

tous les chrétiens et le Vicaire du Christ» (p. 174).

Par ailleurs, on trouve un condensé de la catéchèse de 1942 sur l'Église et le baptême dans une catéchèse de 1957 réservée aux catéchumènes[154]. Dans quatre enseignements sur l'Église, cette catéchèse reprend presque mot à mot celle de 1942 avec l'usage pyramido-clérical de l'image «Église-famille des chrétiens». En effet, on y lit que par le baptême on entre dans la «famille des chrétiens» gouvernée par les chefs (pape, évêques et prêtres) qui les engendrent, les nourrissent et les guident (p. 57) et en dehors de laquelle il n'y a pas de salut. On décrit ensuite les pouvoirs de ces chefs de l'Église en se basant sur le fait que «toute famille a un chef qui la gouverne sous peine de tomber en ruine» (p. 116). L'image revient quand il s'agit d'opposer l'Église catholique -la «vraie famille»- aux autres confessions chrétiennes qui forment «plusieurs familles» et prétendent être du bercail du Christ alors qu'il n'en est rien (p.119-124).

1.2. Les mentions occasionnelles de «Église-Famille».

Après cette série de catéchèses qui utilisent plus ou moins longuement l'image d'«Église-Famille des chrétiens», on peut relever des références occasionnelles.

La première mention se trouve dans un commentaire de la Constitution de Vatican II sur la Liturgie dans lequel les évêques burundais définissent la liturgie comme «la participation de chaque chrétien à la glorification de Dieu par le Christ en communion avec toute la famille de

---

[154] VICARIAT APOSTOLIQUE DE KITEGA (URUNDI), *Ikatekisimu y'abigishwa; abanyamabwirizwa* (Instruction aux catéchumènes, 1ère année), 4è éd., Kitega, imprimerie de Kitega, 1957.

l'Église»[155]. Les évêques exhortent alors les fidèles à participer assidûment à la célébration eucharistique dominicale pour manifester qu'ils constituent «le peuple choisi du Christ, la véritable et grande famille qu'est l'Église de Jésus» (p. 3).

Par ailleurs, une lettre pastorale de 1968 sur le devoir missionnaire rappelle, dans sa traduction en Kirundi, que «la Famille-Église doit se préoccuper de l'annonce de l'Évangile»[156]. Quant à la lettre pastorale soumise à la méditation des fidèles pendant le Carême 1970, elle traduit l'expression «cette société des disciples du Christ» par *«wa muryango w'aba-Kristu»* (la «Famille des chrétiens»)[157]. Tandis que la lettre de janvier 1971 pour le Jour de la Paix rappelle l'enseignement biblique sur notre filiation adoptive et invite les baptisés à prendre conscience qu'ils partagent «la même fraternité chrétienne»[158]. Cette lettre n'utilise pas l'image «Église-famille» mais s'en approche par son emploi très dense du mot «frère» (19 fois).

Un théologien burundais, enfin, emploie l'image d'«Église-Famille» pour montrer l'exigence d'ouverture ecclésiale: «La famille de l'Église, que nous sommes conviés à mettre sur pied, fait-il remarquer, est précisément appelée à dépasser les liens de sang et tous les facteurs de cloisonnement qui se vérifient dans les solidarités fermées (Jn 1,13)»[159].

---

[155] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Lettre pastorale sur la liturgie*, avril 1964, p. 1.

[156] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Notre devoir missionnaire* (Lettre pastorale), Bujumbura, 29 septembre 1968, p. 1.

[157] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *La charité et la paix par la justice* (Lettre pastorale), Carême 1970, p. 2.

[158] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Lettre pastorale pour le Jour de la Paix*, 1er janvier 1971, p. 1.

[159] Adrien NTABONA, «Commentaire des schémas de retraite pour 1973 au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1973), p. 27.

2. De la traduction spontanée au développement ecclésiologique.

Comme on vient de s'en rendre compte, les premières traductions et explications de l'Église au Burundi ont fait intervenir le mot «famille» en appelant l'Église la «Famille des chrétiens». Nous pouvons parler d'une traduction spontanée parce que, même si elle utilise le concept de la famille, elle ne développe pas une analogie en ce sens -sauf en ce qui concerne les chefs- mais véhicule plutôt la même ecclésiologie universaliste et sociétaire qui régnait dans toute l'Église catholique d'avant le Concile Vatican II.

Ce n'est que dans la période post-conciliaire que des documents commencent à développer explicitement une analogie entre l'Église et la famille burundaise et à employer, du même coup, l'image «Église-Famille de Dieu» (ou Église-Famille) qui va se cristalliser progressivement.

2.1. L'émergence de l'image d'«Église-Famille de Dieu».

C'est dans un article théologique qui commence à intégrer les premiers acquis du Concile Vatican II qu'un théologien missionnaire au Burundi amorce un développement ecclésiologique en se basant sur l'analogie entre l'Église et la famille.[160] En effet, l'auteur démontre l'importance de la famille chrétienne, l'«Église en petit», qui enracine l'Église et éduque aux valeurs chrétiennes. L'auteur nous décrit cette importance de la famille chrétienne en ces termes:

> Sous quelque aspect que l'on regarde l'Église, on y trouve, en arrière plan, l'image de la famille. Ce n'est pas en vain que l'Écriture parle de l'Église comme d'une «Maison

---

[160] Dominique NOTHOMB, «Foyer chrétien, cellule de base de l'Église», dans *Théologie et Pastorale*, 18(1965), p. 93-114.

> de Dieu» (1Tm 3, 15; Eph 2, 19), dans le sens de «famille de Dieu». Les chrétiens sont à la fois, enfants de leurs parents, ceux de Dieu et ceux de l'Église leur Mère. D'où l'on voit qu'on ne bâtit une Église qu'en établissant de familles chrétiennes. Sans ces cellules de base, une Église ne serait qu'un amas de croyants incapables de former un corps spirituel, une famille réelle, un foyer de sainteté, de fraternité et d'obéissance. Sans familles chrétiennes, où trouver de vraies vocations autochtones [...], des militants d'action catholique, des chrétiens ayant le sens communautaire et familial, le sens d'une autorité paternelle, d'un bien commun, d'une soumission filiale et confiante, d'une destinée commune, d'une entraide de tous les jours, bref, le sens de l'Église? (p. 113).

On le voit donc, même si une vision hiérarchologique demeure, l'auteur prend appui sur certaines valeurs familiales burundaises qui, selon lui, font comprendre le véritable sens de l'Église et parle explicitement d'«Église-Famille de Dieu».

Dans une longue lettre pastorale de 1967, les évêques du Rwanda et du Burundi font une synthèse de l'enseignement conciliaire sur l'Église en se situant dans le contexte de l'évolution de leur pays. Cette synthèse ne parle de l'Église comme «famille de Dieu» qu'une seule fois en décrivant la mission de l'Église comme celle de «récapituler le monde en Jésus-Christ, faire de l'humanité la famille de Dieu»[161]. On remarquera, d'ailleurs, que deux articles théologiques de la même année[162] présentent la nouveauté de l'enseignement du Concile Vatican II sur l'Église sans utiliser l'image «Église-famille».

Une mention rapide mais très suggestive de l'image «Église-Famille» est faite dans un article de Bernard Bududira paru en 1968[163]. Dans cet article, l'auteur cherche à «voir comment éclairer

---

[161] ÉVÊQUES DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Lettre pastorale sur l'Église*, Butare, 18 février 1967, p. 8.

[162] Joseph PERRIER et Maurice NTIGACIKA, «Église peuple prophétique», dans *Pastorale et Théologie*, 1(1967), p. 73-84; Ad van BENTUM, «Église, institution et événement», dans *Théologie et Pastorale*, 1(1967), p. 85-92.

[163] Bernard BUDUDIRA, «Témoignage ecclésial et valeurs africaines», dans *Théologie et Pastorale*, 4(1968), p. 166-171 et 5(1968), p. 205-222.

les valeurs communautaires des Barundi par le sens chrétien des réalités terrestres» (p. 168) car il est convaincu que pour éviter le «rachitisme spirituel» (ou le «dédoublement») et épanouir sa personnalité, le chrétien doit intégrer les valeurs dont il vit (p. 167). D'emblée, l'auteur emploie le terme «Église-famille» comme une image déjà courante: «Tout fidèle a le devoir sacré de rayonner sa foi. C'est une vocation innée de chaque membre de cette grande famille de Dieu: l'Église» (p. 166).

Cette définition de l'Église ne revient qu'une seule fois dans la suite mais l'analogie est sous-jacente à tout le texte. En effet, l'auteur décrit d'abord les valeurs communautaires des Barundi dont le noyau lui semble être la solidarité: «L'altruisme et le sens de l'autre, voilà des vertus caractéristiques des Barundi. Dans la famille (foyer ou clan), sur la colline, tout le monde se sent solidaire; les événements les plus banals comme les plus exceptionnels, sont vécus en communauté» (p. 168). Dans un deuxième temps, l'auteur esquisse des applications pastorales en passant «de l'esprit de la famille traditionnelle au sens ecclésial» (p. 205). Par ces applications, il plaide pour une pastorale d'ensemble et un engagement de foi enracinés dans les milieux de vie (foyer, colline et région) et une véritable coopération apostolique à tous les niveaux (paroisse, diocèse, pays). Cette coopération s'appuie et assume le sens de la solidarité familiale traditionnelle comme il nous l'explique: «La mise en commun des efforts et des biens caractérise la société traditionnelle du Burundi. Dans l'esprit de la coopération évangélique, ce souci d'interdépendance et d'entraide doit, par conséquent, prendre le pas sur toute préoccupation pastorale» (p. 214). C'est en parlant de cette nécessaire coopération apostolique, surtout entre clercs et laïcs, que l'auteur rappelle son fondement: «L'Église est essentiellement une famille, un peuple où laïcs et clercs ont droit de cité» (p. 214).

L'image «Église-famille» est donc employée explicitement (même si seulement deux fois) pour fonder la coresponsabilité de tous les baptisés dans leur commune mission de rayonner leur foi et ce, en assumant le sens communautaire de la famille burundaise. On notera que c'est ce même auteur, qui deviendra évêque du Diocèse de Bururi en 1973, qui va développer davantage cette image et en faire un axe de la pastorale diocésaine.

Dans une lettre pastorale de février 1968 sur la foi[164], les évêques Burundais emploient l'image d'«Église-famille» pour exhorter les fidèles à ne pas céder aux divisions qui commençaient à miner la société burundaise:

> Précisément parce que, de par sa mission et sa nature, l'Église n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social, elle peut, par cette universalité même, être un lien très étroit entre les différents groupes qui composent la communauté humaine de notre pays. C'est pourquoi nous vous demandons de dépasser, dans cet esprit de famille des enfants de Dieu, toutes les dissensions entre races et opinions divergentes et consolider de l'intérieur la structure naissante de notre pays. (p.13)

On ne trouve pas d'autres références à l'image dans le reste de la lettre sauf dans le texte en Kirundi où le terme «Église, communauté chrétienne» est traduit par le mot «*Umuryango w'abakristu*» qui signifie «Famille des chrétiens». C'est dire que le vocabulaire est un acquis et qu'il est plus expressif en Kirundi.

Parlant de la place que doit jouer les femmes dans l'Église, le Père Kerkhofs utilise lui-aussi l'image d'une manière spontanée: «Parmi les chrétiens, écrit-il, écoutant en cela un des échos positifs du dernier synode, les femmes auront à revendiquer et à exploiter leur place pour prouver qu'elles ne sont pas les premières consommatrices mais les premières animatrices de

---

[164] «Lettre pastorale des évêques du Burundi sur la foi: contenu et pratique», 21 février 1968.

l'église-famille»[165]. L'auteur utilise ainsi cette image pour susciter la participation ecclésiale dans la ligne de la solidarité familiale burundaise, tout en montrant la nécessaire conversion à opérer. En effet, celle-ci «doit entraîner une participation à l'aspect communautaire de l'Église (et) doit dépasser les exigences traditionnelles de la famille restreinte» (p. 9).

C'est à cette même conversion qu'invitent les schémas d'instruction de Carême 1973 issus de la lettre pastorale de novembre 1972 sur la justice et la paix.[166] D'emblée, les schémas montrent l'origine trinitaire de l'«Église-famille» qui permet d'assumer et d'élever le sens de la famille et de la solidarité:

> Le Christ est venu nous dire que Dieu lui-même forme une famille: le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Le Christ est venu créer la grande famille de ceux qui sont baptisés au nom de la famille divine. Dans l'Eucharistie, le Christ nous montre comment pratiquer l'amour fraternel et promouvoir la véritable solidarité. Seuls, ceux qui auront pratiqué cet amour fraternel envers tous vivront pour toujours au sein de cette famille impérissable.[167]

Par ailleurs, on trouve une utilisation de l'image d'«Église-famille» pour exprimer l'idée de rassemblement du peuple de Dieu. Ainsi, un bulletin diocésain (Bujumbura) relevait l'expérience d'une paroisse confiée à une équipe de catéchistes en ces termes: «De plus en plus nos chrétiens comprennent qu'ils forment une communauté paroissiale et une famille du Christ avec les autres paroisses éparpillées dans le Diocèse et dans les autres Diocèses du pays et du monde»[168].

---

[165] Pierre KERKHOFS, «Consommation ou rencontre?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1972), p. 9.

[166] Voir ÉVÊQUES DU BURUNDI, *La justice est possible et la paix aussi*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1973; «Schémas d'instructions tirés de la lettre pastorale», dans *Guide pastoral*, 6(1973), p. 128-136.

[167] «Schémas d'instructions», p. 128.

[168] «Expériences communiquées par le Diocèse de Bujumbura», dans *Guide pastoral*, 6(1973), p. 142.

Dans son discours prononcé le jour de son ordination épiscopale, Mgr Bududira parle de sa mission de construire «une communauté de frères qui s'estiment, s'entraident, marchent la main dans la main pour un meilleur avenir caractérisé par une justice solide, une paix renforcée par le respect inconditionnel de l'autre»[169]. Quant à Mgr Joachim Ruhuna intervenant à la 4è Assemblée plénière de la SCEAM, il explique que «par l'Église, Dieu transmet aux hommes un don, le don de son amour qui les attire à Lui et les unit entre eux, tels les enfants d'une même famille»[170]. Il revient sur cette image en proposant de faire prendre conscience à tous les baptisés que ce sont eux «la famille de Dieu à la fois éparpillée sur la terre et pourtant rassemblée» et que le sacrements ont pour but de leur transmettre les biens spirituels mérités par le Christ et «rendre plus visible leur appartenance à l'Église, famille de Dieu et renforcer entre eux les liens de l'unité»[171]. L'image «Église-famille» est donc utilisée pour mobiliser les baptisés à l'unité.

Toutes ces références montrent que l'image d'«Église-Famille de Dieu» a progressivement émergé dans l'Église du Burundi répondant surtout à un besoin de traduire en termes de la culture burundaise les aspects importants de l'enseignement du Concile Vatican II sur l'Église tels que l'unité du peuple de Dieu rassemblé en Jésus-Christ et par l'Esprit, unité qui doit se traduire concrètement par la fraternité sans frontières, la solidarité, la coopération et la participation de tous les baptisés. C'est dans cette même ligne que les écrits ultérieurs continueront le développement de la compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu».

---

[169] Cité par André MAKARAKIZA dans l'éditorial à *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 268.

[170] Joachim RUHUNA, «L'évangélisation de l'Afrique d'aujourd'hui. L'Église, sacrement de salut pour l'Afrique d'aujourd'hui (Intervention à la IVème Assemblée plénière du SCEAM), dans *Guide pastoral*, 11(1975), p. 213.

[171] RUHUNA, «L'évangélisation de l'Afrique», p. 219.

2.2. Le développement ecclésiologique de l'image «Église-Famille».

Après des traductions spontanées du terme «Église» par «Famille des chrétiens» ou autres expressions proches (Famille des croyants, Famille des enfants de Dieu, Famille-Église) et l'émergence de l'image «Église-Famille de Dieu», on remarque qu'à partir des années 1970 surtout, il y a un souci d'expliquer explicitement la nature et la mission de l'Église en s'appuyant sur la réalité familiale burundaise. On se souviendra que c'est à cette époque que l'on parle beaucoup de la nécessité de l'adaptation, comme l'illustre Mgr Ruhuna dans son intervention à l'Assemblée du SCEAM:

> Pour que l'Église catholique soit donc sacrement de salut pour l'Afrique d'aujourd'hui, deux principes semblent commander toute notre action pastorale: fidélité, adaptation. Fidélité à l'évangile dans ses exigences dogmatiques et morales essentielles, adaptation aux conditions particulières de l'Afrique d'aujourd'hui, à ses aspirations profondes, à ses problèmes actuels, à ses traditions anciennes comme à ses projets d'avenir.[172]

Dans ce contexte, la valeur de la solidarité familiale semblait se prêter plus particulièrement à cet essai d'inculturation de la compréhension de l'Église dans la mentalité burundaise.

Un début d'un tel développement ecclésiologique se trouve dans l'instruction aux catéchumènes adultes de la deuxième année qui vise à approfondir la foi en se basant sur le Credo[173]. Déjà la 48ème leçon de cette catéchèse porte le titre de «La vraie famille de Jésus

---

[172] RUHUNA, «L'évangélisation de l'Afrique», p. 216-217. À ce moment-là on parle encore d'«adaptation»; la théologie de l'«incarnation» ou de l'«inculturation» sera officiellement adoptée par les évêques africains présents au Synode de 1974, voir ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, «Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité (Déclaration au 4ème Synode épiscopal mondial)», dans *La Documentation catholique*, 1664 (17 novembre 1974), p. 995.

[173] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Gushikiriza Inkuru nziza, umwaka wa kabiri* (Catéchuménat des adultes, 2ème année), 1972.

comporte ceux et celles qui font la volonté du Père» et vise à faire prendre conscience du lien de «parenté» qu'on a avec Jésus-Christ et les uns avec les autres (p. 24). Sans employer explicitement l'image d'«Église-famille», la catéchèse donne le fondement biblique de cette compréhension (Mc 6, 1-6; 3, 20-21; 31-35) et insiste sur la rupture entre la «famille de sang» et la «vraie famille» de Jésus.

C'est à partir de la leçon 58 qui porte sur «l'Église du Christ» que la catéchèse se sert de la compréhension burundaise de la famille pour amener les catéchumènes à saisir le mystère de l'Église et à s'aimer «comme les membres d'une même famille» (p. 43). En effet, la catéchèse prépare à l'écoute de la Parole de Dieu en ces termes:

> Dans la famille, il y a des parents, des enfants et des petits-enfants. Leur union se manifeste dans l'amour, le souci mutuel. Cette union est spirituelle. C'est cet esprit d'unité qui est l'élément déterminant même s'il est invisible puisque c'est lui qui crée l'amour entre eux. De même l'Église est la famille de ceux et celles qui croient en Jésus-Christ. L'Esprit que Dieu met en eux est le fondement de cette famille où grandissent les saints qui seront rassemblés dans le bonheur éternel. (p. 43)

La suite de l'instruction donne d'autres caractéristiques de cette «grande famille» qu'est l'Église (p. 44). D'abord, en sont membres ceux et celles qui croient au Christ, le Bon Pasteur. Celui-ci est le chef de la famille car c'est lui qui l'a fondée, il en est la pierre angulaire. C'est pourquoi on dit que «ce troupeau guidé par le bon pasteur est la famille des croyants que le Christ veut rassembler pour les donner à son Père» (p. 43). Ensuite, c'est l'Esprit du Père qui anime cette famille, il en est le fondement invisible: il unit les croyants et leur donne la vie de Dieu. C'est ainsi qu'on peut aussi définir l'Église comme «la grande famille de ceux et celles qui croient en Jésus-Christ et en qui il a envoyé l'Esprit-Saint pour les rassembler et les guider vers le Père» (p. 44). Par ailleurs, l'explication de l'unité ecclésiale s'appuie, elle-aussi, sur la réalité familiale. En effet, cette unité fondée sur la communion à une même foi, une même espérance

et au même amour de Dieu, doit être l'unité d'une même famille fondée par le Christ. C'est pourquoi «cette famille de Jésus-Christ exclut toute dissension et toute division; ses membres ont un même ancêtre et partagent tout» (p. 45). Le devoir de tout baptisé est donc de cultiver l'unité de toute la famille. En outre, l'emploi de l'image «Église-famille» intervient dans l'explication des relations entre l'Église catholique et les autres confessions chrétiennes. Ici on remarque une intégration des apports de Vatican II puisque, même si on affirme que Jésus a fondé «une seule famille», on traite les autres chrétiens de «frères» qui se sont coupés de la famille mais avec qui nous avons le même Père. L'oecuménisme est alors compris comme une recomposition de l'unité de l'Église indivise (la seule Famille du Christ) et non comme un retour des égarés à l'Église catholique (p. 46). On notera, enfin, que la catéchèse parle encore de l'Église comme d'une famille où tous ne sont pas égaux mais insiste sur le fait que tous les baptisés forment un seul Corps et sur leur indispensable participation, comme on peut le lire dans la leçon 63:

> Les membres de l'Église ne sont pas égaux, il y a des grands et des petits et leurs fonctions ne sont pas les mêmes. En tout ce qu'ils font, il ne doit pas y avoir d'égoïsme mais une sollicitude mutuelle et une solidarité effective. Chaque membre de la Famille-Église doit travailler à son épanouissement. (p. 52)

C'est sur cet impératif que reviendra la catéchèse de la troisième année[174] en parlant de la dîme. En effet, plusieurs raisons sont données à cette exigence: la reconnaissance filiale envers Dieu Créateur et Sauveur, le devoir de solidarité familiale car «tout chrétien fait partie d'une famille: la famille des croyants appelée "Église"» et la prescription des évêques du Burundi, ces «chefs de la grande famille qu'est l'Église qui jugent de ce qui est nécessaire et légifèrent pour

---

[174] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Gushikiriza Inkuru nziza, umwaka wa gatatu* (Catéchuménat des adultes, 3ème année), 1974.

y pourvoir» (p. 85).

La catéchèse destinée à la 4ème année[175] continue cet approfondissement ecclésiologique grâce à la catégorie culturelle de «famille». Les leçons de cette catéchèse, fait-on remarquer au catéchiste,«s'enracinent dans les coutumes burundaises et sont faits pour les burundais» (p. I). Après un simple rappel que «Jésus-Christ est le chef de l'Église-Famille» (p. 47) car c'est lui qui «a rassemblé tous les humains dans une seule famille» (p. 48), la catéchèse utilise abondamment l'image d'«Église-famille» en parlant du Baptême. En effet, dans cinq leçons consécutives, les catéchumènes sont invités à approfondir les sens du Baptême et de l'Église grâce à la catégorie de la «famille».

La leçon 25 qui porte le titre de «Notre Baptême nous introduit dans la famille des chrétiens: le Nouvel Israël» vise à faire comprendre que Dieu nous a appelés à former sa famille et à susciter «la joie et la volonté de fortifier l'unité de cette Famille» (p. 119). Après avoir rappelé que l'Église est «la famille de ceux et celles qui sont nés une deuxième fois dans l'eau et l'Esprit, sont devenus réellement enfants de Dieu, petits-frères de Jésus et temple du Saint-Esprit» (p. 119), la catéchèse prépare à accueillir la Parole de Dieu en exploitant la compréhension traditionnelle de la solidarité familiale burundaise vécue de la naissance jusqu'à l'âge adulte:

> Dès sa naissance, lit-on, on entre dans une famille où l'on trouve père et mère, frères et soeurs, parents et amis de ses parents. Quand il commence à grandir, l'enfant cherche d'autres enfants pour partager le jeu et s'accompagner dans le travail (puiser de l'eau, ramasser du bois de chauffage). Petit à petit, il découvre que personne ne peut se passer des autres: chacun a une famille et une colline d'origine. Devenu adulte, on comprend davantage l'unité de cette solidarité: les sages de la colline aident à régler les conflits, les voisins participent à la construction de la maison, transportent les malades à l'hôpital, etc...(p. 119).

---

[175] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Gushikiriza Inkuru nziza, umwaka wa kane* (Catéchuménat des adultes, 4ème année), 1976.

C'est sur cette valeur de solidarité familiale que la catéchèse bâtit la compréhension de la communion ecclésiale. En effet, Dieu notre Père[176] veut que nous formions une seule famille: la famille des enfants de Dieu, le Nouvel Israël (p. 120). C'est ce dessein de rassemblement que Jésus est venu nous révéler. Le fondement de cette famille n'est ni le sang ni la race mais la foi en Dieu et en son Envoyé Jésus-Christ qui nous rend frères et soeurs pour former une seule famille, le peuple de Dieu. Ce lien entre les baptisés n'en est pas moins fort pour autant. Au contraire ceux-ci «sont vraiment frères et soeurs parce qu'ils ont un même Père, sont frères et soeurs de son Fils-Aîné Jésus-Christ et sont guidés par l'Esprit-Saint» (p. 121).

La leçon suivante donne une autre caractéristique de l'«Église-famille»: elle est fortifiée par l'Esprit. En effet, tout comme chaque groupement humain a un fondement qui assure sa cohésion et son unité (le sang, la parenté, le profit, la langue), la famille des enfants de Dieu tire sa cohésion et son unité de l'Esprit-Saint dont l'oeuvre est décrite en ces termes: «La famille des baptisés se fonde sur l'Esprit-Saint. C'est lui, l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître que nous sommes tous enfants d'un même Père. C'est lui qui nous aide à obéir à Dieu comme ses enfants, à nous aimer et nous entraider comme des frères et soeurs» (p. 122). Par ailleurs, cette famille dans laquelle entrent les baptisés est confiée aux apôtres et à leurs successeurs. Ceux-ci sont les chefs de la famille tout comme «chaque famille naturelle a un chef sous peine d'être méprisée» (p. 124). Certes, le fondement perpétuel et le chef invisible de cette famille est l'Esprit mais Jésus l'a aussi confiée aux Apôtres parmi lesquels Pierre fut choisi pour être comme «le fils aîné» (p. 125). Ainsi le pape qui est le successeur de Pierre est appelé «notre père parce que c'est à lui qu'a été confiée la famille des enfants de Dieu, pour les rassembler, les guider, continuer

---

[176] Le mot employé en Kirundi est «*Umuvyeyi*» qui est un nom commun de «père» et «mère».

à enseigner et à interpréter la Parole de Dieu» (p. 125). Ce n'est qu'après avoir longuement parlé de la mission du pape «père de tous les chrétiens», des évêques et des prêtres que la catéchèse parle de la responsabilité de tous les baptisés à travailler pour l'épanouissement de leur «Église-famille» puisque, finalement, «cette famille est confiée à tous» (p. 126). La mission de tous les baptisés est donc de consolider la famille des chrétiens grâce à la force de l'Esprit reçue au Baptême, et cette mission doit être accomplie en corresponsabilité car «la force de la famille dépend de son unité et du partage» (p. 130).

La dernière instruction sur le Baptême et l'Église porte sur la paroisse et s'intitule ainsi: «Le baptême a fait de nous la famille des chrétiens, la paroisse est le rassemblement de cette famille» et vise à susciter la joie d'appartenir à la famille et la volonté d'une grande participation à sa construction (p. 130). Le point de départ marque la ressemblance et la rupture entre la famille naturelle burundaise et la famille-Église:

> Chaque personne naît dans une famille particulière et c'est à elle qu'elle doit tout. C'est cette famille qui l'éduque et lui fait parvenir à l'âge adulte. Dans la famille, il n'y a pas de «chacun pour soi», on s'aide et on partage ce que nous avons. De même le baptême nous a introduit dans une famille qui n'est pas fondée sur le sang mais sur l'esprit. C'est la famille de ceux et celles qui sont nés de Dieu. Cette famille nous rend frères et soeurs à nouveau, nous fortifie et nous éduque jusqu'à maturité. (p. 130).

Partant de cette analogie et de la citation biblique concernant l'Église primitive (Ac 2, 42-46), la catéchèse parle de la paroisse, non comme d'un lieu mais comme «des personnes qui forment une même famille bâtie sur le Christ, des personnes partageant la même foi et le même amour du Christ» (p. 130). Tous les membres de cette famille (baptisés et catéchumènes) sont appelés à faire grandir cette famille mais il y a ceux dont la vocation est de «représenter la famille»: ce sont les catéchistes choisis pour être des ouvriers de la famille, les prêtres et autres consacrés qui «sont comme les aînés de cette famille» (p. 131) et ont la mission d'affermir la foi des autres tout

en sachant qu'ils ne sont pas appelés pour commander mais pour se préoccuper de la dignité et du progrès de la famille (p. 131). L'Église est, enfin, «une famille des chrétiens unis dans l'amour» (p. 132). C'est cet amour, devant transparaître à travers les oeuvres, qui montre que les baptisés croient en un même Dieu et Père et qu'ils sont guidés par l'Esprit.

Cette série de cinq instructions destinées aux néophytes nous présente donc un développement assez significatif de la compréhension de l'Église comme «Famille». En effet, on y trouve différents aspects d'un même thème principal: «Le Baptême nous introduit dans la famille des chrétiens». L'Église est donc explicitement décrite comme une Famille où l'on naît par le baptême, devenant ainsi enfants d'un même Dieu Père, frères et soeurs du Fils Aîné Jésus-Christ et animés d'un même Esprit qui fait la cohésion et l'unité de la Famille. L'analogie avec la famille burundaise est claire et s'appuie surtout sur le lien permanent qui unit chaque membre à sa famille, la nécessaire solidarité et la participation de tous à la construction de la famille. Mais en même temps la catéchèse montre qu'il y a une rupture entre la réalité familiale burundaise et la compréhension de l'Église comme «famille» car celle-ci n'est pas fondée sur le sang, l'ethnie ou la race mais sur la même foi. C'est pourquoi le Christ et l'Esprit sont les chefs invisibles de cette famille même si celle-ci a été confiée à des chefs visibles: le pape, les évêques, les prêtres et autres chrétiens responsables. Le schémas hiérarchique est toujours présent mais est atténué par l'accent mis sur la responsabilité de tous les baptisés dans la consolidation de la Famille des chrétiens.

L'emploi le plus systématique de l'image «Église-famille» se trouve dans le catéchisme paru

en 1977[177]. Sans vouloir remplacer l'ancien catéchisme qui avait régné en maître depuis 1935, ce nouveau catéchisme veut offrir aux catéchistes et aux parents une synthèse de la doctrine chrétienne qui se veut adaptée à la mentalité burundaise. Ce souci d'inculturation se perçoit d'emblée à travers l'apparition d'un nouveau vocabulaire dont le plus significatif est le terme *Imana* pour désigner Dieu. Ce terme retrouve ainsi droit de cité après avoir été évacué pendant la période missionnaire pour être remplacé par le terme vague et exotique de *Mungu*[178]. Mais la volonté d'inculturation va encore plus loin puisque «pour chaque instruction, l'explication est basée sur la Parole de Dieu et les coutumes des Burundais» (p. II).

C'est ainsi qu'après un simple usage non expliqué des termes «Famille des chrétiens» (p. 1) et «Grande famille fondée par Dieu» (p. 2) pour désigner l'Église, l'image devient de plus en plus une notion-clé dans la suite du texte.

On trouve une première application de l'image «Famille» au peuple de Dieu dans le commentaire sur l'ancienne alliance: «Tout comme chacun a une famille dans laquelle il est né, a des parents et n'est pas créé pour être seul, de même Dieu s'est choisi une famille qu'il a préparée à accueillir son Fils. Cette famille c'est le peuple d'Israël» (p. 10). Et après avoir décrit

---

[177] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Icegeranyo c'inyigisho-ngenderwako mu kwemera kwacu; igitabu c'umwigisha n'abavyeyi* (Catéchèse-synthèse sur la doctrine chrétienne; livre du maître et des parents), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977.

[178] Ce terme, tiré d'une langue étrangère au Burundi, a été introduit par les premiers missionnaires pour remplacer le nom traditionnel donné à Dieu. Ces derniers ont vite reconnu leur erreur, comme l'exprimait Mgr Gorju, premier Vicaire Apostolique du Burundi: «Et n'est-ce pas notre faute si la tradition a été brisée? Imana fut condamné sans appel et fut remplacé par un Dieu exotique: Mungu (terme tiré du Swahili étranger au pays). Il est permis de le regretter. Mungu n'est pas le dieu que connaissaient les Barundi et Imana est bien le nôtre en même temps que le leur.» (Cité par B. Zuure, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles, 1929, p. 5.). Malgré cette reconnaissance, le terme étranger *Mungu* restera longtemps dans le langage religieux des Burundais.

les grands moments du cheminement de la famille des Israéliens, la catéchèse conclut que déjà à cette étape, le dessein de Dieu était que les humains soient «unis comme des frères et soeurs et se rassemblent dans une seule famille qui est son Royaume» (p. 10). C'est ainsi que Jésus-Christ a accompli la Nouvelle Alliance entre Dieu et les humains en s'incarnant et en «rassemblant en lui toutes les familles de la terre» (p. 14).

C'est dans les commentaires sur l'Église et sur les sacrements que l'image «Église-famille» devient un concept structurant. En effet, l'explication de la nature de l'Église commence par cette constatation que tout burundais comprend: «chaque personne naît dans une famille, c'est à cette famille qu'elle doit tout, c'est elle qui l'éduque jusqu'à maturité» (p. 27). La catéchèse fait alors l'application à l'Église en marquant la continuité et la discontinuité avec la conception burundaise de la famille:

> Jésus-Christ est un avec le Père et l'Esprit. Il s'est incarné pour nous sauver et a rendu témoignage à cette Famille divine (trinitaire) en commençant une famille dont le fondement n'est pas le sang mais l'esprit: la famille de ceux et celles qui sont nés de Dieu (Jn 1, 12). C'est cette famille que nous appelons «Église» et que le Christ a confiée à Pierre (Mt 16, 18). C'est dans cette famille que nous naissons à nouveau. (p. 28)

S'appuyant toujours sur cette analogie de la famille on peut alors rappeler la définition de l'Église déjà rencontrée dans les catéchèses antérieures: «L'Église est la famille de ceux et celles qui ont été baptisés dans l'eau et l'Esprit, sont devenus vraiment enfants de Dieu, petits-frères de Jésus-Christ et temple de l'Esprit-Saint» (p. 28, n.83). La nouvelle relation entre baptisés est également rappelée: ils sont réellement frères et soeurs parce qu'ils ont le même Père, sont frères et soeurs du Fils-Aîné et sont guidés par le même Esprit (p. 28, n. 84). Ainsi l'origine trinitaire de l'«Église-famille» est bien soulignée et en cela, la catéchèse intègre l'enseignement de Vatican II (LG, n. 2-5) tout en s'enracinant dans la mentalité burundaise où la famille étendue est

constituée par les descendants d'un même Ancêtre. Cependant la catéchèse marque bien la transcendance de cette «Famille de Dieu» sur les familles humaines: elle n'est pas fondée sur les liens de sang et doit donc intégrer toutes les familles de la terre. En effet, nous explique-t-on, «Dieu a envoyé Jésus-Christ pour fonder sur la terre la famille que nous appelons "Église" pour que les humains de toutes les familles entrent dans une seule et admirable famille composée par le Père, le Fils et l'Esprit» (p. 29, n. 88).

Cette même image d'«Église-famille» structure aussi la compréhension de la mission de chaque baptisé que la catéchèse veut faire saisir comme «un engagement totalisant (*ibanga*[179]) des membres de la famille» (p. 31). En effet, tout comme chaque famille grandit et s'épanouit par les efforts de tous ses membres -depuis le chef de famille jusqu'au cadet des enfants- de même dans l'Église il ne doit pas y avoir de membres irresponsables: «depuis le pape jusqu'au petit enfant qui croit au Christ, chacun a une tâche qui construit l'Église-famille» (p. 31). C'est sur ce fond de la corresponsabilité de tous les baptisés qu'on parle alors des fonctions spécifiques de chacun (pape, évêques, prêtres, diacres, religieux et religieuses, laïcs: p. 32-33, n. 97-102).

L'image «Église-famille» est également employée systématiquement dans la troisième partie de la catéchèse qui porte sur les sacrements (p. 36-60). Ici l'analogie entre Église et famille se

---

[179] Ce concept ne peut pas être traduit adéquatement en Français. Ntabona le définit ainsi: «le concept d'*Ibaanga* est un concept analogique, ayant une signification fondamentale identique, mais ayant des contenus contextuels variables selon les usages. [...] Il signifie une force intérieure à toute épreuve, provoquant un progrès intérieur qui n'a pas de prix, parce que situé au-dessus de tout: au-dessus de toute force physique, au-dessus de tout intérêt matériel. Cette force intérieure procure une stabilité et une permanence dans l'être, propres à devenir régulatrice de la vie morale quotidienne. Elle implique aussi une solidarité profonde entre les personnes qui partagent un même secret ou un même engagement [...].» («Ibaanga: une foi dans les immenses potentialités de l'intériorité humaine; Une étude à partir des proverbes du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1[1993], p. 40).

fait essentiellement grâce au concept de «vie». En effet, la définition donnée aux sacrements s'appuie sur l'analogie suivante:

> La vie de chaque personne provient de sa famille et s'épanouit par elle: la famille engendre un enfant, le nourrit, l'éduque jusqu'à maturité et ne l'abandonne jamais. Même quand un de ses membres meurt, la famille ne l'abandonne pas: elle fait ses funérailles avec respect et peine parce qu'on souhaite vivre longtemps les uns avec les autres. De même le Verbe de Dieu s'est fait chair pour que les humains aient la vie en abondance (Jn 1, 1; 10, 10). Le Christ a confié cette vie à la famille admirable qu'est l'Église. (p. 36).

Ainsi la catéchèse invite à comprendre les sacrements comme la présence vivifiante du Christ dans les fidèles pendant les étapes importantes de leur vie à l'instar de l'accompagnement que toute famille prodigue à ses membres. De fait, tout comme la famille engendre, nourrit, prend soin et console ses membres malades, investit des chefs responsables, de même le Christ, dans l'Église-famille, donne la vie divine et se fait nourriture de vie éternelle, il guérit du péché qui est source de tout mal, investit ses témoins, console ou guérit les malades. (p. 37).

L'exploitation de l'analogie entre la vie qu'on reçoit et qui s'épanouit dans la famille et celle que le Christ donne à tous les croyants dans l'Église-famille continue dans l'explication de chaque sacrement en particulier. Ainsi pour le baptême, la catéchèse continue et approfondit l'analogie déjà acquise dans les catéchèses antérieures:

> Un enfant devient membre de sa famille quand il vient au monde et reçoit un nom qui l'intègre dans un réseau de relations parentales et fait de lui un héritier comme ses frères et soeurs. De même Dieu, grâce à la nouvelle naissance dans le baptême, m'engendre réellement, me donne un nom, me fait frère ou soeur du Christ, temple de l'Esprit, héritier de ses biens, frère ou soeur des autres chrétiens. (p. 40)

Quant à la Confirmation elle est expliquée en termes d'investiture officielle des personnes responsables dans la famille qui portent, dans la culture burundaise, le nom très dense de

«bashingantahe»[180]. L'analogie est ainsi construite:

> Chaque personne humaine veut être considérée. L'homme devenu adulte cherche à être reconnu et investi comme un homme de parole et de sagesse capable de consolider la famille à laquelle il appartient. Cette investiture se fait officiellement. De même le Christ veut que ceux et celles qui appartiennent à l'Église-famille soient des chrétiens adultes, des témoins engagés pour la construction de cette famille. L'investiture officielle se fait quand le baptisé reçoit l'Esprit-Saint qui le remplit d'amour, de force et de vérité. (p. 42).

Jouant sur la même analogie, la catéchèse présente l'Eucharistie comme la nourriture de l'«Église-famille». Ainsi met-elle à profit la signification culturelle de la nourriture (plus précisément du partage de repas ou de boisson) dans la tradition burundaise:

> Toute famille est fortifiée par la nourriture car les enfants qui n'ont rien à manger deviennent des mendiants itinérants, dépérissent à vue d'oeil et sont vulnérables à toute sorte de maladie. C'est donc la nourriture qui fortifie la personne humaine. Mais la nourriture a aussi une fonction sociale: l'offrande de rachat ou la bière de purification après une faute grave, par exemple, pour signifier que la personne est réintégrée dans la famille. De même, le Christ devient tout cela dans l'Eucharistie: nourriture, boisson, offrande, sacrifice qui nous réconcilie avec Dieu et entre nous. (p. 44-45).

La catéchèse ne manque pas cependant de marquer la transcendance de la nourriture eucharistique par rapport à toute nourriture terrestre: la première donne la vie éternelle (Jn 6, 48-56).

En outre, le sacrement de réconciliation trouve son point d'ancrage dans la coutume

---

[180] Le mot Kirundi *«umushingantahe»* (*«abashingantahe»* au pluriel) désigne «un homme qui avait pour rôle de trancher des litiges autour de lui, réconcilier des personnes ou des familles en conflit, authentifier des contrats de tout genre (mariages, successions), conseiller et équilibrer le pouvoir politique, parler au nom de son peuple, chaque fois que de besoin» (NTABONA, «L'institution des bashingantahe et la moralisation de la vie sociale et politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1992), p. 458. Voir aussi NTABONA, «Le concept d'Umushingantahe et ses implications sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*,5(1985), p. 263-301; «Responsabilité sociale et tissage de l'unité du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1990), p. 133-157; «Institution des Bashingantahe à l'heure du pluralisme politique africain», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1991), p. 263-284; UNIVERSITÉ DU BURUNDI, *La réactualisation de l'institution des Bashingantahe* (ouvrage multigraphié), Bujumbura, juillet 1991.

traditionnelle de réintégration d'un membre qui était exclu (coupé) de la famille en commettant une faute grave. Ici le péché est alors compris comme une brisure vitale des liens qui unissent tout individu à sa famille et la réconciliation comme une réintégration officielle dans la famille où l'on retrouve vie et dignité (p. 49).

L'explication du sacrement des malades s'appuie, quant à elle, sur le sens de la solidarité familiale burundaise qui se manifeste surtout dans la souffrance et conclut que, de même, «le Christ a fait le sacrement des malades et l'a confiée à l'Église-famille pour que tout chrétien malade en reçoive réconfort de l'âme et du corps» (p. 53).

La compréhension du sacerdoce fait appel à cet adage burundais: «une famille sans chef ou une armée sans commandant tombe en ruine». C'est pourquoi, explique alors la catéchèse, le Christ a choisi douze apôtres à qui il a confié la mission de porter la Bonne Nouvelle jusqu'aux extrémités de la terre. Dans le sacrement de l'ordre, le Christ désigne les successeurs des apôtres et leurs collaborateurs dans la mission d'enseigner l'Évangile, célébrer l'Eucharistie et les autres sacrements et guider le peuple de Dieu (p. 57, n. 163). On peut remarquer que, malgré l'analogie dans le sens de la chefferie traditionnelle -ce qui ne va pas sans ambiguïté- il y a une amélioration par rapport aux catéchèses antérieures qui mettaient beaucoup d'accent sur la structure hiérarchique de l'Église et sur les pouvoirs des clercs. En effet, la catégorie «frère» entre dans la description des relations entre clercs et laïcs: on recommande à ces derniers de «considérer les prêtres comme des frères dans le Christ qui ont accepté d'être au service de la Famille en les guidant et en leur transmettant les biens spirituels» (p. 57, n.164).

Le sacrement du mariage, enfin, rencontre le souhait qui habite au coeur de tout burundais et qu'on exprime par cette formule traditionnelle de salutation: «aie une famille, aie des enfants,

aie un mari ou une femme...». La catéchèse n'exploite pas davantage l'analogie du désir de fécondité mais parle du Christ qui, dans le sacrement de mariage, «purifie l'amour que l'homme et la femme se promettent devant l'Église-famille et devient pour eux le fondement inébranlable de toute leur vie» (p. 59, n. 168).

L'image ne revient plus dans le reste de la catéchèse sauf à un endroit où l'on explique la légitimité des commandements par le fait que «le fondateur d'une famille en prescrit aussi les lois» (p. 63).

Ainsi donc, la catéchèse de 1977 exploite largement l'image de la «famille», en parlant de l'Église et des sacrements; elle ne se contente pas d'y recourir comme à une image déjà connue mais en exploite le contenu pour faire saisir le sens des sacrements dans un contexte burundais. Nous y voyons une entreprise d'inculturation théologique puisqu'on essaie à chaque fois de faire rencontrer la Parole de Dieu et la culture burundaise -spécialement la conception de la famille- quitte à purifier et élever certains aspects de cette conception.

Cependant, après cette utilisation plus systématique, on continue de voir des emplois sporadiques et spontanés de l'image «Église-famille». On remarque, par exemple, que le livre du maître du catéchuménat pour jeunes[181] paru en 1977 parle longtemps de l'Église comme «communion entre les chrétiens et le Christ grâce à l'Esprit comme les sarments sont unis à la vigne» (p. 178) mais n'emploie l'image d'«Église-famille» qu'en synthèse où il reprend la définition devenue commune de l'Église comme «la famille des baptisés dans l'eau et l'Esprit, sont devenus vraiment enfants de Dieu, frères ou soeurs de Jésus-Christ et temple de l'Esprit»

---

[181] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Yaga Mukama umwana wawe arakwumviriza, igitabu c'umwigisha, umwaka wa kane* (Catéchuménat des jeunes, livre du maître, 4ème année), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977.

(p. 180). La même catéchèse s'appuie sur le sens de la solidarité familiale, en bien ou en mal, pour expliquer la Communion des Saints. En effet, lit-on, «l'Église est une famille à qui appartiennent les chrétiens encore sur la terre, ceux du ciel et ceux du purgatoire» (p. 181).

À la même époque, on note deux références rapides ou implicites à l'image dans le «Guide Pastoral». Dans un rapport de travaux en groupes, des novices en session de formation prennent cette résolution: «En nous attachant à lui (le Christ), nous pouvons devenir frère ou soeur universel et retrouver nos relations d'affection transformées et élargies par lui»[182]. Et une réunion presbytérale du Diocèse de Bururi portait à l'ordre du jour cette question, entre autres: «Sommes-nous conscients de former une famille co-responsable dans l'évangélisation totale -spirituelle et matérielle- de nos paroisses, de notre Diocèse?»[183]. Notons que c'est ce Diocèse qui articulera plus tard sa pastorale autour de cette image de l'Église.

Malgré ces quelques rapides références spontanées, on peut dire que la systématisation de l'image «Église-famille» qu'on voit dans le catéchisme de 1977 s'est progressivement imposée au processus synodal de l'Église du Burundi mis en route par l'épiscopat en 1976. En effet, la troisième étape de ce processus fut lancée en décembre 1979 sous le thème: «L'Église, communauté de foi, d'espérance et d'amour autour de Jésus-Christ»[184]. Cette étape qui avait pour but de susciter une meilleure compréhension du mystère de l'Église et qui était considérée comme

---

[182] «Agir en chrétien (Session de formation pour les novices, Gihindamuyaga: 5-12 février 1977)», dans *Guide Pastoral*, 1(1977), p. 38.

[183] «Réunion du presbyterium du Diocèse de Bururi (Bururi, 24 avril 1978)», dans *Guide Pastorale*, 2(1978), p. 49.

[184] Voir NTABONA, «Mise en Synode», p. 474.

la «clef d'évolution de la mise en synode»[185] ne fait donc pas mention de l'image «Église-famille». Cependant, après une année de réflexion sur le thème retenu, une session synodale réunissant les évêques, les vicaires généraux, les supérieurs majeurs et les animateurs diocésains de la mise en Synode fut organisée pour faire le bilan.[186] C'est lors de cette session que Mgr Bernard Bududira, évêque du Diocèse de Bururi, fit une communication portant directement sur «l'Église: une famille qui accueille, nourrit, éduque et s'organise»[187].

Dans cet exposé, l'auteur veut, suivant la pédagogie même du Christ, faire comprendre la nature de l'Église comme «famille de Dieu» en partant de la réalité visible de la famille humaine et proposer des pistes de cheminement pastoral pour «réveiller et développer le sentiment d'appartenance et de réciprocité que tout fidèle du Christ doit entretenir dans l'Église» (p. 31).

L'auteur explique d'abord ce qu'est l'«Église-famille». Négativement, ce n'est pas «un simple système, une institution garante d'efficacité» car on la réduirait aux clercs ou aux moyens intérieurs (Parole et sacrements) ne retenant que son aspect prophético-cultuel. Positivement, l'auteur définit ainsi l'Église:

> L'Église est ce peuple de Dieu tout entier (Famille de Dieu), un et indivis, corps uni du Christ (1Co 3, 11), communauté de foi de tous les baptisés, communion de ceux qui reçoivent en commun l'Esprit (LG 14). Une telle Église est Famille, parce qu'elle n'est plus divisée en gouvernants et gouvernés, en célébrant et assistants, en producteurs de sacrements et consommateurs de ceux-ci et des monitions. C'est cette Église, Famille tout entière responsable des choses du Royaume, qui sera à même d'accueillir les hommes de toute condition, de toute race, nation et culture. (p. 32)

---

[185] NTABONA, «La mise en Synode», p. 474.

[186] Voir «Quelques aperçus sur la session synodale de la Conférence épiscopale du Burundi (Burasira, 15-18 décembre 1980)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1981), p. 43-49.

[187] Bernard BUDUDIRA, «L'Église: une famille qui accueille, nourrit, éduque et s'organise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1981), p. 31-42.

Ainsi l'image «Église-famille» vient-elle traduire concrètement l'idée de la communion de tous les baptisés, jaillissant de l'Esprit de Dieu et faire saisir que l'être-ensemble des baptisés est la réalité fondamentale antérieure à toute distinction de charismes et de ministères. Pour faire comprendre l'Église comme «Famille de Dieu», l'auteur développe trois caractéristiques.

D'abord, l'Église est une famille qui accueille. En effet, les disciples du Christ ont reçu la mission de rassembler les croyants dans la grande famille de Dieu, lieu de réconciliation, de continuité de l'authentique Bonne Nouvelle du Christ et de fraternité sans frontière géographique ou psychologique. Par l'amour et l'attention fraternelle, l'Église-Famille de Dieu devient vraiment au service du Royaume. C'est pourquoi sa mission doit être un accueil permanent et une fraternisation sans discrimination pour montrer qu'elle est «commencement du Royaume des enfants de Dieu, où tous se retrouveront rassemblés près du même Père» (p. 33).

Par ailleurs, l'Église possède des moyens suffisants pour accomplir cette mission d'être une «famille universelle et attentive de Dieu» (p. 34) et propose des «attitudes et comportements générateurs d'un esprit familial exceptionnel» (p. 34). Ce sont l'amour mutuel, le pardon, la fraternité et le renoncement à l'ambition de dominer. En outre, l'Église nourrit et vivifie cet esprit familial grâce à l'Esprit du Christ qui assure la cohésion et la communion de la nouvelle famille ecclésiale, la Parole de Dieu par laquelle l'Esprit inspire et nourrit les sentiments fraternels et par les sacrements qui unissent au Christ et vitalisent ainsi la communion ecclésiale (p. 35-36).

Ensuite, l'Église est une famille qui éduque parce qu'elle a reçu la mission d'enseigner et de conduire les disciples du Christ et devenir ainsi un signe efficace de salut dans le monde. Cette mission est assumée par la proposition et l'approfondissement de la foi, la prière qui

«rassemble des communautés qui sont en elles-mêmes signe et concrétisation de la famille de Dieu appelée à se retrouver autour du même Père, l'éducation morale et le témoignage des chrétiens formés à l'engagement de la foi et à l'annonce de l'Évangile (p. 37-38).

Enfin, l'Église est une Famille qui s'organise pour le service de ses enfants. En effet, l'Église doit sans cesse inventer des méthodes, reconnaître et développer des services et charismes pour que le Message du Christ soit présent dans tous les secteurs de la vie de l'être humain. C'est pourquoi il faut créer dans les différents milieux de vie des communautés éclairées et appuyées pour qu'elles «permettent à la grande Famille ecclésiale de se concrétiser, s'historiciser, d'agir de manière à laisser des traces visibles des effets du Message évangélique» (p. 39). Cela permettra la participation de beaucoup de chrétiens et de chrétiennes à l'annonce de l'Évangile.

L'auteur conclut sa réflexion ecclésiologique par des propositions concrètes en vue de revitaliser la «Famille du Christ au Burundi» (p. 40), dans le cadre du projet synodal. Selon lui, il faudrait rendre cette Église plus accueillante et plus soucieuse de rassembler les enfants de Dieu dans le bercail du Christ; refaire et revigorer le tissu ecclésial des communautés grâce à une catéchèse approfondie et appropriée sur le sens de l'Église et des sacrements, la lecture et la méditation de la Parole de Dieu; susciter à tous les niveaux des responsables de l'annonce de la foi, du témoignage de l'Évangile et de la prévoyance des moyens matériels pour l'évangélisation; développer un sens de coresponsabilité spontanée et efficace (p. 40-41).

L'auteur a donc développé l'image d'«Église-Famille de Dieu» en partant puis en dépassant la réalité familiale burundaise; il explique pourquoi on peut appeler l'Église une Famille: c'est parce qu'elle engendre les croyants, les accueille, les éduque et les organise pour la mission. Mais, en même temps, l'auteur montre en quoi on doit dépasser les limites de la conception

familiale traditionnelle: il s'agit d'une famille sans frontières de race, de langue ou de culture.

On peut alors affirmer que cette image est parvenue à la pleine conscience ecclésiale au Burundi. Cela se remarque d'abord par une fixation du vocabulaire. En effet, après l'utilisation de «Famille des chrétiens» et autres semblables (famille des croyants, famille des enfants de Dieu, famille-Église), on semble retenir désormais l'image «Église-Famille de Dieu» (ou «Église-Famille»)[188]. Cette fixation est un signe d'approfondissement car il ne s'agit plus d'une traduction spontanée et sans autre incidence, mais l'expression d'une réflexion qui intègre consciemment une catégorie de la culture burundaise pour faire saisir la nature et la mission de l'Église dans le contexte burundais. Cependant, la pleine prise de conscience ecclésiale de l'image se vérifie surtout à travers la nouvelle orientation donnée au mouvement synodal de la session synodale de décembre 1980, comme on peut lire dans ses résolutions finales:

> En conclusion, les participants à la session ont résolu de centrer l'animation synodale sur le thème de l'Église-famille, avec comme leitmotiv, la formation de communautés de base qui prolongent, approfondissent et tendent à dépasser la solidarité familiale traditionnelle, valeur qui alimente tant la vie individuelle que communautaire au Burundi, et qui, si elle s'ouvre largement à la gratuité et à la conscientisation, serait un puissant levier pour le développement et la vie ecclésiale.[189]

Cette résolution renferme, en condensé, le sens et la visée pastorale qu'on donne à l'image «Église-famille» au Burundi et démontre le processus d'inculturation en cours où assomption et purification de la tradition familiale sont marquées.

Cette ligne ecclésiologique sera développée dans la suite. Au niveau pratique, l'évaluation

---

[188] En Kirundi, le changement est aussi visible: on passe du terme *Umuryango w'Ekleziya* (ou *Umuryango w'Abakristu*) qui signifie «La Famille-Église» (ou «La Famille des chrétiens) au terme *Ekleziya ni Umuryango* qui signifie littéralement «L'Église est une Famille» (voir, par exemple, *Au coeur de l'Afrique*, 3(1984), p. 189.

[189] «Quelques aperçus sur la session synodale», p. 49.

de la mise en Synode à la fin de l'année 1983 relève, entre autres résultats, un «renforcement du sens de l'Église-famille à l'échelle de la communauté de base, de la succursale et de la paroisse»[190]. Au niveau de la réflexion, on note que l'image est fixée, se popularise et s'approfondit de plus en plus.

Ainsi Mgr Bududira parle-t-il de l'exigence de communion et de solidarité chrétiennes dans la ligne de la solidarité burundaise: «Nous que le Christ a rassemblés de toutes les nations dans une même famille, dans un même corps (Ga 3, 28; Ep 4), nous qui sommes conscients, grâce à la même foi, de puiser à la même source (Notre Père, Mt 6,9), avons-nous moins de motifs de partage, de communion et de solidarité?»[191]. Dans la même série d'homélies dominicales, le même auteur s'appuie sur le sens de la famille élargie dans la société traditionnelle et des signes précis qui expriment cette solidarité (pacte de sang, partage du repas, boire au même chalumeau, etc...) pour faire comprendre les exigences communautaires de l'Eucharistie qu'il définit comme le «sacrifice rénovateur de la "Famille de Dieu et des hommes: l'Église"» (p. 119). Il explique cette exigence fondamentale en ces termes:

> Le repas eucharistique vient enrichir et élargir les dimensions et les horizons de la responsabilité communautaire traditionnelle, parce que ceux qui participent à la célébration savent d'une façon vécue les exigences d'un repas pris ensemble, sous le même toit, cela signifie: acceptation mutuelle, réciprocité, sentiments des liens d'intimité, engagement à mener l'existence ensemble. (p. 120)

Deux ans plus tard, le même évêque parle du «surgissement des communautés de foi au sein

---

[190] «État actuel de la mise en synode», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1984), p. 189. La réflexion des trois années précédentes avait porté sur l'approfondissement du sens de l'«Église-famille» (1980-1981), les ministères dans l'Église (1982), l'évangélisation et la prière approfondies en famille (1983).

[191] Bernard BUDUDIRA, «Homélies dominicales du Carême (présentées à la Radio-Télévision française)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1981), p. 117.

des communautés humaines»[192] en montrant comment l'évangélisation au Burundi doit consister dans la promotion des communautés ecclésiales de base à partir des communautés socio-culturelles préexistantes:

> La famille humaine, dit-il, formée de voisins habités par un souci permanent de solidarité et de fraternité réelle, est à transformer en famille de Dieu. Devenues chrétiennes, nos communautés naturelles seront des lieux de charité sans barrières sociales ou claniques. Elles seront support d'espérance, de promotion et de développement intégral de la personne humaine (p. 167).

Il s'agit alors d'une véritable assomption des valeurs familiales par la Parole de Dieu qui nécessite une pédagogie appropriée. Ceci nous oriente déjà vers une pastorale consistant à faire surgir l'Église-famille du sein des familles humaines.

Un autre approfondissement et popularisation de l'image «Église-famille» se trouve dans une lettre pastorale soumise à la méditation des fidèles du Burundi dans le cadre du mouvement synodal en février 1983[193]. Elle présente un enseignement sur la foi chrétienne dans un contexte que les évêques jugent marqué par des faux enseignements et un doute sur l'utilité et la supériorité de la foi chrétienne par rapport à la religion traditionnelle (p. 1). Dans son troisième chapitre, la lettre pastorale décrit les différents aspects de «la Famille de ceux et celles qui croient au Christ» (p. 18):

Le fondement de cette «Famille» c'est la foi, l'espérance et la charité et non le sang, la race, la richesse ou l'intelligence (p. 19). C'est pourquoi cette Famille n'exclut personne et doit rester ouverte à tous. La porte d'entrée dans la Famille des croyants est le Baptême qui «nous rend

---

[192] Bernard BUDUDIRA, «Surgissement des communautés de foi au sein des communautés humaines», dans *Vivons en Église*, 4(1983), p. 167-169.

[193] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Ukwemera kwacu* (Notre foi), Bujumbura, Presses Lavigerie, février 1983.

frères et soeurs du Christ et les uns des autres: c'est la nouvelle naissance dans la Famille du Christ» (p. 19). Ce qui nourrit cette Famille c'est la Parole et la Vie du Christ données (p. 19).

Cette Famille a des chefs: c'est Jésus-Christ lui-même et les personnes qu'il a choisies pour «consolider sa Famille, la guider pour la fortifier, travailler à son unité, en prendre soin en témoignant du Christ et de sa Parole» (p. 20). Il s'agit des évêques qui sont successeurs des Apôtres; ce sont «ceux qui ont en charge la Famille» et, parmi eux, le pape est le Pasteur de toute la Famille au nom du Christ, signe visible de son unité et ayant la mission d'être «père» dans la Famille et d'animer la communion (p. 22). Le pouvoir donné aux évêques doit être mis au service de la Famille à l'exemple même du Christ qui s'est fait serviteur de tous (Mt 20, 28). Les évêques ont pour collaborateurs les prêtres qui sont «choisis pour rassembler la Famille de Dieu dans l'unité et la fraternité, la guider vers la communion du Père, du Fils et de l'Esprit» (p. 23) et les diacres dont la mission est «d'aider la Famille du Christ par la prière, l'enseignement de la Bonne Nouvelle et les oeuvres de charité» (p. 23).

Cependant l'Église n'est pas constituée par les seuls évêques et prêtres parce que tous les baptisés sont entrés dans l'Église-Famille, formant un seul Corps dans le Christ, partageant la même dignité d'enfants de Dieu. Ainsi, «même s'il y a diversité de ministères, tous les fidèles sont frères ou soeurs de ceux qui sont les guides de la Famille» (p. 25). C'est pourquoi tous les baptisés doivent chercher ensemble ce qui édifie et sanctifie leur Famille, chacun selon son charisme et sa vocation. C'est dans ce sens que «certains fidèles peuvent être appelés à aider ceux qui ont la charge de guider la Famille des croyants» (p. 25). On cite alors l'exemple des catéchistes qui ont accompli une oeuvre admirable au Burundi.

Une autre catégorie de ceux qui «consolident la Famille-Église» (p. 26) sont les religieux et

les religieuses. Ces derniers «renoncent à fonder leur propre foyer pour consolider la Famille de Dieu» (p. 26) et constituent «la couronne de l'Église-Famille, les fruits de l'Évangile quand elle s'enracine et s'épanouit» (p. 27).

L'Église-Famille a aussi des moyens de sanctification que sont les sacrements, la prière et les oeuvres de charité. Comme dans les catéchèses précédentes, l'analogie avec la réalité familiale burundaise est employée pour expliquer la nature de certains sacrements. Le baptême fait de nous des enfants de Dieu, des frères ou soeurs de Jésus, membres de l'Église-Famille (p. 28-29); l'Eucharistie est communion au Christ et partage d'un même repas sur une même table, ce qui «nous rappelle que nous sommes Famille de Dieu, solidaires à la vie comme à la mort» (p. 31) et devant vivre dans l'unité; par le sacrement de la Réconciliation nous nous réconcilions avec Dieu et avec la Famille de laquelle on s'était détaché par le péché (p. 32); le sacerdoce est le sacrement qui investit ceux qui consolident la Famille en enseignant la Parole de Dieu, en célébrant les sacrements et en la guidant; le sacrement de mariage par lequel les époux s'engagent solennellement édifie l'Église-Famille parce qu'il crée des «Églises domestiques» sur lesquelles elle se construit.

Dans une série de trois catéchèses dominicales[194] échelonnées sur trois ans (1984-1986), le Bureau d'évangélisation de la Conférence des évêques du Burundi aura sûrement contribué à

---

[194] BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Ekleziya ni ihwaniro ry'Imana n'abantu* (L'Église est la rencontre entre Dieu et les humains; Catéchèse dominicale I), Bujumbura, Presses Lavigerie, Novembre 1984; *Ekleziya ya Yezu Kristu yashinzwe gushikiriza n'ugusigura amabwirizwa y'Imana* (L'Église de Jésus-Christ a la mission de présenter et d'interpréter les commandements de Dieu; Catéchèse dominicale II), Bujumbura, Presses Lavigerie, Octobre 1985; *Amasakramentu: ibimenyetso bimenyesha ubuzima bwa Kristu kandi bikabutanga* (Les sacrements: des signes efficaces de la vie du Christ; Catéchèse dominicale III), Bujumbura, Presses Lavigerie, Novembre 1986.

synthétiser et à populariser la compréhension de l'Église comme «Famille». C'est surtout dans la première série qu'on retrouve un emploi systématique de cette image. En effet ces instructions ont pour but d'approfondir le sens de l'Église-famille pour que les fidèles comprennent bien la nature et la mission de la «famille dans laquelle ils sont nés à nouveau» (p. 1) et ne soient pas désorientés par les faux enseignements sur l'Église.

La première catéchèse de cette série affirme d'emblée que Dieu a fait de nous sa Famille, une Famille sans exclusion où les membres communient à sa vie:

> Nous sommes chrétiens, lit-on. Nous sommes la Famille de Dieu. Nous savons tous que nous avons été créés par lui et nous croyons qu'il nous a aimés et qu'il a fait de nous ses enfants. Il a voulu nous rassembler dans l'Église, sa Famille. Cette Famille n'a pas de frontières, elle est ouverte à tous les humains de la terre. Ceux qui entrent dans cette Famille ont la promesse de Dieu de participer à sa vie éternelle. (p. 3)

Le lien de cette Famille avec le Christ est expliqué dans les trois catéchèses suivantes. En effet, Jésus est le fondateur de cette Famille car «le Fils de Dieu s'est incarné pour fonder cette nouvelle Famille où se rassemblent tous les humains qui accueillent le salut qu'il apporte» (p. 8). Ceux qui sont membres de cette Famille deviennent frères et soeurs en Jésus-Christ et ont la grâce de partager avec lui l'héritage des enfants bien-aimés de Dieu. L'Église est donc «la nouvelle famille de Dieu» (p. 9); elle est ouverte à tous et on y entre par le Baptême. Cette Famille de Dieu fondée par Jésus-Christ se caractérise aussi par l'unité qui, enracinée dans la communion trinitaire et non dans les liens de sang, de race ou de pays, est sans cesse alimentée par l'Esprit qui habitue les fidèles aux vertus de fraternité (p. 17). Cette unité doit donc être «l'unité de ceux qui appartiennent à la même famille» (p. 16). Par ailleurs, la Famille de Dieu est destinée à tous les humains car «c'est dans cette famille que Dieu veut rassembler tout les humains» (p. 29). C'est pourquoi ses membres ont la mission de la faire aimer même si certains

ont la vocation de «se consacrer à Dieu et à la Famille» (p. 33). En outre, cette Famille «où nous recevons la vie éternelle» (p. 35) a été fondée sur les Apôtres dont les successeurs sont les évêques qui continuent leur mission d'annoncer la Bonne Nouvelle et d'«édifier la Famille» (p. 38). Enfin, cette Famille est sainte parce que c'est «la famille que Dieu a choisie» (p. 42) et tout baptisé reçoit le nom du Christ, partage avec lui sa mort et sa résurrection, participe à la nature et à la sainteté de Dieu (p. 42-43). Les baptisés ont cependant à «manifester la sainteté de la Famille» (p. 46).

Les deux autres séries de catéchèses dominicales ne font pas grand usage de l'image «Église-famille». Celle d'octobre 1985 sur les Commandements parle de la «Famille de Jésus-Christ» qui a remplacé la «famille d'Israël» (p. 1), de la «Famille des enfants de Dieu dont les membres doivent obéir à la volonté de leur Père» (p. 3), des commandements qui «font respecter la Famille de Dieu« (p. 26) et du devoir de tout baptisé de «faire respecter, veiller et accroître les biens de la Famille» (p. 40). La série de novembre 1986 sur les sacrements emploie l'image «Église-famille» un peu plus longuement. Elle utilise plusieurs expressions très proches: «Famille de tous les chrétiens» (p. 1), «Famille de Jésus-Christ: l'Église» (p. 5), «Nouvelle Famille des enfants de Dieu» (p. 6), «Famille de ceux et celles qui croient en Christ» (p. 18), «Famille des baptisés» (p. 24), «Famille des croyants qui accueille et éduque ceux et celles qui veulent naître à la vie divine» (p. 16). La catéchèse fait même cette analogie explicite entre la famille traditionnelle et l'Église: «La personne humaine devient membre de sa famille à la naissance. On peut comparer l'Église-famille à la famille naturelle. De même qu'à la naissance on est engendré par ses parents et accueilli par la famille, la personne qui reçoit la vie divine au baptême est accueillie et acclamée par la famille des chrétiens.» (p. 16). La catéchèse expose

alors les moyens dont dispose la l'Église-famille pour accueillir et éduquer les personnes qui veulent y entrer (p. 17-19) et exhorte les baptisés à «faire croître et fortifier la Famille» (p. 23), parce «dans notre famille il ne doit pas y avoir d'insouciant» (p. 24).

On peut donc se rendre compte que l'image «Église-famille» est déjà entrée dans le langage officiel et théologique de l'Église du Burundi. Les références suivantes montrent bien la possession tranquille de cette image.

Au moment où la persécution de l'Église par l'État se traduisait par l'expulsion massive des missionnaires étrangers, les évêques du Burundi rappellent la catholicité de l'Église en ces mots: «Nous appartenons en effet à la même famille des enfants de Dieu. L'Église dont nous avons été membres dès notre baptême, ne connaît pas de frontières de pays ou de race. [...] Nous l'avons déjà rappelé, l'Église est une famille qui rassemble tous ceux qui croient en Christ.»[195]

Dans la lettre pastorale sur la propagation de la foi[196], les évêques rappellent comment l'Église qui est «la Famille de ceux et celles qui croient en Jésus Christ» est née de l'effusion de l'Esprit (p. 1) et demandent aux fidèles une collecte pour montrer qu'«aucun baptisé ne doit être irresponsable en manquant de sollicitude pour la Famille» (p. 4). En effet, ce que souhaitent les évêques c'est «que l'Église-famille soit fortifiée par tous ses membres» (p. 5).

Le message des évêques aux ouvriers apostoliques en avril 1986[197] pour relancer l'étape du Synode consistant à préparer les réformes à opérer est encore plus significatif. D'emblée, il pose

---

[195] ÉVÊQUES DU BURUNDI, «Message aux fidèles», dans *Vivons en Église*, 3(1985), p. 114.

[196] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Lettre pastorale sur le mois des Missions: octobre 1985*, Gitega, 19 septembre 1985.

[197] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Message aux ouvriers apostoliques*, Bujumbura, 17 avril 1986.

la question: «Qui sommes-nous en tant qu'Église?» et y répond: «L'Église est une Famille de croyants en Jésus-Christ. Il est impossible, pour quiconque ne croit pas en Jésus, de comprendre la nature et la mission de l'Église» (n. 7). L'analogie n'est pas développée mais on voit que l'image «Église-Famille» fait désormais partie de l'acquis ecclésiologique du Burundi. D'autres déclarations officielles vont dans le même sens. Ici les évêques disent aux fidèles: «nous formons la Famille de Dieu comme vous le savez»[198], là ils relèvent en passant que le Concile Vatican II a décrit l'Église par les images de «Peuple de Dieu, corps du Christ, Épouse du Christ, Temple de l'Esprit-Saint, Famille de Dieu»[199]. Ailleurs, les évêques annoncent la visite du pape au Burundi en le décrivant comme «le rassembleur des évêques du monde entier et premier responsable dans la Famille de tous les chrétiens»[200] et lors de leur visite «ad limina» en avril 1994, ils annoncent que leur projet pastoral sera axé sur «le renforcement des communautés ecclésiales de base, conçues dans la vision de l'Église "Famille de Dieu"»[201].

Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve la même image d'«Église-famille» dans le langage théologique de cette époque. Ainsi, par exemple, Ntabona décrit le défi qui se présente à l'Église du Burundi, engagée dans la dernière étape de la mise en Synode, en ces termes:

> Les communautés chrétiennes doivent trouver des voies nouvelles pour révéler à chaque homme, par leurs célébrations et leur être-au-monde, sa dignité de fils de Dieu; révéler

---

[198] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Lettre pastorale sur le souci de la formation des futurs prêtres*, Bujumbura, 23 septembre 1986.

[199] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, *L'Église catholique dans la Burundi d'aujourd'hui* (Document de réflection à l'usage des ouvriers apostoliques), Bujumbura, 18 août 1987, n. 4.

[200] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Annonce officielle de la prochaine visite du pape au Burundi*, Bujumbura, 7 novembre 1989, p. 1.

[201] BUDUDIRA, «Le Burundi souffre», p. 136.

> à la société humaine sa vocation à être une famille à base de services gratuits et unificateurs entre les membres; révéler à la terre son devoir d'être une habitation digne des enfants de Dieu.[202]

Plus tard, le même théologien est explicite: il parle des crises répétitives du Burundi qui «finissent par corroder les références évangéliques et affaiblir l'Église "Famille de Dieu"», de la situation des déplacés de guerre qui pose «un problème crucial à l'Église-famille» et du péché d'omission qui consiste à «devenir consommateur de facilités offertes par l'Église sans se sacrifier pour elle, en tant que "Famille de Dieu" et en tant que communauté spécifique, irréductible à nulle autre».[203]

Certes il y a encore des réflexions théologiques sur le sens de l'Église sans mention explicite de l'image «Église-famille» [204] mais l'on peut affirmer que, dans les années 1990, l'image semble être bien entrée dans la réflexion théologique de l'Église du Burundi. Cela est d'autant plus vrai qu'un besoin de passer à une praxis conséquente commence à s'exprimer, comme l'illustre les questions suivantes posées par un catéchiste à cette époque:

> Dans leur message aux ouvriers apostoliques, en avril 1986, les évêques du Burundi écrivent: «L'Église est une FAMILLE de croyants en Jésus-Christ...». Une telle définition entraîne normalement une option pastorale allant dans le même sens. Avez-vous l'impression que notre Église a compris ce message et est organisée en conséquence? Auriez-vous observé des comportements de la part des premiers destinataires de ce message qui montrent qu'ils ont compris et vivent selon cette orientation? Quelles valeurs de la FAMILLE traditionnelle burundaise seraient à promouvoir en vue de l'édification

---

[202] NTABONA, «Vers la dernière étape», p. 62.

[203] Adrien NTABONA, «L'Église catholique et la crise burundaise; échos de la CECAB», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 7-8.

[204] Voir, par exemple Venant BACINONI, «L'Église de Jésus-Christ», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1987), p. 345-360.

de notre ÉGLISE-FAMILLE?[205]

C'est ce besoin de traduire la réalité de l'Église-Famille dans la réalité quotidienne des croyants qui va susciter des initiatives pastorales diverses dans l'Église du Burundi. Nous allons nous en rendre compte à travers le plan pastoral axé sur l'image de l'Église-Famille qu'un des sept Diocèses du Burundi a été le premier à lancer.

3. L'image «Église-famille» dans la mobilisation pastorale: le cas du Diocèse de Bururi.

Comme on pouvait s'y attendre, la compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu» devait apporter, non seulement une connaissance plus approfondie de la nature de l'Église dans le contexte burundais mais aussi amorcer une pastorale conséquente. C'est même cette pastorale qui peut rendre pertinente l'utilisation de l'image si on mesure l'importance de la pratique ecclésiale en théologie. En effet, comme le fait remarquer Geffré, «la pratique ecclésiale est autre chose qu'un simple conditionnement nouveau d'un message toujours identique: elle a un rôle structurant dans l'élaboration du message»[206].

C'est surtout à partir des caractéristiques de l'unité, de la solidarité et de la participation reconnues, en principe, à la famille traditionnelle que l'Église du Burundi, et plus particulièrement le Diocèse de Bururi que nous allons prendre comme exemple, a progressivement axé sa pastorale dans le sens d'«Église-famille». On se souviendra d'ailleurs que l'évêque de ce Diocèse

---

[205] Rémi NAHIMANA, «Des laïcs s'interrogent», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 21. C'est l'auteur qui souligne par les majuscules.

[206] Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 30.

avait souvent écrit sur le sens de cette image, mais ce n'est qu'à partir de l'année 1990 qu'elle fut retenue comme axe de la pastorale. C'est ce projet pastoral que nous allons analyser à présent pour déceler son apport théorique et pratique à l'utilisation de l'image «Église-famille».

3.1. La genèse du plan pastoral.

La pastorale d'ensemble du Diocèse de Bururi axée sur l'«Église-famille» trouve son origine immédiate dans la volonté de l'évêque titulaire d'élaborer un projet pastoral cohérent, comme le révèle le compte-rendu d'une séance de travail qu'il a tenue avec quelques prêtres du Diocèse en avril 1990: «Soucieux de promouvoir une pastorale générale planifiée, lit-on, l'Évêque du Diocèse de Bururi a adressé à toutes les communautés sacerdotales de son diocèse, quatre questions embrassant tous les secteurs de la vie de l'Église»[207].

Les réponses recueillies ont été synthétisées et enrichies par une équipe de prêtres qui, après avoir analysé les différents milieux pastoraux du Diocèse, recommanda de mettre sur pied un plan pastoral s'échelonnant sur sept ans (Avent 1990 - Avent 1996). Chaque année serait dédiée à l'exploitation d'un thème particulier grâce à des schémas d'instruction et à des fiches de réflexion mais le thème fondamental de référence serait «l'Église» car, affirment-ils, «nous chrétiens, nous nous identifions par notre baptême qui nous agrège dans l'Église. Nous ne

---

[207] «Compte-rendu de la séance de travail tenue à Butwe 23 - 24 avril 1990», p. 1. Les questions posées par l'évêque aux prêtres étaient: 1- D'après vous, quel devrait être notre programme pastoral sur 5 à 8 ans, dans tous les secteurs? 2- De quoi vivez-vous matériellement et d'où doit venir ce qui nous fait vivre? Utilisez tout votre sens de créativité. 3- Comment voyez-vous l'organisation de votre vie en équipe sacerdotale, en équipe pastorale avec les autres ouvriers apostoliques? 4- Faites des propositions concrètes d'une gestion paroissiale globale.

sommes pas une association comme les autres» (p. 4).

Les réflexions issues de cette séance de travail furent soumises à tout le presbyterium, réuni à Muyange en août de la même année, pour être approfondies et structurées en un document de référence.[208] Le point de départ de ces séances de travail était le Credo dont on aborda quatre articles (Dieu-Père, Dieu-Fils, Dieu-Esprit, Église) sous le triple angle de la doctrine, de la morale et de la liturgie. Cependant on ne voulait pas simplement reprendre l'enseignement théorique reçu mais aborder la foi chrétienne dans un sens auto-implicatif, comme l'expliquait alors l'évêque:

> Il est évident que l'énoncé du Credo est connu mais comment cet énoncé connu est-il compris et vécu? [...] Ainsi par exemple si je crois que Dieu est donneur de la vie, quel est mon respect envers elle? Si je crois que l'Église est une, comment est-ce que je vis la fraternité en elle? L'enjeu est donc d'articuler ce que je crois et ce que je vis. Il ne s'agit pas d'approcher les concepts mais d'approcher le croyant dans son agir et ainsi avoir le souci de trouver les aspects et les langages de la Foi qui lui soient compris et qui lui soient source d'engagement. (p. 4-5).

De la mise en commun des échanges en groupes résulta une définition de l'Église comme «Famille» et l'amorce d'une pastorale en ce sens. En effet, pour expliquer la foi en l'Église comme «Christ continué, lieu d'éducation de la Foi et lieu des ministères, Peuple élu par Dieu pour être à lui», on recourt à l'analogie avec le peuple et la famille naturels en insistant sur la transcendance de l'Église sur ceux-ci:

> Nous avions un peuple et une famille naturels. Par le Baptême, Dieu nous a choisis pour former un nouveau peuple (*Umuryango mushasha*). Mais en quoi cette «nouvelle famille» est-elle différente des autres familles? Elle est le rassemblement d'individus choisis dans nos familles naturelles. Elle n'est ni parallèle à ces familles ni unie à celles-là. Elle élève ceux qui viennent à elle pour les agréger au Christ-Fils de Dieu. (p. 12)

---

[208] Voir «Compte-rendu de la réunion du presbyterium de Bururi tenue à Muyange en août 1990», p. 3.

Après avoir rappelé que les membres de cette nouvelle famille sont «les baptisés qui croient au Christ et qui essaient de vivre à la manière de ce dernier», on pose la question: «les chrétiens, en l'occurence les chrétiens du Burundi, ont-ils conscience de former véritablement une famille? Une communauté de part leur Baptême?» (p. 13). Le constat des attitudes négatives chez la plupart des baptisés poussait à répondre que cette conscience était loin d'être acquise. Le remède proposé fut l'évangélisation des communautés naturelles de vie. Il s'agirait ainsi de «donner une catéchèse renouvelée sur l'Église-famille, l'Église-communauté» (p. 13). C'est alors qu'un schéma de plan pastoral fut proposé, comme on le lit dans la synthèse globale:

> Après échange d'avis, il a été convenu que le thème à retenir serait «L'Église-famille de baptisés». Cette Église se retrouve dans la famille naturelle (famille-couple, famille parents-enfants), dans la communauté de vie (relation entre les familles naturelles, colline), dans la communauté de l'école, dans les mouvements d'Action Catholique, dans la communauté succursale, dans la communauté paroisse, dans la communauté diocèse» (p. 17)

Une commission pastorale diocésaine fut mise sur pied avec pour mission immédiate de «systématiser ce programme pastoral et en dresser un calendrier d'application» (p. 18) avant la réunion suivante du presbyterium qui l'analyserait en profondeur.

La commission pastorale s'acquitta de cette tâche lors de sa réunion d'octobre 1990[209]. D'emblée, l'évêque expliqua pourquoi on avait retenu «L'Église-famille» comme thème central du plan pastoral à élaborer:

> L'Église, c'est le lieu de la connaissance du Christ et de la compréhension de l'Esprit de Dieu; elle est aussi à la fois la matrice de toute la foi et le lieu où s'épanouit la vie chrétienne; c'est pourquoi, «l'Église-Famille» est à la fois un message à donner et un *objectif* selon la volonté du Christ lui-même qui nous demande de faire de l'Église une

---

[209] «Compte-rendu de la réunion de la commission pastorale diocésaine tenue à Bururi le jeudi 11 octobre 1990».

véritable famille. (p. 1)

Le plan pastoral viserait donc à ce que les baptisés manifestent cette «Église-famille» dans tous les milieux de vie pour créer la Famille chrétienne-ménage, la Famille-voisinage, la Famille-succursale, la Famille-paroisse et la Famille-Diocèse. Et pour cela il fallut dans l'immédiat «relever les aspects sur lesquels il faut insister en priorité pour promouvoir cette Église-Famille à tous les niveaux; pour combattre le désengagement chrétien, le conformisme et la foi de masse afin que l'évangile puisse inspirer l'existence humaine» (p. 1). Ces aspects furent inventoriés et l'organisation du thème général fut arrêtée et détaillée dans son premier volet qui porterait sur le thème «La Famille: une communauté de vie» (p. 3-4).

Le plan ainsi détaillé par la commission pastorale fut présenté au presbyterium lors de sa réunion en octobre 1990[210]. Comme l'Église du Burundi allait relancer le mouvement synodal dès 1991, on convint d'élaborer un programme sur une année au lieu de tout le plan pastoral prévu à long terme (cinq à sept ans).

Comme le thème général du plan pastoral («Église-Famille») avait déjà l'assentiment de tous, les échanges portèrent sur les modalités d'application. D'abord, le plan dans l'exploitation du thème général en partant de la famille chrétienne-ménage jusqu'à la famille-Diocèse. Ensuite, la méthodologie adoptée fut la catéchèse des fiches élaborées par une équipe diocésaine. Par une méthode inductive sous forme interrogative selon le principe «voir-juger-agir» , cette catéchèse «partira toujours du vécu pour ensuite l'éclairer et l'approfondir par une réflexion théologique» (p. 2) et conduira à l'auto-implication personnelle[211]. Enfin, l'exploitation de ces fiches se fera

---

[210] «Compte-rendu de la réunion presbytérale tenue à Kiriri les 17 et 18 octobre 1990».

[211] Chaque fiche portant sur un sous-thème du thème général «Église-Famille» sera bâtie selon le modèle suivant:

dans les différents milieux de vie (colline, quartier, école) et suivant les groupes d'âge et de fonction (les couples, la jeunesse rurale, les élèves du primaire et du catéchuménat, les élèves du secondaire, les fonctionnaires, les ouvriers). Pour ce faire, il fallait repérer, sensibiliser et former les animateurs de ces rencontres[212]

Voilà donc un plan pastoral diocésain arrêté et structuré autour de l'image «Église-Famille». Il apparaît que la motivation spécifique de ce choix est moins une volonté de comprendre l'Église que celle de faire de l'Église une véritable famille selon le dessein même de Dieu. Ce plan vise à ce que tous les milieux de vie manifestent l'«Église-famille» où chaque baptisé se sent engagé personnellement dans sa vie surmontant ainsi le divorce entre la foi et la vie, l'anonymat et le conformisme chrétiens qu'on constatait dans le Diocèse. L'enjeu est donc de devenir ce que l'on est. L'exploitation effective du thème révélera les différents aspects sur lesquels on a mis l'accent et nous aidera du même coup à approfondir les sens de l'«Église-Famille».

- Partir d'un fait de vie quelconque.
1. Que constatez-vous?
2. Quelles sont les causes?
3. Que nous dit le bon sens à ce sujet?
4. Que nous dit l'Évangile à ce sujet?
5. Que devons-nous faire dorénavant?
- D'autres références bibliques.

[212] La mission de ces animateurs est ainsi décrite: «Commencer la réunion pour aider le groupe à évaluer le travail antérieur, et ainsi amener les gens à faire une révision de vie; être un modérateur dans le groupe (*gutanga ijambo*) et non un censeur (*guhinyuza*); aider le groupe à tirer les conclusions qui s'imposent; être toujours attentif au passé du groupe, aux mentalités en présence et même aux non-dits» (p. 4).

2.2. L'exploitation effective du thème «Église-Famille».

Le projet pastoral du Diocèse de Bururi axé sur le thème «Église-Famille» commença en 1991 avec le sous-thème «La famille est une communauté de vie». Ainsi, la famille-ménage est-elle conçue, dès le départ, comme le premier milieu qui doit manifester l'Église-Famille et pour cela des valeurs traditionnelles et évangéliques à faire ressortir furent relevées.[213] Ce faisant, on voulait concentrer l'effort pastoral «à l'évangélisation de la "famille-ménage" pour l'amener à prendre conscience qu'elle est la première cellule de l'Église et qu'elle a une mission propre et indispensable pour la consolidation de toute l'Église»[214].

L'exploitation du sous-thème prévu pour l'année 1991 se fit par la catéchèse de douze fiches dont chacune portait sur une valeur spécifique à promouvoir en vue d'édifier l'Église-Famille au foyer dans ses quatre dimensions: affective, économique, biologique et sociale.

Une première évaluation de cette pastorale a été faite en novembre 1991 et relève les effets positifs suivants: une prise de conscience, chez ceux et celles qui habitent la même colline, de former une famille; une sollicitude mutuelle se traduisant par la correction fraternelle, la solidarité et la confiance; le dialogue, la concertation et l'échange du vécu entre époux; l'échange au foyer sur les fiches de réflexion; le retour à la pratique chrétienne; la relance des mouvements d'action catholique; la prise de conscience de ce qui ne va pas bien et la recherche en commun des solutions; la prière communautaire. Cette évaluation indique également les difficultés qui subsistent encore dans les communautés chrétiennes: l'habitude, persistante chez beaucoup de

---

[213] Voir «Compte-rendu de la réunion de la Commission pastorale», p. 2.

[214] Herménégilde NDORICIMPA, «Thème pastoral de l'année», dans *Échanges*, 1(1992), p. 7.

chrétiens, de recevoir un enseignement religieux qui ne les implique pas; le manque d'engagement concret (en rester au niveau de la parole) et l'incapacité d'aller aux causes profondes des situations.[215]

On peut donc dire que le plan pastoral était lancé sur une bonne base puisqu'il commençait à créer, chez les chrétiens de même milieu de vie, une conscience de former une même famille et qu'il promouvait des valeurs conséquentes (confiance, appui mutuel, dialogue, correction fraternelle, etc...). Il fallait approfondir cette prise de conscience et l'étendre au niveau du voisinage. C'était le programme prévu pour l'année 1992 dont on fixa le sous-thème: «L'Église-famille vécue au niveau du voisinage».

Comme pour l'année précédente, l'exploitation de ce sous-thème s'est faite grâce à douze fiches couvrant 4 dimensions (spirituelle, affective, économique et politique) et a été jugée bénéfique, comme on peut le constater à travers les trois évaluations suivantes.

Le Bureau pastoral dressa un premier bilan en se basant sur les témoignages des responsables et animateurs des communautés de base en session de formation. Selon ce bilan, la pastorale de l'Église-Famille avait permis une intériorisation du message du Christ dans la vie quotidienne, un échange autour des questions de foi et de convivance pour les gens du même entourage, une revitalisation des communautés chrétiennes (retour à la pratique religieuse) et une formation des animateurs des communautés de base. Cependant des écueils subsistaient: un manque d'intérêt et d'engagement chez certains responsables de paroisses, une certaine méfiance bloquant l'ouverture chez certains chrétiens et un manque d'engagement concret chez d'autres, une absence de participation chez beaucoup de fonctionnaires et une insuffisance de lieux de

---

[215] Voir «Compte-rendu de la réunion pastorale tenue à Bururi le 11 novembre 1991», p. 5.

rencontre. Un travail de sensibilisation, d'accompagnement et d'évaluation régulière s'imposait donc.[216]

Une seconde évaluation a été faite par le Conseil pastoral dans sa réunion de novembre 1992. Il en ressort que, même s'il accusait un certain retard, l'état d'avancement du programme était jugé satisfaisant car de plus en plus de fidèles se rencontraient pour prier, partager la Parole de Dieu et se concerter pour des actions concrètes. Cela était un signe d'approfondissement de la foi. On se convenait cependant d'intensifier la présence des agents pastoraux dans les milieux de vie et d'insister sur le sens de responsabilité dans les ménages.[217]

En janvier 1993, enfin, le groupe des élaborateurs des fiches pastorales se rencontra pour évaluer son travail pendant les deux années précédentes. Dans l'ensemble le travail fut jugé satisfaisant même s'il y avait des lacunes comme un retard sur le programme de 1992 (le dernier aspect de la troisième dimension et toute la quatrième dimension n'étaient pas encore exploitées), des problèmes internes à l'équipe des élaborateurs (manque d'engagement soutenu chez certains, problèmes de communication, de déplacement et même de compétence) et un certain dysfonctionnement entre les élaborateurs de fiches et les acteurs pastoraux sur le terrain (manque de rapports d'évaluation écrits et de contact avec les milieux).[218] L'Équipe proposa alors d'insérer les étapes non couvertes de l'année 1992 dans le sous-thème de l'année 1993 et d'articuler le

---

[216] Voir Herménégilde NDORICIMPA, *Rapport de la coordination pastorale*, Bururi, juin 1992, p. 1-2.

[217] Voir «Compte-rendu de la réunion pastorale du diocèse de Bururi tenue à Bururi le 30 novembre 1992», p. 6-7.

[218] Voir «Compte-rendu de la réunion du groupe des élaborateurs des fiches pastorales tenue à Buta, le 28 janvier 1993», p. 2-3.

contenu des fiches avec les demandes du Concile burundais et du Synode africain.[219]

C'est ainsi que la Commission pastorale diocésaine se réunit le mois suivant pour fixer le sous-thème de l'année 1993. De façon générale «tous les membres de la dite commission pastorale ont apprécié les fiches du sous-thème pastoral de l'année 1992, et ont préféré que ce travail continue»[220]. Cependant, de l'échange d'avis ressort un accent particulier: une volonté de privilégier la dimension politique. En effet cette période où fut amorcée la fragile transition démocratique au Burundi suscitait beaucoup d'appréhension comme l'avait déjà souligné la réunion pastorale de novembre 1992 en ces termes: «On dirait qu'il y des gens qui ont peur. Restons vigilants et soyons des agents d'unité pour que le sang ne soit pas versé. Pour cela luttons pour la paix et bâtissons-la sur le Christ tout en étant capables d'expliquer ce qu'est la véritable démocratie»[221].

Le sous-thème de l'année 1993 devait donc favoriser une prise de conscience que «l'appartenance à l'Église favorise une solidarité ouverte» (p. 2) et mettre un accent sur la dimension politique au profit des partenaires intéressés et de la jeunesse tout particulièrement. Une synthèse pastorale décrit l'enjeu en ces termes:

> Le contenu des fiches de cette année tiendra donc compte des réalités politiques et sociales actuelles, marquées par le changement. La question qui se pose est celle de savoir comment maintenir et infuser les valeurs fondamentales évangéliques et humaines

---

[219] En 1991, les évêques du Burundi avaient relancé le mouvement synodal qui s'était essoufflé à la suite de la persécution de l'Église par l'État. L'année précédente, la préparation du Synode africain était lancée, notamment par la publication des *Lineamenta* incluant 81 questions adressées aux Églises africaines.

[220] «Compte-rendu de la réunion de la Commission pastorale diocésaine tenue à l'Évêché, lundi le 1er février 1993», p. 3.

[221] «Compte-rendu», p. 7.

dans des liens politiques et sociaux qui portent désormais le sceau de la nouveauté.[222] On comprend alors pourquoi le sous-thème annuel choisi est «L'Église-Famille de Dieu qui rassemble dans l'unité les familles humaines»[223].

Dans le but d'engager chaque instance et chaque personne dans sa mission de rassembler les familles, cinq fiches furent élaborées pour monnayer ce sous-thème. La première portait sur le bon usage des biens familiaux et publics (en lien avec l'année précédente). La deuxième fiche a porté sur la dignité, l'égalité et la complémentarité fondamentales des êtres humains créés à l'image de Dieu. La troisième a traité des critères d'un vrai responsable au niveau social et ecclésial. La quatrième fiche invitait alors à méditer sur la signification évangélique du pouvoir. La cinquième fiche, enfin, aurait porté sur les moyens et instruments dont l'Église dispose pour rassembler et unir les familles humaines mais elle ne put être élaborée et envoyée à cause de la crise sanglante qui débuta dans la nuit du 20 octobre 1993 (p. 3-4).

L'évaluation de l'année pastorale 1993 par les curés, les animateurs des communautés de base et des mouvements d'action catholique relève que cette pastorale a produit d'heureux résultats: une implication progressive des croyants qui incarnent l'Évangile dans leur vie quotidienne; des actes concrets qui traduisent un souci des pauvres et de la communauté, un effort de faire rencontrer la Parole de Dieu et certaines valeurs burundaises, une formation des responsables qui crée une conscience diocésaine (p. 4). Le plan pastoral semblait donc maintenir le cap vers son objectif majeur de manifester, dans tous les milieux de vie, l'Église-famille de

---

[222] «Synthèse de la pastorale des communautés de base: 1991-1993», p. 3.

[223] «Synthèse», p. 3. Initialement on avait projeté pour cette année-là le sous-thème suivant «L'Église-Famille au niveau de la succursale». Voir «Compte-rendu de la réunion de la Commission pastorale diocésaine tenue à Bururi, jeudi 11 octobre 1990», p. 1.

Dieu caractérisée par une communion effective.

Cependant, des événements douloureux étaient survenus entre-temps, bouleversant le déroulement du plan pastoral tout en lui affligeant un démenti flagrant. En effet, devant la violence interethnique qui se déchaînait sur le pays, on pouvait mettre en doute la véracité des différentes évaluations soulignant une prise de conscience, chez les chrétiens, de former une même famille sans frontières. On se rendait compte, non sans amertume, que cette crise constituait désormais «un défi monstre devant notre projet de construire une Église-Famille»[224]. En effet, des attitudes antiévangéliques s'affichaient au grand jour: meurtre, suspicion, intimidation, mensonges, médisance, provocations, vols ou dilapidation, accusations et culpabilisation réciproques, désir ou approbation de la mort de ceux et celles qui n'appartiennent pas à la même ethnie ou parti, etc...[225] La question était donc inévitable: comment expliquer un tel état de dégradation humaine et chrétienne alors que pendant plus de trois ans tous les baptisés avaient sans cesse médité sur leur être-famille en Église?

C'est pourquoi le programme pastoral de l'année 1994 fut axé sur l'examen de conscience, l'aveu et la réparation en vue d'une transformation profonde des milieux de vie atteints par le virus de l'ethnisme. Six fiches furent conçus pour exploiter le sous-thème retenu: «L'Église-famille de Dieu qui rassemble les personnes qui acceptent dans la vérité le pardon et la réconciliation»[226].

---

[224] «Pastorale des communautés de base: où en sommes-nous? "L'Église-famille de Dieu qui rassemble et unit les familles humaines», p. 2.

[225] Voir «Propositions pour la programmation pastorale de l'année 1994», Bururi, 24 janvier 1994; Bernard BUDUDIRA, *Ensemble pour la vie* (Lettre pastorale), Bururi, 8 janvier 1994.

[226] Voir «Propositions», p. 2; Boniface BONABANDI, «Les communautés chrétiennes de base dans leur milieu de vie: des oasis d'espérance», dans *Échanges*, 1(1996), p. 23.

Malgré les perturbations survenues, le programme pastoral continua à être appliqué avec un souci accru de faire prendre conscience aux chrétiens et aux chrétiennes de leur devoir de s'engager pour la vie, la paix, la vérité et la réconciliation. De la sorte ils manifesteraient qu'ils forment l'Église-Famille. C'est dans ce sens que le sous-thème retenu pour l'année 1995 fut: «L'Église-Famille de Dieu qui unit ceux et celles qui luttent pour la vie, la paix dans la vérité». On visait ainsi à ce que ces valeurs bafouées si massivement redeviennent réellement les piliers des relations humaines et chrétiennes. Le sous-thème de l'année suivante (1996) continuera à attirer l'attention des baptisés sur d'autres valeurs oubliées telles que la droiture, la justice et le respect. Il s'intitule ainsi: «Dans les relations humaines, le chrétien doit mettre en avant la droiture, la justice et le respect». On voit que le titre ne mentionne plus l'image d'«Église-famille»; est-ce le signe d'un certain essoufflement dû à la guerre? Il semble que non, parce qu'une évaluation générale fait le bilan positif suivant:

> Au cours de la réunion pastorale tenue à Bururi, le 8 février 1996, tous les rapports reconnaissaient que les chrétiens qui se réunissent régulièrement dans leurs petites communautés de base, aidés par la méthodologie des fiches, témoignent réellement de leur foi. [...] que les thèmes généraux des fiches et leurs sous-thèmes, rejoignent les préoccupations des Burundais, depuis ces dernières années.[227]

L'image d'«Église-Famille» demeurait donc à l'arrière-plan du programme pastoral, mais on remarque que devant une crise burundaise continuant de creuser ses sillons, la pastorale diocésaine veut susciter, avec urgence, un engagement concret pour la reconstruction d'un pays en dégradation avancée en mettant l'accent sur l'harmonisation communautaire. C'est pourquoi, dès mai 1995, on lançait une session diocésaine à propos de la «méthodologie sur l'acceptation

---

[227] BONABANDI, «Les communautés chrétiennes», p. 23.

mutuelle, pardon et réconciliation» rejoignant ainsi le programme arrêté, l'année précédente, par la Conférence des évêques du Burundi[228]. Le but de cette nouvelle initiative pastorale était de «repérer, accompagner et soutenir des personnes-ressources dans tous les milieux afin qu'elles soient des piliers dans la foi et le témoignage, malgré la peur et le désespoir» [229]. On peut se demander jusqu'où cette nouvelle exigence a été intégrée dans la pastorale de l'«Église-Famille» qui était en cours, mais le manque de distance historique nous empêche toute évaluation à ce sujet.

3.3. Évaluation du plan pastoral.

Il serait prématuré de porter un jugement global sur cette mobilisation pastorale car c'est un processus encore en mouvement et s'adaptant au rythme des événements. Cependant, les évaluations provisoires qui ont été faites jusqu'en 1995 affirment que cette pastorale a aidé, là où elle a été bien appliquée, à faire prendre conscience aux chrétiens et aux chrétiennes qu'ils forment une même Famille et se doivent soutien mutuel et solidarité effective. Par la méthode inductive adoptée dans l'élaboration des fiches et celle du partage communautaire auto-implicatif guidant leur exploitation, cette pastorale aura aussi éduqué les baptisés à lire leur vie à la lumière de l'Évangile pour se laisser interpeller par elle et s'engager en conséquence. Une telle incarnation de la Parole dans l'humus du vécu quotidien a contribué à approfondir la foi et à dépasser cette dichotomie, tant déplorée, entre la foi et la vie. Certes, certains milieux sont restés

---

[228] Voir NTABONA, «Le drame burundais: défi pour l'Église», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 1-2.

[229] BONABANDI, «Les communautés chrétiennes», p. 26.

plus ou moins réfractaires à cette méthodologie engageante (ex. les fonctionnaires) mais, peu à peu, beaucoup de fidèles ont pris conscience que l'écoute de la Parole de Dieu ne pouvait pas les laisser indifférents. Grâce à cette méditation de la Parole partant de la vie concrète et conduisant à elle, les chrétiens et les chrétiennes burundais ont eu l'occasion d'intégrer des valeurs fondamentales de la culture burundaise dans la compréhension de l'être et du faire-Église. Il s'agit principalement de la conception de la famille avec les valeurs de solidarité, de participation, de coresponsabilité. Ce faisant, l'inculturation se faisait concrètement et à partir de la base.

Cependant, il est aujourd'hui évident que la pastorale de l'Église-Famille n'a pas pu freiner le déferlement de la haine ethnique sur la société burundaise et que, par conséquent, les différents bilans positifs sont à nuancer sérieusement. Certes, il est difficile de mesurer l'impact réel de cette pastorale sur la conscience des chrétiens -parmi lesquels on a, par ailleurs, trouvé des exemples héroïques de vertus[230]- mais le sentiment d'un échec ne peut être dissipé facilement par la certitude que ça pouvait être pire! Le moins qu'on puisse alors dire c'est que la prise de conscience de former une nouvelle Famille de Dieu reste, chez la plupart des baptisés burundais, superficielle et fragile.

Quant à l'image «Église-Famille» elle-même, elle a été approfondie grâce à cette pastorale. En effet, à partir des différentes valeurs et attitudes proposées par le plan pastoral pour manifester la réalité de l'Église-Famille dans les milieux de vie, on peut déduire la signification qu'on donne à ce concept ecclésiologique.

---

[230] Voir, par exemple Gilbert NGENDAKURIYO, «Les mouvements d'action catholique au service de la paix», dans *Échanges*, 1(1996), p. 15-21; BONABANDI, «Les communautés chrétiennes», p. 29-30.

D'abord, l'Église-Famille est clairement conçue comme le nouveau peuple de Dieu dont on devient membre par le baptême. Il s'agit d'une nouvelle Famille car elle n'est pas en prolongement de la famille naturelle et n'est donc pas basée sur le sang, la race ou l'ethnie mais sur la foi en Jésus-Christ, l'envoyé du Père et le don de l'Esprit. C'est pourquoi cette nouvelle Famille de Dieu ne connaît pas de frontières et demeure un lieu d'accueil pour toute personne humaine. Le plan pastoral insiste beaucoup sur cette transcendance de la Famille de Dieu par rapport à la famille traditionnelle burundaise, d'autant plus qu'il visait à susciter un sentiment d'appartenance de tous les baptisés à la même Famille de Dieu et contribuer à refaire le tissu social burundais disloqué par des conflits interethniques. Les baptisés étaient invités à vivre concrètement cette unité de l'Église-Famille qui est aussi forte que celle qui résulte des liens de sang et qui implique solidarité et participation de tous à l'édification de la famille. Le péché consistera d'ailleurs dans la brisure de ces liens vitaux qui unissent les membres d'une même famille: en péchant, on se coupe de la Famille et on s'exclut du flux de vie car l'interdépendance lignagère fait qu'une entité séparée ou un individu autonome devient existentiellement aberrant. L'Église-Famille est ainsi présentée comme le lieu de rassemblement et de réconciliation de l'humanité divisée (cf. fiches 1994); elle possède des moyens pour rassembler et unir les familles humaines (cf. fiche 5 de 1993) et le plan pastoral cherchait à faire émerger des personnes qui incarnent cette exigence fondamentale. On remarquera ici que le plan pastoral n'a pas parlé des «chefs» de la Famille mais a voulu susciter des vrais responsables et dans l'Église et dans la société incarnant l'idéal évangélique du service et la valeur traditionnelle d'*ubushingantahe* (cf. fiche 3 de 1993).

Ensuite, le plan pastoral manifeste, plus que les autres écrits antérieurs, que l'Église prend

en modifier le sens et rendre la vie moins agréable pour ses membres»[217]. En utilisant l'image de la famille, n'évoque-t-on pas davantage une réalité figée et idéalisée dans le passé plutôt que la famille actuelle en profonde mutation et dont la solidarité s'est dégradée en ethnocentrisme destructeur? Une inculturation qui ne prend pas en compte cette évolution culturelle serait fossilisante et non libératrice.

Il faut noter, enfin, que l'image a suscité des attentes que la seule évocation, même répétée, ne suffit pas à assouvir: manifester concrètement l'«être-famille» de l'Église. Le plan pastoral axé sur cette image orientait déjà dans cette direction mais n'a pas encore imprimé une nouvelle dynamique dans le tissus ecclésial antérieur qui est resté inchangé. On mesure alors ici la distance que l'Église du Burundi a encore à parcourir car l'image d'«Église-Famille» ne saurait produire magiquement les fruits espérés mais doit conduire à des actions concrètes qui, seules, vérifieront sa vérité et l'éprouvant.

L'Église du Burundi n'est pas, cependant, la seule à avoir promu cette compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu». En effet, des théologiens africains y ont recouru, ces dernières années, pour exprimer le mystère de l'Église d'une manière qui rejoint la sensibilité africaine et l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques (10 avril - 8 mai 1994) en a fait le concept-clé de son ecclésiologie. Nous allons, dans le chapitre qui suit, relever l'apport de cette recherche ecclésiologique qui a conduit à la consécration de l'image «Église-Famille de Dieu» en Afrique, confirmant ainsi l'approche ecclésiologique burundaise.

---

[217] Zénon MANIRAKIZA, «Famille burundaise en mutation; principaux défis socio-culturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 243.

du Christ»[231]. On peut donc dire que l'image «Église-Famille» maintient la même dialectique du «déjà» et du «pas encore» qu'on retrouve dans le terme ecclésiologique de «communion» (communion offerte et communion à réaliser).

C'est sur cette dialectique de la communion ecclésiale que s'est basée la mobilisation pastorale qu'on vient de mentionner. En effet, devant le spectacle d'une dichotomie entre la foi et la vie quotidienne entraînant le conformisme et le désengagement ecclésial et social, le plan pastoral avait pour objectif de promouvoir l'Église-Famille à tous les niveaux de la vie des baptisés. Ainsi cherchait-on à faire de l'image «Église-Famille» un nouveau paradigme[232] pour une nouvelle évangélisation en profondeur. En effet, le plan pastoral axé sur l'Église-Famille a suscité une nouvelle catéchèse et a jeté implicitement l'ébauche d'une nouvelle manière d'être-Église en concevant la vie chrétienne et l'activité pastorale comme une manifestation de l'Église-Famille dans les différents milieux de vie, à partir du ménage jusqu'au Diocèse. Certes, on peut regretter que seuls les deux premiers niveaux de l'Église-Famille ont été effectivement exploités (Église-Famille au niveau du ménage chrétien, Église-Famille au niveau du voisinage) et que la structure traditionnelle est restée inchangée, mais cette pastorale aura consacré une nouvelle manière d'évangéliser qui se fait à partir des communautés de base et qui porte les germes d'une nouvelle conception de l'Église. En effet, si on était allé jusqu'au bout de la dynamique du plan pastoral, l'Église n'aurait plus été conçue comme une structure se déployant de haut en bas grâce

---

[231] «Compte-rendu de la réunion de la commission pastorale diocésaine tenue à Bururi le jeudi 11 octobre 1990), p. 1.

[232] Nous employons «paradigme» dans le sens de «horizon structurant» donné par Claude Geffré: «Le paradigme est un modèle qui a fait la preuve de son caractère opératoire. Finalement ce qui fait le prix d'un modèle, en théologie comme en science, c'est sa valeur heuristique.» (dans Roland DUCRET [et autres, sous la dir. de], *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 190); voir aussi DULLES, *Models*, p. 29-33.

aux soins des prêtres, de l'évêque et du pape qui ont reçu des pouvoirs du Christ pour fonder, faire grandir, nourrir et soutenir des communautés chrétiennes (la paroisse étant le seul modèle connu d'être-Église) mais comme un surgissement de celles-ci grâce à l'Esprit et au témoignage des croyants. Dans cette perspective, ce sont les croyants qui font exister l'Église. Certes l'Église-Famille existe à des niveaux différents mais elle ne prend chair et figure concrète que dans les milieux de vie dont la première cellule est la famille-ménage.

Dans ce souci de faire advenir la «Famille de Dieu» dans les milieux de vie, la pastorale s'est appuyée sur les réalités quotidiennes et les valeurs culturelles des différents milieux. Celles-ci gravitent autour du sens familial qui se monnaie à travers les autres valeurs telles que: la solidarité, l'unité de destin qui motive la coresponsabilité, la promotion et la protection de la vie, le dialogue, le support et l'entraide mutuels, l'éducation communautaire, la correction fraternelle, la participation, l'ouverture, etc... Ainsi des valeurs burundaises sont purifiées et élevées à la rencontre du Message évangélique. De ce point de vue, ce plan pastoral a montré qu'on ne saurait se contenter d'une traduction théorique de l'Église comme «Famille de Dieu» mais que celle-ci advient là où, effectivement, des hommes et des femmes vivent intensément la fraternité humaine et évangélique dans leurs milieux. Si la compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu» n'aboutit pas à ce niveau pratique, l'Église du Burundi n'aurait gagné qu'une incantation inefficace de plus.

Conclusion.

Au terme de ce parcours historique à travers les documents officiels et théologiques de l'Église du Burundi, que peut-on dire du contexte d'utilisation et du sens de l'image «Église-Famille»?

On remarque, d'abord, que l'image «Église-Famille» a émergé dans un contexte ecclésial marqué par la volonté d'inculturation dans la ligne des recommandations de Vatican II et de la recherche théologique africaine. En effet, dès le début, on a appelé l'Église la «Famille des chrétiens» mais ce n'est que pendant la période post-conciliaire, à partir des années 70 surtout, que l'analogie entre l'Église et la famille a été exploitée.

Comme on le sait le langage analogique est le langage le moins inapproprié quand il faut parler du mystère de l'Église, en l'occurence. Le concile Vatican II y a d'ailleurs recouru en exposant quelques images de l'Église (LG 6). Et comme pour toute analogie, l'expression «Église-Famille» est une comparaison qui implique similitude et différence. Ainsi l'image se fonde-t-elle sur quelques ressemblances entre l'Église et la réalité familiale burundaise.

En effet, parler de l'Église-Famille, c'est affirmer qu'elle est fondamentalement un «nous», une communauté où les membres sont en interrelation spécifique et irréductible puisqu'ils se reconnaissent frères et soeurs. L'analogie montre aussi que ce «nous» qu'est l'Église-Famille se tisse concrètement en unité et solidarité des membres qui sont conscients de partager un même destin, tout comme dans la famille burundaise. Cette image concrétise de la sorte l'enseignement central rappelé par Vatican II: l'égale dignité de tous les baptisés (LG 31-38) qui sont le sujet principal des droits et devoirs de l'Église.

Par ailleurs, la similitude entre l'Église et la famille burundaise se révèle dans les relations que chaque membre entretient avec l'ensemble. En effet chaque membre est engendré, éduqué et nourri par la famille. Certes, il ne s'agit pas du même contenu conceptuel, mais l'analogie fait mieux comprendre que l'Église-Famille est le lieu où les membres naissent, grandissent et s'épanouissent en communiant aux moyens de salut offerts par Dieu (l'Esprit, la vie nouvelle, l'amour, l'Évangile, l'Eucharistie et les autres sacrements). La similitude réside ici dans le sens de «vie» qui, dans la culture burundaise, est donnée, croît ou décroît, s'épanouit ou non en famille selon le degré d'engagement de tous les membres à l'entretenir, la consolider et la protéger. Cette similitude est surtout développée dans l'explication des sacrements qui sont les signes efficaces de la vie que Dieu donne et entretient dans les membres de l'Église-Famille.

Mais l'image «Église-Famille» inclut aussi une dissemblance. En effet, en disant que l'Église est la Famille de Dieu, on dit qu'elle n'est pas une famille comme la famille burundaise. Ainsi, le «nous» ecclésial comparable au «nous» familial, à bien des égards, ne s'en distingue pas moins pour plusieurs raisons.

D'abord, la «Famille» que Dieu se construit est plus étendue et a une signification plus profonde que la famille clanique dans la conception burundaise. Certes, cette famille tire vie d'un «Ancêtre» mais celui-ci n'est pas le premier de la lignée car il s'agit de Dieu créateur qui est, lui-même, famille trinitaire. Par ailleurs, la Famille de Dieu qu'est l'Église ne doit pas connaître de limites car Dieu y rassemble des hommes et de femmes de toutes races, langues, peuples et nations. En parlant d'Église-Famille on doit donc garder toujours à l'esprit qu'elle est entièrement ouverte sur le monde, sans exclusion. Enfin, la vie reçue et nourrie dans l'Église-Famille peut se comprendre dans une culture burundaise covitale selon laquelle les membres de

la lignée participent à la même vie, mais on ne peut qu'en marquer la différence car il s'agit de la vie divine. En effet, la communion de l'Église-Famille n'est pas basée sur des liens de sang entre les membres d'une même lignée, mais sur le don gratuit de Dieu qui offre de participer à sa propre vie et sur l'accueil de cette offre dans la foi.

En utilisant l'image «Église-Famille», la catéchèse et la réflexion théologique du Burundi ont, dès lors, amorcé un processus d'inculturation. En effet, la signification culturelle de la famille a été exploitée pour faire comprendre aux baptisés du Burundi la nature et la mission de l'Église à laquelle ils appartiennent. Cependant, il faut signaler, brièvement, certaines limites non encore surmontées.

Une de ces limites réside dans le paradoxe suivant: d'un côté on utilise l'image «Église-Famille» pour susciter le sentiment d'appartenance, de solidarité et de participation ecclésiale mais, d'un autre côté, l'analogie avec la famille burundaise semble cautionner une vision cléricale de l'Église car le pape, les évêques et les prêtres sont appelés les «chefs» visibles et les «pères» de l'Église-Famille. Le risque d'une inculturation idéologique, c'est-à-dire servant à légitimer le pouvoir, n'est donc pas illusoire et on devrait toujours poser cette question: qui va trouver un surcroît de pouvoir dans cette conception de l'Église?

Un autre aspect auquel il faut être attentif dans cette inculturation ecclésiologique est la manière dont elle se réfère à la réalité familiale burundaise. Or, on remarque que les documents utilisant l'image d'«Église-Famille» ne prennent pas suffisamment en compte l'évolution de la famille burundaise que Manirakiza diagnostique ainsi: «Dans la société burundaise actuelle, de nombreux facteurs contribuent à transformer la fonction de la famille, ce qui ne peut aller sans

en modifier le sens et rendre la vie moins agréable pour ses membres»[233]. En utilisant l'image de la famille, n'évoque-t-on pas davantage une réalité figée et idéalisée dans le passé plutôt que la famille actuelle en profonde mutation et dont la solidarité s'est dégradée en ethnocentrisme destructeur? Une inculturation qui ne prend pas en compte cette évolution culturelle serait fossilisante et non libératrice.

Il faut noter, enfin, que l'image a suscité des attentes que la seule évocation, même répétée, ne suffit pas à assouvir: manifester concrètement l'«être-famille» de l'Église. Le plan pastoral axé sur cette image orientait déjà dans cette direction mais n'a pas encore imprimé une nouvelle dynamique dans le tissu ecclésial antérieur qui est resté inchangé. On mesure alors ici la distance que l'Église du Burundi a encore à parcourir car l'image d'«Église-Famille» ne saurait produire magiquement les fruits espérés mais doit conduire à des actions concrètes qui, seules, vérifieront sa vérité et l'éprouvant.

L'Église du Burundi n'est pas, cependant, la seule à avoir promu cette compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu». En effet, des théologiens africains y ont recouru, ces dernières années, pour exprimer le mystère de l'Église d'une manière qui rejoint la sensibilité africaine et l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques (10 avril - 8 mai 1994) en a fait le concept-clé de son ecclésiologie. Nous allons, dans le chapitre qui suit, relever l'apport de cette recherche ecclésiologique qui a conduit à la consécration de l'image «Église-Famille de Dieu» en Afrique, confirmant ainsi l'approche ecclésiologique burundaise.

---

[233] Zénon MANIRAKIZA, «Famille burundaise en mutation; principaux défis socio-culturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 243.

CHAPITRE TROISIÈME

L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE» DANS LA THÉOLOGIE AFRICAINE ET AU SYNODE AFRICAIN

L'image de l'«Église-Famille» que nous venons de voir émerger dans la réflexion et la pastorale de l'Église du Burundi n'est pas un patrimoine propre à cette dernière. Au contraire, elle s'insère dans un cadre plus large: celui de l'émergence et du développement d'une théologie authentiquement africaine. Les Pères du Synode africain viennent d'ailleurs de reconnaître que les théologiens, pourtant exclus à l'Assemblée[234], ont fourni une grande contribution au service de l'inculturation en concevant notamment les deux images ecclésiologiques «Église-Famille» et «Église-Fraternité». Ils expriment cette reconnaissance en ces termes:

> Votre mission, lit-on dans le Message final du Synode, est grande et noble au service de l'inculturation qui est le grand chantier où s'élabore la théologie africaine. Vous avez déjà commencé à proposer des lectures africaines du mystère du Christ. Les concepts d'Église-Famille et d'Église-Fraternité sont aussi des fruits de votre labeur au contact de l'expérience chrétienne du Peuple de Dieu en Afrique.[235]

Nous allons analyser, à présent, comment cette image d'«Église-Famille» est née dans la conscience théologique africaine, soucieuse d'inculturation, et a été développée jusqu'à devenir un concept-clé du Synode africain qui l'a proposé comme l'axe majeur de la réflexion et de la pastorale futures des Églises d'Afrique.

---

[234] Un texte publié, pendant le Synode africain, par un groupe de réflexion composé de théologiens africains et de quelques sympathisants européens exprime trois dangers qui menacent l'Église en Afrique: la marginalisation des laïcs, des femmes et des théologiens. Voir «Propos de théologiens africains», dans Maurice CHEZA (éd.), *Le Synode Africain; Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 385- 391.

[235] «Message final du Synode des évêques d'Afrique», dans *La documentation catholique*, 2095(1994), p. 532, n. 56.

1. L'image «Église-Famille» dans la recherche théologique africaine avant le Synode.

1.1. Survol panoramique du chantier théologique africain.

Il est aujourd'hui acquis que la «théologie africaine» existe bel et bien et qu'elle est née dans un contexte de lutte pour la reconnaissance de l'identité africaine niée pendant des siècles d'exploitation culturelle, politique et économique. Le théologien Ngindu Mushete décrit cela en ces termes: «La théologie africaine se situe très nettement dans le prolongement des mouvements d'émancipation et de conquête de l'autonomie culturelle et politique qui marquent si profondément le continent noir depuis trente ans»[236].

En effet, on s'accorde à voir dans la publication, en 1956, de l'ouvrage collectif «*Des prêtres noirs s'interrogent*»[237], l'acte de naissance officiel de la théologie africaine qui évoluera, dans la suite, selon diverses orientations.[238] Dans ce recueil, un groupe de prêtres noirs étudiants en Europe s'élevaient contre un christianisme qui dépréciait les cultures africaines et l'appelaient à

---

[236] Alphonse NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 11.

[237] Albert ABBLE (et autres), *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence Africaine, 1956.

[238] Pour le développement et les tendances de la recherche théologique africaine, voir principalement: Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain; problèmes des fondements*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 263-300; Alphonse NGINDU MUSHETE, «L'histoire de la théologie en Afrique: de la polémique à l'irénisme critique», dans *Libération ou adaptation: le colloque d'Accra*, Paris, L'Harmattan, 1979, p. 30-48; *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989; Tharcisse TSHIBANGU, *La théologie africaine*, Kinshasa, Éd. St Paul, 1987; KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise; christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993; Nathanaël Yaovi SOÉDÉ, *Théologie africaine; origine, évolution et méthodes*, Abidjan, ICAO, 1995.

s'adapter rapidement tant au niveau de la liturgie que de la catéchèse et des moeurs. Ces contributions furent, surtout à partir des années soixante, suivies de débats à la faculté théologique de Kinshasa et d'autres études portant sur la légitimité d'une «théologie africaine»[239].

La théologie africaine était ainsi née, dans sa première étape qui est «la théologie de l'adaptation» ou «des pierres d'attente». Dans cette première phase du mouvement théologique africain, la préoccupation majeure était de trouver dans les cultures et les religions négro-africaines des éléments valables (pierres d'attente) pouvant être assumés dans le christianisme après purification et transfiguration. Cette première génération de théologies africains[240] eurent le mérite de rappeler avec vigueur la nécessité, pour l'Évangile, de s'incarner dans les différentes cultures. Cependant, leur défaut majeur est un certain concordisme qui consiste à considérer le christianisme comme un système absolu et achevé de vérités auquel on compare certains éléments culturels africains isolés de leur contexte global qui leur donne signification.

La prise de conscience de ce piège appela vite à un changement de perspective qui fit

---

[239] Voir, surtout, Tharcisse TSHIBANGU et Alfred VANNESTE, «Débat sur la Théologie africaine», dans *Revue du Clergé africain*, 4(1960), p. 333-352; Basile STUDER, «Encore la théologie africaine», dans *Revue du Clergé africain*, 2(1961), p. 105-129; *Colloque sur la théologie africaine* (4è semaine théologique de Kinshasa: 22-27 juillet; publié sous le titre: *Renouveau de l'église et nouvelles églises*), Kinshasa, 1969, 185p.

[240] Les représentants les plus significatifs de ce courant sont: Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme; L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965; Placide TEMPELS, *Notre rencontre*, Léopoldville-Limete, Éd. du Centre d'Études Pastorales, vol. I, 1962; François-Marie LUFULUABO, «Valeurs bantous à christianiser», dans *Église Vivante*, 15(1963), p. 357-364; *Orientation préchrétienne de la conception bantoue de l'être*, Léopoldville, 1964; «Valeurs des religions africaines selon la Bible et selon Vatican II», dans *Revue du Clergé Africain*, 24(1967), p. 318-340; *Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble*, Léopoldville, 1968; Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain; Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1965; Alexis KAGAME, *La philosophie bantu rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956; «Le sacré païen, le sacré chrétien», dans *Recherches et débats du Centre catholiques des intellectuels français*, Paris, 1958, p. 126-145.

franchir au mouvement théologique africain sa deuxième étape: la théologie de l'incarnation officiellement adoptée par les évêques africains et malgaches présents au Synode romain de 1974[241]. Cette théologie de l'incarnation s'épanouira entre 1974 et 1980, et sa préoccupation majeure est de reprendre les problèmes théologiques à la base pour les aborder dans une perspective propre marquée par un contact plus étroit avec la Bible et la Tradition et une grande ouverture au monde africain. Il s'agit d'une théologie du dialogue entre le Christ et l'Afrique dont l'enjeu primordial est décrit, par Ka Mana, en ces termes:

> Il (l'enjeu) ne consiste pas à mettre le message dans un contenant comme on mettrait de l'eau dans un récipient ou du vin dans une outre, mais d'une exigence de vérité dans la dynamique d'intersubjectivité et de rencontre responsable. Dans ce processus, aucun des interlocuteurs pris dans le mouvement du dialogue ne reste figé. Il y a une force d'interaction et de création réciproque qui fait de tout dialogue un lieu de transformation en profondeur. En l'occurrence, il s'agit pour l'Afrique de recréer le Christ, et pour le Christ, de recréer l'Afrique.[242]

Cette double préoccupation est à la base d'une production théologique dynamique et critique[243] ayant des accents divers mais un objectif commun: la recherche d'une rencontre créatrice et

---

[241] Voir ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, «Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité (Déclaration au 4è Synode épiscopal mondial)», dans *La documentation catholique*, 1664(1974), p. 995.

[242] KA MANA, *Théologie africaine*, p. 38-39.

[243] Les tenants de ce courants sont, principalement: Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro africain; problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981; Tharcisse TSHIBANGU, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1974; John MBITI, *Concepts of God in Africa*, SPCK, Londres, 1970; *New Testament Eschatology in an African Background. A Study of the Encounter between New Testament Theology and African Traditional Conception*, Londres, Oxford University Press, 1970; Meinard HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle; Essai sur l'ère postmissionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976; Charles NYAMITI, *African Theology, its nature, problems and methods*, Kampala, 1970; *Christ as our Ancestor; Christology from an African Perspective*, Gweru, Mambo Press, 1984; Éfoé-Julien PENOUKOU, *Églises d'Afrique; Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

libératrice entre le message évangélique et la réalité culturelle africaine[244].

La troisième phase de la théologie africaine est constituée par la «théologie africaine de la libération» qui, contrairement à l'approche précédente qu'elle juge culturaliste, veut «lire et interpréter l'Évangile [...] à partir des injustices, des souffrances, des blocages, des contradictions, des oppressions, des luttes et des espérances, des cris de l'homme africain»[245]. Les tenants de ce courant théologique dénoncent, dès lors, les maux des peuples africains évangélisés et montrent que l'Évangile est force de libération. À partir de cette conviction de base, la théologie africaine de la libération a pris plusieurs formes de discours: un discours sociologico-théologique qui prend comme point de départ l'analyse des couches sociales[246]; un discours de contestation politique comme la «théologie noire sud-africaine» qui s'est présentée, dès 1971, comme une révision critique du phénomène global du racisme[247]; un discours à dominance

---

[244] Cette phase de la théologie africaine est diversement nommée: O. BIMWENYI-KWESHI parle simplement de «théologie africaine» (*Discours théologique*, p. 190ss), A. NGINDU MUSHETE de «théologie africaine critique» (*Les thèmes majeurs*, p. 43), tout comme R. GIBELLINI dans son *Panorama de la théologie du XXè siècle* (Paris, Cerf, 1994, p. 531), KA MANA parle de la «théologie de l'incarnation» comme seconde piste de la théologie de l'identité (*Théologie africaine*, p. 36-40), ainsi que N.Y. SOÉDÉ (*Théologie africaine*, p. 16). Il s'agit d'appellations différentes mais la perspective théologique reste essentiellement identique, comme l'affirme Gibellini: «au-delà des différences linguistiques et de la diversité des approches, il s'agit d'une ligne théologique au long de laquelle se situent les théologiens africains les plus connus» (*Panorama*, p. 535). On adopte alors, généralement, l'appellation de «théologie de l'incarnation» ou «théologie de l'inculturation».

[245] SOÉDÉ, *Théologie africaine*, p. 24.

[246] Voir Jean-Marc ÉLA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980; *Voici le temps des héritiers; Églises d'Afrique et voies nouvelles*, (en collaboration avec René LUNEAU), Paris, Karthala, 1981; *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982; *Ma foi d'Africain*,Paris, Karthala, 1985; *Quand l'État pénètre en brousse; Stratégies et résistance paysanne à la crise*, Paris, Karthala, 1990.

[247] Voir, par exemple Basile MOORE (ed.), *Black Theology; The South African Voice*, Londres, Hurst, Londres, 1973; Manas BUTHELEZI, «An African Theology or a Black

philosophique portant sur la signification de la libération en termes de recherche d'une nouvelle authenticité[248]; et, enfin, un discours anthopologico-poétique qui conçoit la libération comme une victoire sur la paupérisation de l'Africain dans son être même («paupérisation anthropologique»)[249].

La forme de théologie africaine la plus récente est celle, exprimée officiellement par la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA) en 1990: la «théologie de la reconstruction»[250]. Celle-ci se donne pour tâche d'intégrer et d'élargir les deux grands paradigmes antérieurs de la théologie africaine (identité et libération) jugés désormais restreints par rapport aux bouleversements politiques, idéologiques et sociaux que connaît l'Afrique après l'effrondrement du bloc socialiste. Ka Mana, le plus grand représentant de ce courant, nous explique la portée de ce nouveau paradigme («reconstruction») en ces termes:

> Après l'échec de nos trente ans d'indépendance, nous avons à reconstruire des économies viables, des politiques humaines, des sociétés créatrices et des cultures d'initiative historique. Notre théologie ne peut donc qu'être une théologie de la reconstruction, avec ce que cela exige de connaissance de terrain, de lucidité dans le choix des moyens, de rationalité dans la conduite des travaux, de profondeur dans la conception des espaces à vivre et d'imagination prospective pour inventer l'Afrique nouvelle. Dans l'évolution de la pensée théologique de notre continent, nous sommes à ce stade où il convient de penser la reconstruction comme une exigence et de nous consacrer à ce qu'elle implique comme

---

Theology?», dans B. MOORE (ed.), *Black Theology*, p. 29-35; Desmond TUTU, *J'ai aussi le droit d'exister*, Lausanne, Éd. du Soc, 1982; Allan BOESAK, *Farewell to Innocence A Socio-Ethical Study on Black Theology and Power*, New York, Orbis Books, 1976; *Black Theology Black Power*, New York, Orbis Books, 1978.

[248] Voir Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *Christianisme sans fétiche; Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981; *À contretemps; L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991.

[249] Voir Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Église; paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985.

[250] Voir André KARAMAGA (et autres), *L'Église d'Afrique; Pour une théologie de la reconstruction*, Nairobi, Conférence des Églises de toute l'Afrique, 1991.

vision du monde et pratique de la vie.[251]

La théologie de la reconstruction veut proposer un champ théorique et des ruptures incontournables pour la transformation des sociétés africaines grâce à la force créatrice de l'Évangile; elle veut reprendre et repenser à nouveau frais la problématique de l'annonce du salut dans un contexte de crise que connaît le continent africain.[252]

Après ce survol rapide du paysage théologique africain, on peut se rendre compte qu'il ne s'agit pas d'un mouvement uniforme et statique et qu'on doit bien parler de «théologies africaines». Cependant, celles-ci évoluent sur une même trame de fond car leur source de jaillissement reste le souci d'exprimer la foi chrétienne à travers des modes de penser propres aux africains et aux africaines et de réfléchir sur les défis que pose la situation africaine à la foi. Alphonse Quenum nous explique cette préoccupation existentielle des théologies africaines en ces termes:

> De la théologie des pierres d'attente à la théologie de la reconstruction, la théologie africaine ou l'inculturation exprime un même souci qui se reprend sans cesse pour se parachever, en avançant plus loin, avec pour horizon l'arbre du voyageur toujours fuyant, mais ombreux. Il a guidé ceux d'hier, abrite ceux d'aujourd'hui et doit nous offrir les bourgeons de l'émergence d'une société nouvelle.[253]

Il s'agit donc bel et bien de la pertinence même du christianisme en Afrique. C'est pourquoi, même si peu d'écrits traitent directement de l'ecclésiologie, les différentes tendances actuelles de la réflexion théologique africaine tentent, à partir de divers points de vue, de répondre à cette

---

[251] KA MANA, *Théologie africaine*, p. 45-46.

[252] Voir KA MANA, *Théologie africaine*, p. 87-199;....

[253] Alphonse QUENUM, «Avant-propos», dans SOÉDÉ, *Théologie africaine*, p. 7-8.

question: «que signifie être "Église locale" en Afrique?» Nous allons voir, cependant, comment les théologiens africains qui ont orienté leur recherche dans une perspective spécifiquement ecclésiologique ont pensé et exprimé la nature et la mission de l'Église dans le contexte africain. Nous vérifierons ainsi si l'image d'«Église-Famille» est le fruit du labeur des théologiens africains.

1.2. L'image «Église-Famille»: fruit du labeur des théologiens africains.

C'est après coup que les Pères du Synode africain pouvaient dire que l'image de l'«Église-famille» est le fruit du labeurs des théologiens. En effet, cette image a émergé progressivement dans leur vocabulaire: d'abord, des concepts connexes à celui d'«Église-famille» sont utilisés et cela montre que, dès le départ de la recherche ecclésiologique inculturée en Afrique, il y a eu une association spontanée entre l'Église et la famille. Ensuite, vers les années 80, l'image de l'«Église-famille» apparaît explicitement dans les écrits théologiques et dans les options pastorales. Cette apparition est cependant restée limitée jusqu'à l'Assemblée du Synode africain.

1.2.1. L'«Église-Clan» selon Vincent MULAGO.

Le premier théologien africain qui élabora une ecclésiologie sur base de la compréhension de la famille africaine est, sans conteste, le prêtre zaïrois Vincent Mulago. Celui-ci appartient à la première génération de théologiens africains qui ont lutté pour une théologie de l'adaptation ou des pierres d'attente. En effet, dans son ouvrage très suggestif «*Un visage africain du*

christianisme»[254] reprenant sa thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de la Propagande en juillet 1955, il se propose de donner une «intelligence plus efficace et plus vitale» de l'unité ecclésiale dont il trouve des pierres d'attente dans la signification de l'union vitale chez trois groupes ethniques Bantu de l'Afrique des Grands-Lacs (Bashi, Barundi et Banyarwanda). Il explique lui-même les sens et la nouveauté de sa recherche théologique en ces termes:

> C'est ainsi qu'après avoir étudié la phénoménologie de l'union vitale bantu et son concept, nous avons l'audace de présenter ces aspirations de l'âme bantu comme des pierres d'attente de l'unité vitale ecclésiale. Le but de notre travail est la recherche, à partir de l'union vitale bantu, des approches théologiques du mystère de l'unité de l'Église. (p. 12)

L'ouvrage s'articule selon l'axe suivant: après un chapitre préliminaire portant sur la nécessité et le principe de l'adaptation, l'auteur analyse d'abord la vie familiale, politico-sociale et religieuse des Bantu du Bushi, du Rwanda et du Burundi et en dégage que l'idée de l'union vitale est au coeur de leur vie. Ensuite, il analyse en profondeur ce concept central pour le faire, enfin, rencontrer avec la réalité transcendante de l'unité ecclésiale. Sa méthode est donc celle de l'adaptation comme il la décrit lui-même dans le chapitre préliminaire:

> C'est au théologien qu'incombe de découvrir l'aspect de la doctrine catholique qui répond le mieux à l'attente du peuple. Mais ce travail suppose une étude méthodique et profonde des valeurs culturelles qui font la richesse du peuple à évangéliser. L'adaptation vise à la rencontre des aspirations du peuple et du message chrétien. (p. 33)

Plus concrètement, Mulago commence par analyser les coutumes, les rites et les institutions

---

[254] Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme; L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965. Dans la suite, nous nous y référerons dans le texte même.

de la vie familiale, politico-sociale et religieuse des Bantu concernés et découvre que l'unité sociale fondamentale est la famille élargie ou clanique et que le principe premier des institutions et des coutumes est de sauvegarder l'intégrité et l'unité de la famille. C'est sur ce principe qu'est fondée la solidarité de la famille, du clan, de la tribu et même de la nation qui ne sont que l'extension de la famille car, même «l'organisation politico-sociale est une vaste hiérarchie à rapports personnels, basée sur la parenté. Du haut en bas, on pratique l'investiture. Et à moins d'avoir démérité, l'investi passera l'autorité et les fonctions à sa descendance, suivant la volonté des ancêtres» (p. 75).

Ainsi le concept de l'union vitale est l'idée centrale capable d'expliquer tous les rites et institutions des Bantu étudiés; cette union vitale a son point de départ dans la communion au même sang et se prolonge dans la participation aux mêmes moyens vitaux. On comprend alors le rôle fondamental de la communauté car, «le Muntu est un homme qui n'existe qu'en communauté et pour la communauté» et sa société est, à quelque échelon qu'on la considère, «une société-communauté de vie, une société-communauté de moyens vitaux» (p. 113).

Après avoir découvert l'union vitale (ou unité de vie, communauté de vie, unité, identité de vie) comme concept central (ou «pivot», «clef de voûte») des coutumes et institutions des Bantu concernés, Mulago en donne l'interprétation. Tout d'abord, il donne de l'union vitale la définition et l'explication suivantes:

> Par Unité de vie ou Union vitale, nous entendons: a) une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie; b) une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît et vit. Si l'on veut, l'union vitale est le lien vital qui unit entre eux, verticalement et horizontalement, des êtres vivants et trépassés, elle est le principe vivifiant qui se trouve en eux tous. C'est le résultat d'une communion, d'une participation à une même réalité, à un même principe vital, qui unit entre eux plusieurs êtres. (p. 117)

Par ailleurs, cette vie est à la fois individuelle et collective, sensible et rationnelle, corporelle et spirituelle, empirique et surempirique, c'est l'intégrité de l'être avec toutes ses appartenances et en lien avec sa source et les canaux d'où elle est venue. Bref, ces peuples considèrent la vie sous une double forme: une communauté de sang et une communauté de propriété. Ainsi la participation vitale est-elle la norme de la hiérarchie des êtres et du rang social car ceux-ci sont établis selon cette logique: «qui a donné la vie ou un moyen vital à un autre lui devient supérieur» (p. 124).

En outre, cette vie est capable d'influences vitales réciproques; elle peut s'accroître (renforcement vital) ou décroître (décroissance vitale). C'est pourquoi, le dernier mot des coutumes et des institutions, de la sagesse et de la philosophie des Bantu est de conserver cette force vitale, l'augmenter, la défendre contre tout danger, comme le résume l'auteur:

> La vie, l'être est donc conçue chez les Bantu comme une participation à la vie, à l'être des ancêtres: c'est l'explication de leur sens de solidarité. Cette vie est communicable; elle est capable d'influences vitales réciproques, sujette à l'accroissement et au décroissement: c'est l'objet de la science et de la philosophie bantu. Dans la vie pratique, tout l'effort des Bashi, des Banyarwanda et des Barundi tend à maintenir la solidarité entre les membres de la communauté, à faciliter la communication et la circulation de la vie, à augmenter la force vitale et à empêcher la diminution de la vie. (p. 135)

Enfin, le meilleur moyen que les membres de la communauté bantu ont d'entrer en contact les uns avec les autres et de resserrer l'union est le symbole. C'est le sens des multiples tabous, des rites entourant la naissance, le mariage et la mort, des rites royaux, du pacte de sang, de la communion alimentaire, des pratiques «magiques» et du culte rendu aux ancêtres et à l'Être suprême.

Telle est la signification très dense de l'union vitale chez les bantu. Mulago cherche alors à découvrir les approches théologiques entre ce concept et celui de l'unité ecclésiale. Cette

entreprise repose sur une conviction que l'auteur exprime dans sa thèse de départ: «Nous prétendons que la manière dont nos Bantu conçoivent les relations communautaires peut être considérée comme une aide providentielle pour l'intelligence du lien qui relie à leur Chef et entre eux les membres du Corps mystique et qu'il y a lieu de partir de l'union vitale bantu pour leur présenter le grand mystère» (p. 160).

Selon ce principe de la théologie de l'adaptation, l'auteur trouve alors des pierres d'attente à l'unité ecclésiale dans la conception de l'union vitale bantu et spécialement dans les notions de «communauté de vie», de «participation» et de «symbolisme». C'est ainsi qu'il trouve dans la communauté de vie chez les Bantu une préparation à l'Église communauté de vie surnaturelle:

> La relation de vie, explique-t-il, qui fonde l'unité des communautés et des individus chez les Bantu, cette communication-participation vitale et de moyens vitaux, cet effort d'accroissement, de dépassement, d'enrichissement ontal, trouve une réponse et une réalisation sublimes et transcendantes dans l'Église du Christ, communauté de vie elle aussi, dont le principe vital est une participation à la Vie trinitaire, humanisée dans le Verbe de Dieu fait homme. (p. 161)

L'Église peut donc être comprise comme «clan» dont le Fondateur est le Fils de Dieu. En effet, celui-ci «s'est incarné pour nous communiquer la Vie divine. Mais il a voulu que cette communication soit saisissable, palpable d'une certaine façon et ininterrompue, et il a créé, à cet effet, une famille, une communauté, un peuple qui soit l'intermédiaire de cette communication» (p. 173).

L'unité ecclésiale, tout comme l'union vitale bantu, est donc le lien vital qui résulte de la participation à la même vie et aux mêmes moyens vitaux. Le principe de la participation fait donc comprendre l'unité ecclésiale de façon vitale comme l'explique l'auteur en relevant les trois notes de compréhension du concept (réalité participée, les participants, la relation entre les deux):

> La réalité participée dans l'Église est la nature divine [...]. En participant ainsi à la Vie

> de Dieu, notre âme acquiert quelque parenté avec Dieu. Les participants sont tous ceux qu'atteint l'influx interne et externe de cette vie surnaturelle, les organisant en un nouveau peuple, l'Église du Verbe Incarné. La relation unifiante n'est autre que l'élément participé, en tant qu'unique et indivisible mais s'individualisant en chaque membre, unissant les individus sans confondre leur personnalité et réglant ainsi leur subordination et coordination à la Tête et aux autres membres. (p. 179)

L'Église peut donc être définie comme «une communauté basée sur la participation» (p. 178) ou «la communauté des associés-en vie de Dieu» (p. 176) selon la doctrine bantu de la communion-participation.

Cependant, l'application de l'analogie de l'union vitale bantu à l'Église demande une purification. En effet, comme l'explique l'auteur «les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi ne semblent pas professer l'unité du genre humain dans un premier ancêtre commun. Ils semblent plutôt croire que chacun des fondateurs des clans primitifs ait reçu directement du Créateur le don sacré de la vie» (p. 183). C'est pourquoi il faut élargir la notion de l'union vitale et la ramener à son unité primordiale révélée, selon l'auteur, par la Bible qui nous présente Adam comme premier ancêtre dont la désobéissance brisa l'unité vitale qui l'unissait à Dieu et à son semblable. On peut alors comprendre le Christ comme le nouveau fondateur qui restaura l'unité brisée par le premier fondateur et l'Église comme son nouveau clan, un clan unique en son genre:

> À la place du premier fondateur du clan primordial et de tous les clans qui en sont dérivés, de la race humaine, de toutes les races, de tous les peuples, il y a le Fondateur d'un nouveau clan universel, d'une nouvelle race, d'un nouveau peuple dans lequel sont appelées à rentrer les fractions du premier clan, de la première race. Ce nouveau peuple, cet unique «clan», cette unique «race» dépositaire de la Vie surnaturelle, c'est l'Église du Christ. (p. 184-185).

Une fois purifiée, élargie et complétée, la notion de clan peut donc être appliquée analogiquement à l'Église et l'auteur donne plusieurs points de ressemblance: D'abord, tout

comme pour l'unité clanique bantu, l'unité ecclésiale se fonde sur la communication-participation à la même vie et aux mêmes moyens vitaux. Cette vie qui circule dans les membres de la communauté (bantu ou ecclésiale) a sa source en Dieu. En outre, tout comme Adam et Ève ont reçu de Dieu la mission de transmettre la vie naturelle (Adam pouvant être considéré comme «le patriarche des patriarches, le père de famille par excellence, le chef primordial du clan» (p. 186), le Christ est le Médiateur de la vie surnaturelle, il prit la place du premier Adam (sa mère étant, comme chez les Bantu, la reine-mère, mère de tous les enfants du clan de son Fils). C'est lui le fondateur du nouveau clan qu'est l'Église par laquelle il transmet la vie, «Il fonda une communauté, un "clan" tout à fait spécial, qui puisse colporter et perpétuer sa Vie. La croix fut le moment solennel de cette fondation. Plus que les ancêtres, plus qu'Adam, le Christ portait en lui sa future communauté» (p. 190).

Par ailleurs, la structure hiérarchique de l'Église s'explique à la lumière de la chaîne socio-politique bantu, basée sur la participation vitale. En effet, l'auteur comprend le pape comme la continuation du successeur visible du Christ, l'Ancêtre divin, les évêques comme successeurs et continuateurs des Apôtres, fondateurs des «sous-clans» issus de la ramification primitive du premier clan et les prêtres comme des pères de famille. Il faut noter, cependant, que «tous les autres catholiques sont membres de la grande famille chrétienne, ils sont frères dans le Christ» (p. 190).

On peut aussi comparer le lieu vital de l'Église à celui de la communauté bantu. En effet, tout comme chaque membre de cette communauté se trouve inséré, dès sa naissance, dans un courant vital auquel il participe, «l'Église apparaît être le milieu vital , le "champ magnétique" des énergies surnaturelles, de la Vie divine et des moyens vitaux surnaturels» (p. 192).

Enfin, les sacrements réalisent éminemment la visée des symboles qui, dans la mentalité bantu, étaient le moyen privilégié de se mettre en contact avec la puissance invisible et les uns avec les autres pour resserrer l'union vitale. En effet, ils «sont le moyen de nous mettre et de nous maintenir en contact avec le Christ, ils sont le prolongement et l'expansion de la Sainte Humanité d'où découlent pour nous la Vie et la Vérité. Ils ont un rôle unificateur dans la ligne verticale et horizontale» (p. 196).

Plus concrètement, le Baptême plonge les baptisés dans un courant vital spécifique: une communauté des «associés-en-vie-surnaturelle» où l'on devient enfants de Dieu, participants à sa vie et unis les uns aux autres. Le rite baptismal trouve aussi son analogie dans le premier degré de l'initiation bantu au «mystère» de l'ancien héros *Lyangombe* alors que la Confirmation et l'Ordination sont comparables au deuxième degré de cette initiation. Le sacrement de Pénitence peut s'expliquer à la lumière des purifications rituelles et des différents remèdes dont les Bantu usent pour rendre ou renforcer la vie. L'onction des malades et le Viatique trouvent leur préparation dans certains rites funéraires (onction du front avec du beurre, remise de quelques semences dans la main). Le mariage chrétien doit s'enraciner dans la conception bantu du mariage qui est un acte communautaire et social signifiant et réalisant la pérennité et l'extension de la vie de toute la famille. Le Sacerdoce, enfin, trouve sa pierre d'attente dans les symboles hiérarchiques humains que sont le père de famille qui est le symbole des ancêtres et canal normal de communication de vie et des moyens vitaux (représenté dans l'Église par le prêtre), le patriarche qui est le chef de la branche aînée et représentant visible du premier ancêtre (rôle rempli par l'évêque) et le roi qui est au sommet du système clanique bantu comme mandataire de Dieu et des ancêtres, détenteur de tous les grands moyens vitaux (représenté par le pape).

L'Eucharistie, enfin, trouve «une surprenante analogie» dans la communion alimentaire et dans le rite du pacte de sang. En effet, comme nous l'explique l'auteur, «de part et d'autre, quoique de deux ordres différents et sur des plans divers, il y a participation-communion à l'existence, à la vie, au sort de l'autre, une pénétration dans son être, permettant et réalisant un échange, un écoulement de vie allant de l'un à l'autre» (p. 214-215).

Tels sont les jalons posés par Mulago pour «une théologie de l'Union vitale» qu'il souhaite voir s'édifier patiemment et prudemment. Sa contribution à une telle théologie est la place centrale accordée au concept de «communion-participation», pour expliquer la nature de l'Église, ce nouveau «Clan» du Christ, comme on peut le lire dans sa synthèse:

> La communion-participation à la même vie et aux mêmes moyens vitaux sera le centre d'une telle théologie ecclésiologique; le symbolisme, rendant visible et palpable cette communion-participation, et son point culminant, le sacramentalisme, qui prolonge et perpétue la Sainte Humanité du Verbe, cet instrument conjoint de la Divinité, en seront les moyens efficaces de réalisation et de manifestation. (p. 218)

La recherche ecclésiologique de Mulago a donc intégré la conception clanique bantu dont la clé de voûte est le concept de l'union vitale. Son mérite principal est d'avoir montré, par l'exemple, la nécessité de présenter l'enseignement sur l'Église en partant de la manière dont les destinataires conçoivent la réalité. En cela sa recherche fait figure de pionnier comme le saluait Bühlmann qui reconnaissait alors que «c'est la première fois qu'un auteur africain nous révèle la pensée fondamentale de leur conception de vie»[255].

Cependant, l'essai ecclésiologique de Mulago souffre des limites de toute théologie d'adaptation. En effet, en glanant, au coeur de l'âme bantu, quelques «fragments de vérités et

---

[255] Walbert BÜHLMANN, «À la conquête de l'âme bantu», dans *Nouvelle Revue de science missionnaire*, 12(1956), p. 297.

de croyances qui [...] pourraient servir de base à la présentation du mystère de l'Église» (p. 221), l'auteur les isole, en fait, de tout le système culturel qui leur donne signification. Certes, il conçoit l'union vitale (communauté de vie) comme pivot de tout le système culturel des Bantu étudiés mais, en considérant cette conception comme «inachevée, ouverte à la réceptivité de quelque chose qu'elle ne saurait elle-même définir» (p. 222), l'auteur se condamnait à une impasse. En effet, la sagesse africaine bantu qu'il avait analysée n'est pas devenue un cadre pour repenser le christianisme mais «une base pour mettre en relation purement abstraite la foi chrétienne dans sa version occidentale et l'univers mental africain»[256]. En d'autres mots, cette démarche d'adaptation vise, non une reformulation ecclésiologique, mais à faire saisir l'expression théologique occidentale aux évangélisés, comme l'affirme Mulago lui-même: «Adaptation, oui, non pas dans le sens de rabaisser la Vérité surnaturelle jusqu'à la taille humaine, mais dans le sens de hausser l'homme jusqu'à cette Vérité qui le domine et le juge» (p. 32-33).

Malgré cette limite méthodologique et epistémologique de sa recherche, Vincent Mulago est le premier théologien africain à tenter d'élaborer une ecclésiologie qui se veut incarnée dans la mentalité africaine. Il a conçu l'Église comme «clan» en montrant les analogies avec la conception du clan chez les Bantu et les purifications nécessaires pour passer de l'union vitale bantu à l'unité ecclésiale. À ce niveau, il a aidé ces peuples convertis à saisir mieux le mystère de l'Église en le comprenant, non de façon abstraite mais vitale: une communauté des «associés-à-la vie» où tous les membres participent à une même vie, vie appelée à croître «communionnellement», vie saisissable et palpable grâce au symbolisme sacramentaire.

---

[256] KA MANA, *Théologie africaine*, p. 37.

Ainsi, même si la théologie d'adaptation a été dépassée depuis, il semble que l'image de l'«Église-clan» subsiste sous celle d'«Église-famille». Il est même indicatif que, dans leur déclaration rejetant la théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation, les évêques africains et malgaches présents au Synode de 1974 décrivent l'Église comme «famille»[257]. Et plus de vingt ans après la recherche de Mulago, un autre théologien zaïrois tentait d'élaborer une ecclésiologie africaine en assumant la tradition clanique des chrétiens et chrétiennes d'Afrique.

1.2.2. L'«Église-Clan protoancestral» selon Bénézet BUJO.

L'effort d'élaboration d'une ecclésiologie négro-africaine du théologien zaïrois Bénézet Bujo est la conséquence de ses essais christologiques où le Christ est défini comme «proto-Ancêtre» ou «unique ancêtre» ou encore «ancêtre par excellence», c'est-à-dire source de vie et modèle le plus élevé de la qualité d'ancêtre.[258]

En effet, Bujo estime que l'Africain qui comprend que la force vitale émane de Dieu et

---

[257] On peut lire dans leur déclaration: «Collégialité, coresponsabilité, communion ecclésiale, autant d'expressions d'une même réalité fondamentale: nous sommes membres de la même famille; nous avons tous et chacun la responsabilité de l'Église de Dieu répandue à travers le monde» (ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, «Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité», dans *La documentation catholique*, 1664/1974, p. 996).

[258] Voir Bénézet BUJO, «Nos ancêtres, les saints inconnus», dans *Bulletin de Théologie africaine*, 1(1979), 165-178; «Pour une éthique africano-christologique», dans *Bulletin de Théologie africaine*, 3(1981), p. 41-52; «L'apport africain à une conception de l'Église», dans *Sources/Fribourg*, 11(1985), p. 250-257; «La célébration eucharistique et son incarnation dans la conception négro-africaine; Pour une ecclésiologie renouvelée», dans Eluy'a Kondo DIMANDJA et SEBAHIRE MBONYINKEBE (éd.), *Théologie et cultures; mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste*, Louvain-la-neuve, Noraf, 1988, p. 81-101; *African Theology in its Social Context* (Coll. Faith and Cultures), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992.

circule dans les membres du clan en passant par les ancêtres, saisit que Jésus, par sa mort et sa résurrection, a été constitué par le Père comme Proto-Ancêtre. Jésus peut être appelé Proto-Ancêtre parce qu'il est le révélateur suprême de Dieu, l'exégèse de l'être humain et «le lieu privilégié et unique de la saisie totale des ancêtres»[259]. Jésus n'est donc pas un ancêtre parmi d'autres car il a, non seulement vécu l'idéal des ancêtres, mais l'a porté à son épanouissement. L'auteur explique cette prééminence de Jésus en ces termes: «Dire que Jésus est le Proto-Ancêtre signifie qu'il est le Premier-né d'entre les ancêtres, non pas au niveau d'une génération purement biologique, mais il s'agit d'engendrement à une vie mystique et supra-terrestre»[260].

C'est sur la base de ces considérations christologiques que Bujo propose de bâtir une nouvelle ecclésiologie africaine qu'il appelle «ecclésiologie christologique-eucharistique»[261]. Cette ecclésiologie place en son centre le concept de «Jésus Proto-Ancêtre» et a pour pierre angulaire le concept africain de «vie» sans lequel toute ecclésiologie risque de rester superficielle et insignifiante pour les Africains[262]. En effet, le concept africain de «vie» peut servir à ouvrir les Africains au Christ car, «la notion d'une "force vitale" émanant du fondateur et canalisé à partir de ce fondateur à ses descendants encore vivants aide les gens à comprendre Jésus-Christ comme donneur de vie, établi par Dieu comme Proto-Ancêtre»[263].

C'est dans cette ligne que Bujo propose de comprendre l'Église comme le «clan proto-

---

[259] BUJO, «Pour une éthique africano-christocentrique», p. 45.

[260] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 83.

[261] BUJO, *African theology*, p. 92-114.

[262] Voir BUJO, *African Theology*, p. 92.

[263] BUJO, *African theology*, p. 93.

ancestral» (ou "corps mystique du Proto-Ancêtre"ou encore "corps proto-ancestral") dont il donne l'explication suivante:

> Jésus, ce Proto-Ancêtre qui est engendré de Dieu lui-même, institue un nouveau clan, celui de ceux qui ne sont engendrés ni du sang, ni du vouloir de chair, ni du vouloir d'homme mais de Dieu (Jn 1, 12). C'est dire que, désormais, nous sommes membres du clan proto-ancestral qui transforme radicalement le clan ancestral traditionnel. Dès lors, si déjà dans la tradition africaine et au nom des ancêtres, notre solidarité devait s'étendre même à l'étranger, dans le Proto-Ancêtre et en son nom, cette solidarité devra surabonder et embrasser sans réticence tous les hommes.[264]

Par ailleurs, l'eucharistie est conçue comme le repas proto-ancestral où le Proto-Ancêtre se donne pour intensifier la force vitale des membres de son clan proto-ancestral qu'est l'Église. Bujo montre le lien fécond entre cette christologie du Christ Proto-Ancêtre et l'ecclésiologie:

> L'ecclésiologie africaine ne pourra plus se passer de la théologie basée sur Jésus-Christ comme Proto-Ancêtre et force vitale proto-ancestrale. La théologie de l'eucharistie comme repas proto-ancestral qui vivifie une telle ecclésiologie incarnée dans le contexte négro-africain aura des conséquences prophétiques inouies sur la vie sociétaire et communautaires en Afrique moderne.[265]

L'auteur propose alors certaines de ces conséquences ecclésiologiques qui découlent de la compréhension du Christ Proto-Ancêtre, source de vie et de survie de tous ses disciples invités à perpétuer sa sagesse et sa vie éprouvée.

Ainsi compare-t-il le ministère pétrinien au rôle du «fils aîné» qui, dans la conception négro-africaine, est l'héritier du père défunt et qui est chargé de veiller à la continuation de la vie reçue du père et à l'harmonie familiale. Le fils aîné hérite le moyen de subsistance pour la famille (la vache, par exemple, pour les populations pastorales) par lequel le père défunt maintient toute la

---

[264] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 98.

[265] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 84.

famille en vie et leur demeure présent sacramentellement. Bujo transpose cette conception négro-africaine au rôle du pape en ces termes:

> Si on transpose cette conception sur l'autorité suprême de l'Église catholique romaine, on peut dire que le Pape ressemble au fils aîné constitué héritier. Il a hérité de la vache qui est l'Église-mère de Rome. Les veaux qu'il doit distribuer à ses frères, les évêques diocésains, sont représentées par les Églises locales. [...] De même que les veaux ne cessent d'actualiser le père défunt d'une manière «sacramentelle» en relation avec la vache-mère, ainsi en va-t-il des Églises locales qui ne cessent d'être unies à l'Église-mère de Rome pour actualiser la présence de Jésus-Christ, le Proto-Ancêtre.[266]

Cette vision invite le Pape («fils aîné») et les responsables romains («conseillers du fils aîné»),à la prévénance, à la justice et au dialogue fraternel excluant toute intervention arbitraire.

Quant aux évêques et prêtres, ils sont aussi au service de la vie reçue du Proto-Ancêtre. Ils ont la responsabilité de transmettre et de renforcer cette vie, tout comme les chefs dans la tradition négro-africaine:

> Dans la tradition négro-africaine, on assume une fonction pour transmettre la vie reçue des ancêtres au sens le plus large; on est constitué responsable pour renforcer et faire croître la force vitale de tout le clan, de toute la tribu ou de toute la nation. Si donc les évêques et les prêtres sont constitués pasteurs, c'est pour prolonger et transmettre la vie du Proto-Ancêtre, Jésus-Christ; ils ont la charge primordiale de renforcer et faire croître la force vitale proto-ancestrale.[267]

Cette responsabilité doit donc inviter à une attitude semblable à celle du Proto-Ancêtre: donner sa vie en abondance; ce qui exclut tout cléricalisme (sacerdotalisme et episcopalisme) qui sont les pires ennemis de la vie proto-ancestale parce qu'ils ne la laissent pas circuler dans tout le corps mystique proto-ancestral.

Les religieux et les religieuses ont, à leur tour, une place spécifique consistant à encourager

---

[266] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 86. Voir aussi *African theology*, p. 100-103.

[267] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 88.

et à transmettre la vie proto-ancestrale du Christ surtout en faveur des pauvres et des marginaux. Ils doivent donc, à la manière du Proto-Ancêtre, s'incarner dans leurs milieux et répondre aux besoins concrets en luttant pour la vie et la survie des Africains. En assumant cette responsabilité, les communautés religieuses prolongeront la vie ancestrale et proto-ancestrale et la transmettront à tout le corps mystique du Proto-Ancêtre.

Par ailleurs, les missionnaires ne sont plus des étrangers car, en plus de la coutume chez plusieurs ethnies africaines de respecter la vie de l'étranger ou de l'intégrer dans le clan grâce au pacte de sang, le missionnaire «devient à part entière membre du corps mystique du Proto-Ancêtre dont le sang versé sur la croix et l'hospitalité eucharistique nous unissent les uns aux autres pour faire de nous un seul peuple, et un seul clan du Ressuscité»[268]. Les missionnaires appartiennent donc au clan proto-ancestral et les Africains ne doivent pas voir en eux des Blancs étrangers. De leur côté, ils doivent se comporter en frères de sang dignes de confiance, résistant aux sirènes du pouvoir pour proclamer l'Évangile libérateur en solidarité avec les Africains. En effet,«ce n'est qu'en s'incarnant dans la vie des Négro-Africains qu'il (le missionnaire) pourra contribuer à l'accroissement de la proto-force-vitale du clan proto-ancestral négro-africain»[269].

Quant au peuple de la communauté ecclésiale, il a un apport à la vie proto-ancestrale car, tout comme dans la tradition négro-africaine, chaque membre de la famille doit contribuer à la construction du clan. Ainsi le sens de la solidarité africaine se voit-elle assumé et porté à la plénitude dans le clan proto-ancestral qu'est l'Église.

Chaque baptisé doit se sentir alors solidaire de tous les opprimés d'Afrique et d'ailleurs,

---

[268] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 95.

[269] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 96.

surtout ceux et celles qui «communient avec nous aux mêmes souffrances, à la même foi et à la même source de vie dans le même repas proto-ancestral»[270]. Les Églises africaines sont donc invitées à mobiliser le peuple de Dieu en faveur de la vie pour être fidèle au Dieu de la vie qui a constitué son Fils Proto-Ancêtre et source de vie. Aussi Bujo plaide-t-il pour cette ecclésiologie «eucharistique» qui intègre la notion négro-africaine et biblique de «vie» et qui considère l'Église comme le clan Proto-ancestral du Christ Proto-Ancêtre:

> Il est urgent pour nos Églises d'élaborer en ordre prioritaire une ecclésiologie eucharistique et non canonique. Une telle ecclésiologie partira de la notion de vie si chère à l'Africain, elle soulignera le repas proto-ancestral qui favorisera l'éclosion de cette vie et reléguera à la seconde zone le droit canon avec son juridisme -lieu privilégié de certains responsables- qui, précisément sans une saine ecclésiologie eucharistique, bafoue la vie et l'étouffe.[271]

Comme on peut donc le consater, même si Bujo n'emploie pas l'image d'«Église-famille», il en développe les même aspects à travers sa réflexion sur l'Église comme «clan proto-ancestral». En effet, le Christ Proto-Ancêtre est à l'origine d'un clan (famille étendue) qui trouve en lui son identité; il est devenu, grâce à sa vie exemplaire, à sa mort et résurrection, la source de vie divine pour tous ses descendants qui sont désormais liés les uns aux autres par un lien plus fort que le lien de sang. On voit que la réalité de l'«Église-famille» est là avant le mot.

---

[270] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 98.

[271] BUJO, «La célébration eucharistique», p. 100.

1.2.3. L'«Église-Communauté» selon Ernest SAMBOU.

Le prêtre sénégalais Ernest Sambou prône, en 1982, une ecclésiologie africaine inculturée qui sache prendre ses distances par rapport à l'approche ecclésiologique européenne qui a prévalu longtemps alors qu'elle est handicapée par une perspective apologétique:

> L'ecclésiologie s'est le plus souvent contentée d'une apologétique qui s'efforçait de fournir la preuve historique, voire préhistorique, de la fondation de l'Église par Jésus-Christ afin que soient établies son autorité enseignante et la reconnaissance des principales caractéristiques de cette autorité: hiérarchie, magistère, papauté, infaillibilité. Les témoignages historiques donnaient matière pour élaborer la doctrine et asseoir le dogme. Devint alors enseignement de foi ce qu'on a appelé «les notes de l'Église», à savoir l'unité (et même l'unicité), la sainteté, la catholicité et l'apostolicité.[272]

Dès lors, le théologien africain doit, selon Sambou, dépasser ce cadre ecclésiologique classique et s'orienter vers une «voie réaliste», c'est-à-dire, une réflexion «qui ne doit pas décoller de son objet propre, les Églises africaines, communautés de vie de chrétiens»[273].

Cette voie réaliste que l'auteur propose à l'ecclésiologie africaine porte deux caractéristiques. D'une part, elle se veut dépendante du seul Jésus-Christ au lieu de se perdre dans des discours abstaits sur les notes de l'Église au risque de laisser dans l'ombre l'action salvifique du Christ. D'autre part, cette ecclésiologie emploie des images dont la plus significative est celle de «Communauté de croyants». En effet, partant de la constatation qu'en Afrique la vie communautaire remporte sur la vie individuelle, Sambou arrive à cette conclusion: «L'usage de l'analogie organique de l'Église comme communauté de croyants en Jésus-Christ est

---

[272] Ernest SAMBOU, «Une voie réaliste pour l'ecclésiologie», dans *Lumière et Vie*, 159(1982), p. 31.

[273] SAMBOU, «Une voie réaliste», p. 41.

fondamentale pour l'Africain: elle lui permet de rendre compte de la double nature de l'Église, à la fois surnaturelle et institutionnelle.[274]

On perçoit le lien étroit entre l'image d'«Église-Communauté» retenue par Sambou pour orienter une ecclésiologie africaine inculturée et celle d'«Église-Famille» qui sera développée peu après. En effet notre auteur explique la communauté dans le sens de la famille étendue:

> La communauté, en Afrique noire, est le groupe social dont les membres se réclament d'un même ancêtre fondateur de leur clan. Comparée à une communauté au sens africain, l'Église apparaît comme une assemblée dont les membres se reconnaissent disciples du Christ par leur foi et leur baptême, voie d'accès à l'Église communautaire.[275]

Quant à l'image même d'«Église-famille», il l'utilise dans un sens large car il l'applique à l'Église formée de toute l'humanité considérée comme germe de l'Église du Christ appelée «Église de la rédemption» ou «communauté de croyants»:

> On pourrait dire, explique-t-il, que «la première Église», la plus vaste, est «l'Église familiale» qui a commencé avec la grande famille humaine, à la création. C'est l'Église initiale à laquelle appartiennent tous les hommes sans exception, en tant que créatures de Dieu. User de ces images «Église familiale» ou «Église, famille de Dieu», c'est reconnaître la création comme source de l'Église du Christ, celle de la rédemption. L'Église initiale de la création se compose de tous les êtres humains en qui brille l'image de Dieu, quelle que soit leur appartenance raciale, religieuse, politique ou culturelle, alors que celle de la rédemption est constituée par la communauté des croyants en Jésus-Christ.[276]

Sambou emploie donc l'image «Église-famille» dans un sens particulier[277] qui ne sera pas

---

[274] SAMBOU, «Une voie réaliste», p. 37.

[275] SAMBOU, «Une voie réaliste», p. 38.

[276] SAMBOU, «Une voie réaliste», p. 38.

[277] On remarquera, cependant, que cette conception rejoint celle de certains Pères de l'Église qui parlaient de l'Église de la création. Voir, par exemple, CLÉMENT DE ROME qui écrit: «C'est donc, frères, en faisant la volonté de Dieu notre Père que nous appartiendrons à la première

développé par la recherche ultérieure et préfère la définition de l'Église comme «communauté de croyants». On remarque, pourtant que son approche intègre les valeurs familiales puisque cette communauté de croyants se fonde sur un «bien commun»: Jésus-Christ et assure constamment le rôle d'intégration (ou incorporation) avec les conséquences de solidarité et de partage, tout comme le clan africain.

1.2.4. L'«Église-Fraternité»: M.DUJARIER, B. ADOUKONOU et M-J. AGOSSOU.

L'appellation d'«Église-Fraternité» a été étudiée et promue par Michel DUJARIER dans une perspective historique[278]. Analysant en détail les écrits des trois premiers siècles, il découvre qu'à cette époque le terme de «Fraternité» (*Fraternitas, Adelphotès)*, était proprement chrétien et servait uniquement à désigner l'Église. En effet, explique-t-il, des philosophes païens ont utilisé souvent le nom de «frère» dans le contexte de l'amitié et de la communauté humaine mais le mot «Fraternité» est absent de leur vocabulaire[279]. Par ailleurs, ce même auteur révèle que l'usage de désigner la communauté chrétienne par le mot de «Fraternité» était particulièrement répandu en Afrique du Nord au troisième siècle quoi qu'il existe d'un bout à l'autre du monde méditerranéen.

Église spirituelle, qui fut créée avant le soleil et la lune» (*Seconde épître*, 14, 1; dans Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 1, Paris, Cerf, 1955, p. 66). LE PASTEUR D'HERMAS présente, à son tour, l'Église sous les traits d'une dame âgée et vénérable car elle fut la première de toutes les créatures (voir *Vision*, 2, 4, 1; dans QUASTEN, *Initiation*, t. 1, p. 115-116).

[278] Voir Michel DUJARIER, *L'Église-Fraternité; t.1: Les origines de l'expression «adelphotès - fraternitas» aux trois premiers siècles du Christianisme*, Paris, Cerf, 1991.

[279] Voir DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 18-19.

L'étude historique du mot nous apprend donc que parmi les intuitions originales des premiers chrétiens se trouve le fait qu'ils ont senti qu'ils formaient l'«Église-Fraternité». Celle-ci est une communauté de frères et de soeurs baptisés, unis par leur foi au Christ, leur consécration dans l'Esprit et leur service de Dieu. Cette compréhension de l'Église, enracinée dans l'épître de Saint Pierre (1 Pi 2, 17; 5, 9) fut spécifique au premiers chrétiens et son usage très fréquent à la fin du troisième siècle.

Le théologien-historien Dujarier n'a pas inventé une nouvelle image de l'Église mais a montré que celle de l'«Église-Fraternité» constituait un trésor découvert par les premières communautés chrétiennes. Cette recherche n'a pas manqué de stimuler des théologiens africains en quête d'une ecclésiologie inculturée, comme en témoigne Mgr Sanon dans la préface à l'ouvrage: « si de nos jours les jeunes Églises d'Afrique commencent à s'exprimer par ce même vocable, n'est-ce pas une certaine tradition retrouvée, rénovée et renouvelée?[280] Par ailleurs, on remarque que jusqu'au Synode africain les deux images d'«Église-Famille» et d'«Église-Fraternité» ne se démarquaient pas l'une par rapport à l'autre mais se présentaient comme autant d'essais d'inculturation. Le Synode présentera, d'ailleurs, les deux concepts comme le fruit du labeur des théologiens africains.

Deux autres théologiens de l'Afrique francophone de l'Ouest développent une théologie proche de celle de l'Église-famille sans employer cette image: Barthélémy Adoukonou[281] et

---

[280] Anselme SANON, «Une nouveauté chrétienne et évangélique: la Fraternité», dans M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité*, p. 8-9.

[281] Voir *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodu dahoméen*, 2 tomes, Paris-Namur, Lethielleux-Le Sycomore, 1980.

Mèdéwalé-Jacob Agossou[282]. Ces théologiens, considérés, avec Pénoukou, comme les grandes figures de l'école théologique d'Afrique occidentale[283] développent un discours théologique dans une perspective ecclésiologique pratique.

L'oeuvre d'Adoukonou aborde comme problème théologique de fond, le combat, au nom de l'évangile, contre l'inhumain sous toutes ses formes. Il ne veut pas s'enfermer dans un antagonisme stérile entre l'Afrique et l'Occident qu'il confie à se mesurer, tous deux, à l'aune de l'amour manifesté et incarné par le Christ. De cette sorte, l'Afrique et l'Occident se rencontreraient en profondeur et se lieraient dans un combat commun contre l'inhumain et construiraient ensemble une civilisation de solidarité. Ainsi Adoukonou ordonne sa recherche selon une certaine théologie de la charité.

Dans la même ligne Agossou développe une théologie de la fraternité dans le cadre de sa recherche d'un christianisme africain. En effet, tout en dénonçant ce qui aliène l'homme et la femme africains, il veut promouvoir une théologie de la fraternité qu'il définit comme «une théologie de la Vie pour la Vie, cette Vie dont le Christ nous a ouvert le chemin et que son Église nous promet quand elle nous donne son baptême»[284], une théologie où «les valeurs africaines et évangéliques de communion et de solidarité dans une fraternité élargie passent et se dépassent»[285].

Agossou ne parle donc pas explicitement d'«Église-famille» mais développe une réflexion

---

[282]Voir *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie,* Paris, Karthala, 1987.

[283] Voir KA MANA, *Théologie africaine*, p. 43.

[284] AGOSSOU, *Christianisme africain*, p. 129.

[285] AGOSSOU, *Christianisme africain*, p. 129-130.

structurée autour de la dynamique de la fraternité qui est le nouveau point de départ de l'africanité et de la christianité. Son discours prend ainsi une orientation pratique ecclésiologique car, comme le relève Ka Mana, «l'auteur cherche à penser et à vivre l'Église comme le lieu d'action historique qui incarne la fraternité au-delà de l'ethnie et libère ainsi les principes de solidarité et de création des nouveaux espaces sociaux selon l'esprit de l'Évangile»[286].

1.2.5. L'«Église-famille» : option pastorale de l'Église du Burkina-faso.

On peut dire avec Nothomb qu'«à partir des années 80, en Afrique francophone de l'Ouest notamment, une ecclésiologie commence à s'organiser sur la base du concept de l'Église-famille»[287]. Cependant, il ne faut pas oublier que cette réflexion ecclésiologique est précédée par des options pastorales allant dans ce sens. On remarquera d'ailleurs que c'est une Église de cette même aire géographique, qui a fait le choix explicite de cette image d'«Église-Famille».

En effet, les évêques du Burkina Faso, après une longue maturation pastorale datant déjà de la période d'avant le concile Vatican II, ont officiellement opté, en 1977, pour une pastorale de l'Église-famille, comme on peut le lire dans leur message de Pâques:

> Parmi les priorités les plus urgentes que vous nous avez signalées, nous retenons la nécessité absolue qui s'impose aujourd'hui à nous, chrétiens de Haute-Volta, de faire de notre Église une vraie Famille à l'image de Dieu et en nous inspirant de nos meilleures traditions africaines...Ainsi donc, chers frères et soeurs dans le Christ, nous vos pasteurs et pères [...], arrêtons ce qui suit: Le peuple de Dieu qui est en Haute-Volta, conscient de l'honneur qui est fait à chacun de ses membres, de partager gratuitement la vie divine en Jésus Christ, s'engage désormais à réaliser, à tous les niveaux de sa communauté,

---

[286] KA MANA, *Théologie africaine*, p. 44.

[287] Dominique NOTHOMB, «L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique», dans *Nouvelle revue théologique*, 117(1995), p. 46.

> l'esprit et la structure de l'«Église-Famille de Dieu» parmi les hommes. Nous nous inspirons en cela du modèle sublime de la Trinité Sainte, de l'héritage des chrétiens de la primitive Église, et des valeurs positives que nous offre la famille africaine traditionnelle.[288]

À partir de cette option fondamentale, les évêques de l'Église du Burkina Faso vont, à travers leurs lettres pastorales et autres écrits, développer «une véritable pastorale de l'Église-Famille de Dieu», selon le mot de Jean-Marie Dabiré qui en fit la collection[289]. Parmi ces évêques, Mgr Anselme Sanon est celui qui utilise le plus fréquemment l'expression «Église-famille». En effet, dans ses différentes lettres pastorales, il ne cesse d'inviter les baptisés de son Diocèse à prendre conscience qu'il forment une véritable et même famille:

> Dieu, écrit-il dans son message de carême 1978, nous a fait devenir frères en nous faisant venir chez Lui, dans sa maison de famille, l'Église. [...] Notre communauté diocésaine est une famille liée au Christ son Seigneur. Vous savez que l'Église reste votre maison de famille. Je vous invite à revenir, non pas à moi, mais à l'Église notre famille[290].

En plus des appels semblables visant à développer un sentiment d'appartenance, de solidarité et de participation des baptisés grâce à une pastorale de l'Église-famille, l'évêque de Bobo-

---

[288] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, Bulletin *Fidélité et Renouveau*, numéro spécial: «Options Fondamentales pour un nouveau départ», Ouagadougou, 1977, p. 3.

[289] Jean-Marie DABIRÉ, «L'Église-Famille de Dieu», dans «Foi, Culture et Évangélisation en Afrique à l'aube du 3è millénaire (Actes du colloque post-synodal: Abidjan 18-20 avril 1996)», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 114. Voir aussi Bernadette ROAMBA, «Pour une ecclésiologie de l'"Église-Famille de Dieu"», dans *Telema*, 1-2(1997), p. 43-68.

[290] Anselme SANON, «Message de réconciliation en famille (Lettre pastorale de Carême 1978)», dans *Fidélité et renouveau*, 107(1978), p. 11. Voir aussi: «Vivre le Carême en esprit de famille», dans *Fédélité et renouveau*, 111 (1979), p. 9-17; DIOCÈSE DE BOBO-DIOULASSO, *Document pour la pastorale*, 42(1980), p. 9; «Construire le dedans et le dehors (Lettre pastorale de Carême 1980)», dans DIOCÈSE DE BOBO-DIOULASSO, *Alléluia africain*, 37(1980), p. 3; «Dieu t'attend chez toi en famille (Lettre pastorale du 15 février 1982)», dans DIOCÈSE DE BOBO-DIOULASSO, *Document pour la pastorale*, 60 (1982), p. 5.

Dioulasso en amorce également un développement théologique. Il parle de l'Église-famille comme une expérience inculturée d'être Église en Afrique et au Burkina Faso en particulier. Il se pose alors la question suivante:

> L'Église peut-elle se dire famille de Jésus-Christ et en quel sens? Saurons-nous faire de l'Église catholique une Église authentiquement africaine chez nous? La famille africaine, grande ou petite, qui est en crise en Haute-Volta pourra-t-elle nous livrer quelque richesse de nos traditions séculaires, aptes à inspirer un style d'Église ou une manière d'être ensemble l'Église?[291]

Ayant constaté que l'Ancien Testament et l'expérience de l'Église primitive nous présentent le peuple de Dieu comme étant également une famille de Dieu où émergeaient des ministères variés, Sanon formule alors ces interrogations qui montrent ses priorités pastorales:

> Comment partager les responsabilités ou tâches au sein de la communauté, pour que chaque membre se sente membre conscient, comme dans une famille? Comment de cette conscience conduire chacun à faire de la communauté sa famille? Qu'il s'agisse d'une grosse communauté paroissiale, d'une grande Église diocésaine ou d'un petit groupement de fidèles dans un quartier de village, ce souci persévérant engendrera, et les ministères et l'esprit de famille qui font croître la famille, l'Église.[292]

En utilisant cette image, l'évêque met ainsi l'accent sur l'expérience de coresponsabilité ecclésiale dans le souci de faire grandir l'Église; il insiste sur la nécessité de dépasser la dichotomie conflictuelle entre clercs et laïcs grâce à cette conscience d'être «Église-famille» comme il l'explique en justifiant l'apport de son option pastorale:

> Notre option pour une Église-famille donne une certaine note juste et prometteuse: dans une famille, en effet, les services et les rôles, loin de s'opposer, se complètent et se dynamisent mutuellement; [...] ainsi dans notre Église-famille, nous sommes à la recherche d'une vie communautaire où nous nous assurons mutuellement les services de

---

[291] Anselme SANON, «Quelques ministères du laïcat dans notre Église-Famille», dans *Telema*, 3(1979), p. 27.

[292] SANON, «Quelques ministères», p. 29.

la foi, de l'espérance et de la charité.[293]

L'Église du Burkina-Faso a donc fait le choix pastoral explicite de l'«Église-famille». Cette option pastorale voulait susciter une appartenance ecclésiale marquée par l'engagement, la chaleur et la solidarité à l'instar des valeurs familiales africaines. Les deux théologiens Bernard YANOOGO et Jean-Marie DABIRE consacreront leur thèse doctorale sur l'image d'«Église-famille» dans le cadre de l'Église du Burkina-Faso[294]. L'essentiel de leur contribution étant d'ordre historique et pastoral dans ce cadre restreint, leur recherche n'a pas eu d'impact en dehors de cette aire géographique.

C'est ainsi qu'à la veille du Synode africain, l'image d'«Église-famille» est déjà présente dans la recherche théologique et dans les options pastorales de certaines Églises locales (Burkina-Faso, Burundi). Cependant cette image reste assez discrète comme on le voit à travers différentes évaluations de cette époque. En effet, en 1990, réfléchissant sur les enjeux du Synode africain dont le plus important est, selon lui d'ordre ecclésiologique, Pénoukou plaidait pour des catégories qui définissent l'identité et la mission de l'Église dans le contexte africain et parmi ces catégories il décelait de nouvelles dont celle d'«Église-famille»:

> Ailleurs, on a défini l'Église successivement comme troupeau, corps mystique, société parfaite, peuple de Dieu, etc. Nous avons semblablement besoin, en Afrique, de catégories permettant de discerner et de mieux réaliser la spécificité de la mission de l'Église dans ce continent. Déjà on parle d'Église-famille ou de communautés ecclésiales de base, ou encore de communautés de frères: autant d'intuitions à exploiter au moyen

---

[293] SANON, «Quelques ministères», p. 37-38.

[294] Bernard-Désiré YANOOGO, *Église-famille au Burkina Faso; Contribution théologique et perspectives pastorales* (Thèse de doctorat en théologie présentée à l'Institut catholique de l'Afrique de l'ouest), Abidjan, décembre 1991; Jean-Marie DABIRE, *Église-Famille de Dieu* (Thèse présentée à l'Institut catholique de Paris), 1992.

d'une relecture systématique des données bibliques et de la tradition de l'Église.[295] Une année après, le même théologien constatait qu'«apparaît la recherche de nouvelles figures ou perspectives ecclésiologiques: Église-famille, Église-fraternité, etc»[296]. Quant au colloque présynodal des Églises de l'Afrique occidentale, tenu en décembre 1992, il relevait que «dans tel pays l'option pour une Église-Famille de Dieu, ou pour la Famille Église domestique aide à organiser et à animer les paroisses dans ce sens»[297].

On le voit donc, jusqu'à la veille du Synode africain, l'image d'«Église-famille» est encore au niveau d'une intuition théologique parmi d'autres dans la recherche d'une ecclésiologie africaine inculturée. Certes, des théologiens voulant initier une ecclésiologie africaine ont spontanément associé l'Église et la famille[298] et des options pastorales de l'Église-famille ont été adoptées dans certaines Églises (Burkina Faso, Burundi), mais l'émergence de cette image est restée «discrète et peu remarquée en dehors des pays africains concernés»[299]. C'est dans le

---

[295] Éfoé-Julien PENOUKOU, «Les enjeux du Synode africain», dans *Études*, 6(1990), p. 836.

[296] Éfoé-Julien PENOUKOU, «Chemins d'Église en Afrique», dans *Les Évêques d'Afrique parlent: 1969-1991; Documents pour le Synode africain* (textes réunis et présentés par Maurice Cheza et autres), Paris, Centurion, 1992, p. 21.

[297] Éfoé-Julien PENOUKOU, «Inculturation; synthèse des réponses aux Lineamenta», dans *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 5-6(1993), p. 36.

[298] Voir, par exemple, l'inventaire des principaux thèmes abordés, dans les travaux de recherche produits en 25 ans (1977-1993) à l'Institut catholique de l'Afrique de l'ouest montrant que les thèmes ecclésiologiques figuraient statistiquement en troisième position et que cette catégorie «est marquée par l'association spontanée entre Église et famille en Afrique» (Henriette DANET, «L'Afrique, on n'en revient pas!», dans *RICAO*, 9(1994), p. 41). Pour l'inventaire, voir Alphonse QUENUM et Henriette DANET, *Sur les chemins de l'inculturation à l'ICAO, 1977-1993. Mémoires, Thèses*, Porto-Novo/Impr. CNPMS et Abidjan/ICAO, janvier 1994.

[299] Dominique NOTHOMB, «L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique», dans *Nouvelle revue théologique*, 117(1995), p. 46.

processus synodal africain (surtout dès la deuxième phase de l'assemblée) que cette image s'est cristallisée progressivement jusqu'à devenir un concept-clé de ce Synode.

2. La cristallisation de l'image «Église-famille» dans le processus du Synode africain.

Le Synode africain ou, plus exactement, l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques (10 avril - 8 mai 1994) a suscité frustrations et espoirs dans les Églises d'Afrique. La frustration la plus exprimée fut que ce Synode a été une alternative jugée insuffisante à la tenue d'un Concile africain souhaité par beaucoup d'Africains depuis 1977. Cependant, cet événement aura été important dans l'histoire de l'évangélisation du continent. En effet, des Pères synodaux affirment avoir vécu une expérience forte de communion et éprouvé le sentiment que les Églises d'Afrique étaient, enfin, reconnues dans l'Église universelle[300]. Mais, plus encore, le Synode a ébauché une vision globale de l'évangélisation des Églises africaines, selon l'objectif même que lui avait assigné le pape Jean-Paul II lors de sa convocation: «favoriser une solidarité pastorale organique dans tout le territoire africain et dans les îles adjacentes»[301].

Pour infuser cette dynamique de renouvellement de la mission évangélisatrice dans les

---

[300] Voir les différents témoignages enthousiastes: Cardinal Bernardin GANTIN parle d'«une expérience historique où a pris corps, pour l'Afrique, cet espace de liberté et de créativité» (*Telema*, 1/1995, p. 14), Cardinal Paul ZOUNGRANA de «temps fort de la conscience ecclésiale commune» (*Telema*, 1/1995, p. 15), Veronica OPENIBO affirme que «le Synode fut un succès ressenti par beaucoup parce qu'expression de maturité de l'Église catholique en Afrique» (*Sedos*, 1/1996, p. 3), Mgr Théodore-Adrien SARR rapporte son sentiment, à la vue de la messe d'ouverture du Synode: «C'est vraiment l'heure de l'Afrique, ai-je pensé, l'heure où elle est pleinement reconnue dans l'Église, l'heure où l'Église et le monde attendent beaucoup d'elle» (*Mission de l'Église*, 11/1996, p. 11), etc...

[301] JEAN-PAUL II, «Une Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques (Angelus Domini du 6 janvier 1989), dans *Osservatore romano*, 2(10 janvier 1989), p. 3.

Églises d'Afrique, à l'aube du troisième millénaire, il fallait un préalable ecclésiologique: quelle idée d'Église pour une telle mission? Et, plus particulièrement, que signifie «être Église particulière» en Afrique?[302] Les Pères synodaux ont choisi l'image de l'«Église-famille de Dieu» pour exprimer le mystère de l'Église d'une manière qui rejoint la sensibilité africaine, comme le rapporte Londi Boka di Mpasi, dans la fraîcheur de la fin du Synode:

> L'un des soucis majeurs de l'Assemblée synodale consistait à faire émerger, à l'horizon de la sensibilité socio-culturelle africaine, les trésors de la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait solidaire de tout homme et sauveur de tout l'homme. [...] C'était à notre tour, à nous Africains, de répondre à la demande du Christ: «Pour vous qui suis-je»? Nous y avons répondu en ouvrant très larges les axes d'une pastorale d'évangélisation animée par le concept mobilisateur «Église-famille de Dieu».[303]

Cependant, cette image ecclésiologique jugée centrale au Synode africain s'est imposée progressivement lors de l'assemblée synodale même, consacrant ainsi les quelques recherches théologiques et les options pastorales antérieures.

---

[302] S'interrogeant sur les enjeux du Synode africain, Efoé-Julien PENOUKOU, affirmait: «Le prochain synode a pour finalité d'aider les chrétiens d'Afrique à vivre davantage la vie du Christ. Son enjeu majeur est donc d'ordre ecclésiologique. En effet, c'est au nom de l'Église du Christ, et pour qu'elle soit davantage signe et sacrement du Salut, que les éveques africains auront à en préciser la mission. Dès lors, se pose la question de l'identité des Églises locales.» («Les enjeux du Synode africain, dans *Études*, 6(1990), p. 835).

[303] Londi BOKA di MPASI, «Le Synode africain, un nouveau départ sans retour», dans *Telema*, 1(1995), p. 16.

2.1. L'image «Église-famille» dans les premières interventions synodales.

Alors que cette image est absente des *Lineamenta* du synode où l'Église est décrite comme communion fondée sur l'Eucharistie et la mission[304], l'*Instrumentum Laboris* rapporte, trois ans plus tard, qu'en répondant aux questions des *Lineamenta*, beaucoup d'Églises africaines avaient retenu l'image d'«Église-Famille de Dieu» pour mieux exprimer l'Église, comme on peut le lire:

> L'idée d'Église comme «famille de Dieu» parmi les hommes revient souvent dans les réponses aux *Lineamenta*. Les africains pourraient mieux vivre le mystère de l'Église comme communion, et en faire plus facilement l'expérience concrète, si on soulignait davantage l'idée de la famille telle qu'elle est conçue en Afrique, surtout en ce qui concerne les valeurs de l'unité familiale et de la solidarité.[305]

C'est ainsi que, dès l'ouverture du Synode, le rapporteur général voit dans cette image un point de départ fécond pour exprimer la notion de la communion des croyants et croyantes d'une manière concrète et plus proche des cultures africaines:

> Une image particulièrement frappante et significative de ce qu'est l'évangélisation est de la considérer comme l'édification de *la famille de Dieu* sur terre. Ce concept, si souvent évoqué dans les réponses aux *Lineamenta*, a des racines profondes dans notre culture africaine. Cela exprime aussi les profondes valeurs chrétiennes et africaines de communion, de fraternité, de solidarité et de paix.[306]

---

[304] Voir SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Afrique: L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 «vous serez mes témoins» (Actes 1,8)»; Lineamenta*, Cité du Vatican, 1990, n. 38-39, 42-43. On remarquera que dans la deuxième partie, la 3è section du premier chapitre consacré à la proclamation de la Bonne Nouvelle du salut (n. 31-43) porte le titre de «L'Église: une Fraternité unie dans la charité». Cependant, dans le développement de la section, on ne trouve pas de commentaire dans ce sens.

[305] SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Afrique: L'Église et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 «vous serez mes témoins» (Actes 1,8), Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 1993, n. 25.

[306] «Rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum», dans *La documentation catholique*, 2094(1994), p. 476, n.3; voir aussi p. 478, n. 8.

Cette potentialité de l'image «Église-famille» ne semble pas avoir été exploitée dans l'immédiat puisque sur les deux-cent-onze interventions publiques des membres du Synode on ne trouve que quatre qui y font référence de façon spécifique.

Ainsi, Mgr Kanene Obiefuna, évêque d'Awka (Nigeria) parla de l'avantage de présenter l'Église aux chrétiens et chrétiennes d'Afrique comme une famille. Il est d'accord avec l'affirmation de l'*Instrumentum Laboris* (n.25) selon laquelle cette image a l'avantage de leur faire expérimenter concrètement le mystère de l'Église comme communion mais souligne surtout qu'il s'agit d'un idéal auquel on doit tendre d'autant plus que chez la plupart des chrétiens et chrétiennes d'Afrique prévaut une mentalité tribaliste:

> Ce qu'affirme l'*Instrumentum Laboris* est tout à fait juste mais ne devrait pas être surestimé. La vérité reste que l'Africain moyen vit la vie de la famille et aussi la vie chrétienne dans le contexte de la vie de tribu. En dehors de son groupe tribal ou ethnique, il est rare que les valeurs conservent la même validité.[...] Il est vrai que l'Église est une famille. Ses limites dépassent les frontières du clan ou de la tribu. L'Africain moyen, même s'il est catholique, ne considère pas cet aspect des choses. [...] Cette mentalité domine à tel point que l'opinion des Africains, quand on en arrive aux faits, est que l'adage «le sang est plus dense que l'eau» prévaut sur le concept chrétien de l'Église en tant que famille.[307]

L'évêque nigérian souhaitait alors que le Synode approfondisse cette conception ecclésiologique sans oublier que ce sont les actes concrets qui montrent, le mieux, que l'Église est une famille.

Plus tard, Mgr Anselme Sanon, évêque de Bobo-Dioulasso (Burkina-Faso) revint sur ce thème. Il parla de l'image «Église-famille» comme étant une traduction africaine de l'image «Église-communion» mise en honneur par le concile Vatican II:

> Depuis le Concile Vatican II, explique-t-il, la tradition de l'Église-communion est revenue pleinement dans la vie de l'Église. L'Église du Burkina-Faso et d'autres Églises en

---

[307] Kanene OBIEFUNA, «Présenter aux chrétiens africains l'Église comme une famille», dans *L'Osservatore romano*, cahier spécial Synode des évêques (=CS), 19 avril 1994, p. 16.

> Afrique l'ont traduite selon leur expérience socio-religieuse sous les appellations: Église-famille, Église-fraternité. C'est la même Église née du Père, du Fils et du Saint-Esprit.[308]

Pour lui, cette conception de l'Église comme famille est un exemple d'inculturation théologique africaine où se rencontrent la tradition de l'Église et la sensibilité africaine. L'évêque lui-même pose l'ébauche d'une telle théologie inculturée de l'Église-famille: la Trinité, famille par analogie, est le fondement de l'Église; le Christ est notre ancêtre dans la foi; la Bible est la Parole d'alliance entre la famille divine et la famille humaine; le collège apostolique est constitué des aînés, témoins et garants de la tradition familiale; des conséquences au niveau de la communion entre les Églises, de la catéchèse, de la Liturgie et du droit Canon qui doivent être appropriés à chaque aire socio-culturelle[309].

Un troisième Père synodal, Mgr Jean-Baptiste Some, évêque de Diébougou (Burkina-Faso), fit intervenir l'image d'«Église-famille» dans sa déclaration où il parla de l'engagement des laïcs au sein des communautés chrétiennes de base. Celles-ci sont d'une grande utilité pastorale parce que «bien structurée en communautés chrétiennes de base, l'Église-famille devient le lieu d'engagements diversifiés des laïcs au nom de leur foi»[310].

Le même jour, Mgr Bernard Bududira, évêque de Bururi (Burundi), commenta le n.25 de l'*Instrumentum Laboris* en montrant le fondement et les conséquences théologiques et pastorales de la conception de l'Église comme famille: cette image a son fondement dans l'Écriture et

---

[308] Anselme Titianma SANON, «L'Église-communion, l'Église-famille, l'Église-fraternité», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 22.

[309] Voir SANON, «L'Église-communion, l'Église-famille, l'Église-fraternité», p. 22.

[310] Jean-Baptiste SOME, «L'option Église-Famille et l'oeuvre des communautés chrétiennes de base», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 33.

comporte une résonnance anthropologique dans la culture africaine; elle doit faire éclater les limites de l'ethnie; elle doit éveiller le sens de la coresponsabilité dans l'évangélisation aux différents niveaux (famille nucléaire, voisinage, milieu professionnel) où se forment les communautés ecclésiales vivantes dans lesquelles doivent être prévus et reconnus des ministères non-ordonnés[311].

Il faudra, enfin, attendre la 16è Congrégation Générale pour revoir apparaître l'image d'«Église-famille» lors de l'intervention de Mgr Lucien Monsi-Agboka, évêque d'Abomey (Bénin). Ce dernier rapproche l'image «Église-famille» et l'Eucharistie, dans la dynamique de l'inculturation qui suppose une conversion:

> L'Église-famille est une intuition très juste qui doit s'approfondir dans le mystère de l'Eucharistie. Celle-ci est le creuset dans lequel la mémoire des ancêtres comme tous les symboles qui la portent, et les codes de vie africains doivent se convertir. [...] L'Église-Famille entraîne une saisie de la culture sous l'angle de l'héritage.[312]

Comme on le voit, l'image d'«Église-famille» n'a pas été abordée abondamment lors de la première étape des travaux synodaux. On remarquera d'ailleurs que les quatre intervenants qui ont explicitement proposé cette image proviennent des Églises africaines qui avaient déjà opté pour une pastorale de l'Église-famille. Cependant à la fin des interventions publiques, le second rapport du cardinal Thiandoum (la *Relatio post disceptationem*) visant à «faciliter la réflexion ultérieure des Pères» donne une place assez importante à cette image. En effet, dans le texte

---

[311] Voir Bernard BUDUDIRA, «La famille et l'école publique, lieux d'évangélisation», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 33.

[312] Lucien MONSI-AGBOKA, «Un nouveau projet éducatif basé sur la promotion humaine», dans *L'Osservatore romano*, CS, 3 mai 1994, p. 44.

intégral[313], le rapporteur général reconnaît l'image «Église famille de Dieu» comme «idée centrale»[314] ou «option fondamentale»[315] devant structurer une évangélisation inculturée en Afrique, comme on peut le lire au n.3:

> Ce qui apparaît clairement dans les interventions des pères synodaux, c'est le souci d'une évangélisation inculturée pour que naisse une Église inculturée. Et le modèle de cette Église est celui d'une Église-Communion, admirablement exprimé, en contexte africain, comme Église-famille de Dieu.[...] Cette conception de l'Église-Famille de Dieu plonge ses racines dans les Saintes Écritures, mais elle a aussi ses racines anthropologiques dans les cultures africaines et malgaches. Tous les baptisés sont nés d'en-haut et forment une famille où Dieu est Père et le grand Ancêtre.

Plus concrètement, le rapport souligne l'importance sociale et ecclésiale de la famille africaine et juge que «cet esprit familial, élargi à la communauté ecclésiale, est une base solide pour vivre concrètement la communion de l'Église-Famille de Dieu, peuple rassemblé dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint» (n. 5). Par ailleurs, le rapport souligne trois caractéristiques de l'Église-famille: elle «est vécue à la base comme Église domestique» (n. 5), elle doit tendre à l'autofinancement (n. 6) et en elle, clercs et laïcs doivent collaborer dans un climat de confiance et de coresponsabilité (n. 6-7).

On peut dire qu'avec ce rapport de synthèse du cardinal Thiandoum, l'image d'«Église-famille de Dieu» est en train de s'imposer à l'Assemblée synodale. Mais vu le nombre très réduit

---

[313] Ce second rapport, lu devant l'Assemblée synodale le 22 avril 1994, n'a pas été rendu public dans son texte intégral mais en résumé seulement (voir «Second rapport du cardinal Hyacinthe Thiandoum», dans *La documentation catholique*, 2095/1994, p. 523-525). L'on est encore plus étonné de voir que ce rapport fut publié, quelques semaines plus tard dans une revue des jésuites de Kinshasa (*Renaître*, n. 12-13, 30 juin 1994, p. 15-26). Nous suivrons cette version intégrale.

[314] Voir dans Maurice CHEZA (éd.), *Le Synode africain; histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p 182.

[315] Voir CHEZA, *Le Synode africain*, p. 185.

d'interventions portant sur cette image jusque là, on peut se demander pourquoi le rapporteur en fait une «idée centrale» (n. 3). Dominique Nothomb se pose la même question et suggère une réponse: «Les évêques seraient-ils arrivés au Synode avec une intervention déjà rédigée, et les conversations de couloir auraient-elles amené un grand nombre d'entre eux à se sentir interpellés par l'image de la famille africaine comme paradigme pour l'Église de demain sur le continent?»[316].

2.2. L'image «Église-famille» dans la deuxième phase de l'Assemblée synodale.

Contrairement à la première phase des travaux du Synode (interventions publiques) où l'image d'«Église-famille» occupe une place visible mais relative, on remarque qu'un accent particulier est mis sur cette image dès la deuxième étape: celle des échanges d'approfondissement en douze petits groupes de travail (cercles mineurs).

Ainsi le relateur du cercle mineur italien proposa ce modèle à cause de sa capacité d'évocation des valeurs humaines et évangéliques tout en prévenant contre un danger de réduction: «L'Église Famille de Dieu, dit-il, a une résonnance positive dans les cultures africaines. Elle trouve toutefois son fondement dans la Trinité (cf. LG 4), et non dans la famille humaine qui est cependant appelée à se modeler sur elle. On peut donc privilégier le modèle d'Église-famille de Dieu sans l'y réduire»[317].

De même le cercle mineur anglais «B» affirma: «Notre expérience de la famille africaine est

---

[316] NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 49.

[317] Marcello ZAGO, «Promouvoir l'évangélisation, la justice et la paix, le dialogue entre peuple et religions (cercle mineur italien)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 10 mai 1994, p. 75.

qu'elle est basée sur l'amour, la chaleur, l'ordre et la direction. C'est un modèle pour l'Église. La solidarité, la simplicité, l'attention envers les faibles, l'ouverture d'esprit des chefs, la patience..., toutes ces qualités doivent se trouver dans l'Église»[318].

Encore dans le même sens, le rapporteur du cercle mineur français «D» fit remarquer que «la famille en Afrique, demeure la référence incontournable pour tout ce qui touche l'individu et le groupe: il faut donc que l'Église ait toujours davantage le visage d'une famille»[319]. Par ailleurs, le cercle mineur anglais «A» propose les deux images «Église-famille de Dieu» et «Église peuple de Dieu» comme parlants aux Africains et Africaines et non contradictoires:

> Le Baptême nous fait devenir membre du peuple de Dieu et membre vivant de l'Église. Bien que nous soyons fort nombreux, nous formons une unique famille [...].Ce concept de l'Église vue en tant que Peuple de Dieu et Famille est un concept connu des Africains qui considèrent la famille au sens large. L'Église-Peuple de Dieu et l'Église-Famille de Dieu ne sont pas des concepts contradictoires, mais complémentaires.[320]

Quant au cercle mineur français «C», il rapporta clairement que «l'image de l'Église-famille rejoint profondément les réalités sociales et les valeurs culturelles de l'Afrique. Elle peut aider fructueusement à comprendre l'Église, à vivre en Église, à s'engager avec l'Église pour l'édification d'un monde nouveau»[321]. Et dans le même sens, le cercle mineur français «E» juge que l'image d'Église-famille est centrale, celle-ci étant vécue concrètement au sein des

---

[318] Patrick HARRINGTON, «Mettre en pratique dans le quotidien notre engagement pour Jésus-Christ (cercle mineur anglais B)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 10 mai 1994, p. 76.

[319] Marius OUEDRAOGO, «Former les fidèles à leur responsabilité sociale (cercle mineur français D)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 17 mai 1994, p. 78.

[320] Gabriel Gonsum GANAKA, «La proclamation de la Bonne Nouvelle nous engage à une vie de conversion totale (cercle mineur anglais A)», dans *L'osservatore romano*, CS, 10 mai 1994, p. 76.

[321] Théodore Adrien SARR, «Dépasser toutes les déclarations d'intentions pour passer aux actes (cercle mineur français C)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 17 mai 1994, p. 79.

communautés ecclésiales de base:

> À propos de l'évangélisation, le Carrefour a proposé l'Église «Famille de Dieu» comme clé pour la création d'une communauté témoin du Christ et de son amour. Cela vise à monter comment proclamer la Bonne Nouvelle déjà vécue doit être la voie obligée de toute démarche évangélisatrice. Les communautés ecclésiales de base seront appelées à être la concrétisation et la contextualisation de l'Église «Famille de Dieu», lieu d'expression d'une fraternité qui ne se réfère plus aux liens claniques ou tribaux.[322]

On peut donc aisément dégager, à ce stade, l'image d'«Église-famille de Dieu» comme un thème de consensus chez les Pères synodaux. Le message final et les Propositions que ces derniers ont adressé au peuple de Dieu qui est en Afrique, à la fin de leur travaux à Rome, y font largement écho.

2.3. L'image «Église-famille» dans le Message final et les Propositions du Synode.

Le Message final[323] est un texte essentiellement pastoral avec un ton résolumment enthousiaste pour rallumer l'espérance des chrétiens et chrétiennes d'Afrique. Dans ce message d'espérance, l'image de l'«Église-famille» court allègrement comme déjà un des acquis les plus originaux de l'Assemblée synodale. En effet, cette image apparaît explicitement plus de 17 fois[324] et 20 paragraphes sur les 71 qui composent tout le message y sont consacrés.

Par ailleurs, l'image «Église-famille de Dieu» devient structurant, pour une grande part, du

---

[322] Bernard BUDUDIRA, «Une nouvelle culture à inculturer: les médias (cercle mineur français E)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 17 mai 1994, p. 80.

[323] Voir Message final du Synode des évêques d'Afrique: «Christ est vivant: nous vivrons!», dans *La documentation catholique*, 2095(1994), p. 526-534. Par la suite nous citerons: *Message final*.

[324] Voir aux nn. 2, 3, 7, 10, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 44, 56, 57, 59, 68, 70, 71.

message car ce qui est dit de la structure de l'Église, de ses membres, des communautés ecclésiales de base, les appels aux responsables politiques et aux frères et soeurs chrétiens du Nord, les adresses aux réfugiés, aux pauvres et aux malades et même l'examen de conscience des Églises d'Afrique; tout cela est inspiré par l'idée que l'«Église-famille» est une Église de la communion et qu'elle est orientée vers la construction de la Cité qu'elle cherche à animer par l'esprit des Béatitudes[325].

Dès le début du message, les Pères synodaux s'adressent à l'Église Famille de Dieu qui est en Afrique et en rassemblement de par le monde[326] et lancent un cri de joie reconnaissant «au Père dont nous sommes la Famille, au Fils dont nous sommes la Fraternité victorieuse de la haine fratricide, à l'Esprit d'amour qui nous façonne à l'image de la Trinité Sainte»[327].

Parlant de l'Église en Afrique, les Pères synodaux affirment d'emblée qu'ils se sont penchés sur le mystère de l'Église[328] et qu'elle leur est apparu sous des images plus proches de la sensibilité africaine et plus mobilisatrices pour l'évangélisation[329]; ils affirment clairement: «le Synode a mis en lumière que vous êtes la Famille de Dieu»[330].

La définition que les Pères du Synode donnent à l'«Église-famille» s'inscrit dans la trajectoire du concile Vatican II et de la recherche théologique africaine. En effet, ils affirment que

---

[325] Voir *Message final*, nn. 26-68.

[326] *Message final*, n. 2.

[327] *Message final*, n. 3.

[328] *Message final*, n. 26.

[329] *Message final*, n. 5.

[330] *Message final*, n. 24.

l'«Église-famille» est une communion qui a son fondement dans la Trinité:

> L'Église-Famille est celle dont le Père a pris l'initiative en créant Adam, celle que le Christ, nouvel Adam et Héritier des nations, a fondée par le don de son corps et de son sang et celle que manifeste à la face du monde l'Esprit que le Fils a remis au Père pour qu'il soit la Communion entre tous[331].

Cette saisie de l'Église comme Famille de Dieu est proposée comme une Bonne Nouvelle aux chrétiens et chrétiennes d'Afrique confrontés aux divisions et aux guerres ethniques. Ceux-ci sont invités à prendre conscience qu'un véritable lien de sang les unit désormais et que Jésus-Christ est l'aîné d'une multitude de frères et de soeurs venu restaurer l'unité de la famille humaine:

> Le Christ est venu restaurer un monde unifié, une Famille humaine à l'image de la Famille trinitaire. Nous sommes de la Famille de Dieu: voilà la Bonne Nouvelle! Un même sang circule dans nos artères, et c'est le sang de Jésus-Christ; un même Esprit nous anime, et c'est l'Esprit-Saint, Fécondité infinie de l'amour divin.[332]

Cette Église-Famille, expliquent encore les Pères synodaux, suppose la création des communautés ecclésiales de base où l'on apprend à vivre concrètement la fraternité et la solidarité, luttant ainsi contre tout ethnocentrisme dans l'Église et dans la société[333]. S'adressant aux théologiens africains les Pères reconnaissent que les concepts d'Église-Famille et d'Église-Fraternité sont aussi des fruits de leur labeur et, enfin, des femmes d'Afrique, il est dit que «tant vaudra la femme, consacrée ou mère de famille, tant vaudra l'Église-Famille»[334].

---

[331] *Message final*, n. 24.

[332] *Message final*, n. 25.

[333] *Message final*, n. 28.

[334] *Message final*, n. 68.

On voit donc que le message final du Synode africain réserve une place importante à l'image de l'«Église-famille» et la reconnaît officiellement. Il n'est donc pas étonnant que parmi les 64 propositions, remises au Pape à la fin du Synode, figurent des références à cette image[335].

C'est surtout la huitième proposition qui développe la conception de l'Église-famille. Il y est dit que le mystère de la Trinité, modèle de l'Église «trouve son expression adaptée à l'Afrique dans l'image de l'Église comme famille», que «le baptême introduit les chrétiens dans cette famille de Dieu» et que des exigences concrètes d'une telle vision doivent être tirées (mise en commun, choix d'évêques sans considération ethnique, lutte contre le tribalisme). La proposition formule aussi «le désir sincère que les théologiens élaborent, en Afrique, la théologie de l'Église comme famille, avec toutes les richesses contenues dans ce modèle, et qu'ils montrent la complémentarité avec les autres images de l'Église (par ex, l'Église «peuple de Dieu»)».

Ailleurs dans le texte des propositions, on trouve quelques autres caractéristiques de l'Église-famille: les petites communautés chrétiennes en sont le moyen de plein développement[336], la vie religieuse y a la fonction particulière de rappeler l'appel à la sainteté et de donner le témoignage de vie fraternelle[337], l'esprit de l'Église-famille doit pousser à la collaboration des responsables ecclésiaux[338] et au dialogue dans l'Église à tous les niveaux[339].

---

[335] Le texte des 64 propositions que les Pères synodaux ont adoptées à la fin des quatre semaines de travail n'a pas été publié tout de suite, ces derniers ayant exprimé leur suffrage sur l'exemplaire même du texte qu'ils ont donc remis! On notera aussi que ces propositions sont connues par deux revues italiennes (*Adista* et *Il Regno*) même si les deux principales langues du Synode étaient l'anglais et le français.

[336] *Proposition*, n. 9.

[337] *Proposition*, n. 16.a.

[338] *Proposition*, n. 22.

L'image d'Église-famille a donc recueilli unanimité et enthousiasme au cours de la séance de travail du Synode africain comme le confirmera l'Exhortation apostolique post-synodale.

2.4. L'image «Église-famille» dans l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*.

Remise à Yaoundé (Cameroun) le 14 septembre 1995, l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*[340] confirme et officialise le choix théologique et pastoral de l'image «Église-famille». En effet, même si un seul paragraphe y réserve un développement assez important, le thème traverse l'exhortation apostolique d'un bout à l'autre où il est employé 17 fois.

Ainsi, se référant à LG 6, le pape dit que dans la liturgie d'ouverture du Synode, l'Église-famille de Dieu s'est rassemblée[341]. C'est cette Église-famille de Dieu qui a effectué un cheminement synodal[342] et à qui les Pères synodaux ont lancé un message d'espérance[343]. L'Église-famille de Dieu a été aussi invitée à pratiquer le dialogue d'abord en son sein et à tous les niveaux[344]. Le pape affirme aussi avec les Pères synodaux que l'édification de l'Église-famille est la finalité de l'évangélisation[345], que cette Église-famille donnera sa pleine mesure en se

---

[339] *Proposition*, n. 39.

[340] JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995. Par la suite nous nous y référerons par *EA*.

[341] *EA*, n.6.

[342] *EA*, n. 23-26.

[343] *EA*, n. 13.

[344] *EA*, n. 65.

[345] *EA*, n. 85.

ramifiant en communautés ecclésiales vivantes[346] et que la place spécifique des consacrés dans l'Église-famille comme témoins de vie fraternelle[347]. Par ailleurs, dans le cadre de l'Église-famille, la paroisse est invitée à vivre dans l'harmonie en reproduisant l'esprit de l'Église primitive[348]. L'Église-famille sera aussi témoin du Christ en luttant pour la promotion de la justice et de la paix en Afrique et dans le monde[349] pour être le signe vivant et l'instrument efficace de la solidarité universelle[350].

À côté de ces références qui traversent l'exhortation, on trouve une attention particulière à cette image d'Église-famille au paragraphe 63. L'image y est décrite comme l'idée-force du Synode et une application concrète de l'inculturation assumant les valeurs familiales africaines:

> Non seulement, lit-on, le Synode a parlé d'inculturation, mais il l'a appliquée en prenant, pour l'évangélisation de l'Afrique, l'idée-force de l'Église Famille de Dieu. Les Pères y ont vu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique. L'image, en effet, met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance.

C'est pourquoi le pape, reprenant la proposition des Pères synodaux, considère que le but de la nouvelle évangélisation en Afrique sera désormais l'édification de l'Église-famille et invite les théologiens à élaborer une ecclésiologie centrée sur le concept d'Église-famille en complémentarité avec d'autres images de l'Église présentées surtout dans Lumen Gentium.

On peut donc dire que, même si l'image d'«Église-famille» occupe une place limitée dans

---

[346] *EA*, n. 89.

[347] *EA*, n. 94.

[348] *EA*, n. 100.

[349] *EA*, n. 105.

[350] *EA*, n. 114.

l'Exhortation post-synodale et n'est pas une perspective selon laquelle on peut la lire, le Pape a confirmé le choix des Pères synodaux qui avaient proposé de faire de cette image l'axe d'évangélisation des Églises d'Afrique.

«Le Synode est terminé. Le Synode vient à peine de commencer»: tel est le défi que le pape lui-même lançait aux Églises d'Afrique en leur remettant l'Exhortation post-synodale[351]. Dès lors, il appartient désormais aux Églises africaines de garder allumée la flamme de l'espérance et l'élan de résurrection qui ont été les caractéristiques de l'événement synodal.

Pour ne pas laisser tomber dans l'oubli cet événement, il faut poursuivre et approfondir la recherche d'une évangélisation inculturée qui, seule, peut redynamiser les Églises d'Afrique pour leur mission à l'approche du troisième millénaire. Et, dans cette recherche, l'image d'«Église-famille» a été progressivement dégagée comme le concept mobilisateur et inspirateur de la pastorale d'évangélisation en Afrique.

Cette même image cristallise aussi le processus de réception du Synode qui est en cours car elle est perçue comme la percée la plus significative des Pères synodaux dans la recherche d'une théologie inculturée, l'orientation majeure de l'évangélisation de l'Afrique et la consécration de certaines recherches ecclésiologiques et options pastorales antérieures.

---

[351] JEAN-PAUL II, «Le Synode est terminé, le Synode vient à peine de commencer (Allocution à Naïrobi pour la troisième session de célébration du Synode)», dans *La documentation catholique*, 2125(1995), p. 939.

3. L'image «Église-famille» dans la réception du Synode africain.

L'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique est terminée tant dans sa «phase de réflexion» à Rome (10 avril- 8 mai 1994) que dans sa «phase de célébration» en Afrique qui a débuté avec la remise de l'Exhortation apostolique post-synodale par le pape lors de son 11ème voyage sur le continent (14- 20 septembre 1995). La réception du Synode africain est donc commencée et l'on ne peut prédire ni sa durée ni son issue.

Cependant, on remarque, d'ores et déjà, que l'image de l'«Église-famille de Dieu» est reçue comme un acquis important, sinon le plus original, de l'événement de ce Synode. Tout en sachant qu'un processus de réception en cours est impossible à circonscrire, on peut tenter de relever des pistes qui se dessinent déjà en ce qui concerne l'ecclésiologie de l'Église-famille. Les premières modalités d'une telle réception en cours s'articulent autour de quatre axes principaux.

3.1. La place centrale de l'image «Église-famille de Dieu» au Synode.

Tous les commentateurs du Synode africain s'accordent à dire que l'image de l'«Église-famille de Dieu» est bel et bien le concept-clé de son ecclésiologie. En effet, les uns saluent la venue d'une «nouvelle vision de l'Église-Famille mise en relief lors du Synode africain»[352], d'autres y voient un «concept mobilisateur» ou une «idée motrice» sur la base duquel le Synode a ouvert de nouvelles perspectives pastorales[353], un thème occupant «une place de premier plan»[354],

---

[352] «Premiers fruits du Synode africain», dans *Le Précurseur*, 2(1996), p. 6.

[353] Londi BOKA di MPASI, «Le Synode africain par-delà la promesse des fleurs», dans *Telema*, 3-4(1994), p. 2. Voir aussi BOKA di MPASI, «Le Synode africain, un nouveau départ

ou tout simplement «un thème théologique central»[355] et même «l'intuition la plus originale du Synode Africain»[356].

Plus que cela, on découvre dans l'image d'«Église-famille» l'affirmation fondamentale du Synode qui peut en servir de clé de lecture, comme l'explique Cyprien Mbuka: «Sur le plan théologique, l'ecclésiologie fondée sur l'Église-Famille de Dieu est le fil conducteur des analyses doctrinales et des orientations d'action du Synode. L'image de la famille comme désignation de l'Église est présente à Vatican II (cf. LG, n.28). Le Synode en a fait la colonne vertébrale de ses affirmations»[357]. En effet, Londi Boka di Mpasi place cette image en première place des options prioritaires et des acquis originaux du Synode et estime qu'elle offre un cadre de réexamen de la stratégie de réévangélisation du continent:

> «L'Église-Famille de Dieu» est dorénavant le concept mobilisateur et inspirateur de toute pastorale d'évangélisation. Dans ce cadre, sont pensées toutes les particularités ecclésiales concrètes qui, de la cellule familiale qui est l'«Église domestique», se déploient en «petites communautés chrétiennes vivantes». Dans ce même cadre, seront résolues les antinomies foi et culture, tradition et modernité, tandisqu'y seront conciliés les apports de la sagesse ancestrale et biblique, enrichis par une tradition chrétienne vieille de deux mille ans. C'est dans le même cadre aussi que trouvera sa raison d'être tout l'éventail d'initiatives (théologique, sociologique, économique, politique, culturelle, religieuse, etc.) en chaque domaine concerné par l'inculturation, le dialogue, la promotion humaine intégrale, l'annonce de l'évangile par tous les moyens disponibles, traditionnels et modernes.[358]

---

[354] CHEZA, *Le Synode africain*, p. 374.

[355] «Un thème théologique central: Église-Famille, Église-Fraternité», dans *Mission de l'Église*, 11(1996), p. 42.

[356] Laurent MONSENGWO PASINYA, «L'Église famille et images bibliques de l'Église à l'aube du 3è millénaire», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 121.

[357] Cyprien MBUKA, «Synode pour l'Afrique ou Synode africain?», dans *Sedos*, 10(1994), p. 294.

[358] BOKA di MPASI, «Le Synode africain», p. 20.

Devenue le «concept-clé» du Synode africain qui l'a proposé avec un relief particulier alors qu'il était pratiquement absent de la réflexion théologique et de l'enseignement officiel de l'Église universelle[359], l'image d'«Église-famille» constitue alors un approfondissement de l'ecclésiologie de communion remise en valeur par le concile Vatican II comme l'explique Joseph Faniran:

> Parmi les nouvelles significations créées par le Synode, la plus remarquable est le modèle d'Église qui a émergé des délibérations. Si, comme disent les experts, la communion est le concept théologique qui a émergé du concile Vatican II et a façonné la compréhension de l'Église, depuis lors, on peut dire que le Synode africain en a fait une traduction fructueuse par *Église-Famille, la Famille de Dieu*.[360]

Le même auteur conclut alors que cette nouvelle compréhension de l'Église comme «Famille de Dieu» doit être «à partir de maintenant, le principe organisateur de la vie et des activités de l'Église africaine»[361]. Il s'agit donc d'une réponse originale des communautés chrétiennes d'Afrique et une étape du travail d'inculturation commencé depuis des années, comme l'affirme Bernard Yanoogo en ces termes:

> La centralité de la position de cette figure ecclésiologique appartient à notre temps, mieux la reconnaissance de sa grâce propre à dire, sans exclusion bien sûr d'autres figures, le contenu du mystère que renferme la réalité *Église Chrétienne*, est le fruit d'une révélation de l'Esprit au coeur des communautés d'Afrique [...]. L'Église Famille de Dieu est bien dans ce sens, une expression originale de la nature de l'Église une et indivisible. Par conséquent elle est la réponse originale des communautés chrétiennes d'Afrique à l'annonce missionnaire de la bonne nouvelle, à partir de leur être propre, et à la fois le

---

[359] Voir Dominique NOTHOMB, «L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique; une réflexion théologique et pastorale», dans *Nouvelle revue théologique*, 117(1995), p. 44-64.

[360] Joseph Oladejo FANIRAN, «The Challenges of the African Synod to Catholic Journalists», in *VJTR*, 59(1995), p. 48.

[361] FANIRAN, «The Challenges of the African Synod», p. 48.

mode d'incarnation du Christ dans la vie africaine.[362]

Il ne fait donc aucun doute que l'image de l'Église-Famille de Dieu a fait l'unanimité au Synode africain et est perçue, dans la réception de celui-ci, comme l'axe majeur devant structurer l'élaboration d'une ecclésiologie inculturée et la pratique pastorale des Églises d'Afrique. Mais si cette image a acquis une place si importante, c'est qu'elle est jugée comme une expression du mystère de l'Église d'une manière adéquate à la mentalité africaine. C'est le deuxième élément qui ressort des documents post-synodaux, en continuité avec les affirmations mêmes faites au Synode.

3.2. La justesse de l'image «Église-Famille de Dieu» en contexte africain.

Dès le début de la préparation du Synode, le choix du modèle ecclésiologique «Église-Famille» était motivé par sa capacité d'évocation dans le contexte africain. Le Document de travail du Synode disait déjà que les africains pouvaient, grâce à cette image, mieux vivre et expérimenter le mystère de l'Église[363] et l'Exhortation apostolique, confirmant le choix des Pères synodaux, reconnaissait que ceux-ci «y ont vu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique»[364] parce qu'elle met l'accent sur des valeurs jugées chères à l'Afrique telles que l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le

---

[362] Bernard YANOOGO, «Église-Famille en Afrique: Originalité du concept», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 142-143.

[363] *Instrumentum Laboris*, n. 25.

[364] *EA*, n. 63.

dialogue et la confiance.

C'est cette richesse de l'image dans le contexte africain qui est l'élément le plus exploité et développé dans la période post-synodale, comme le confirment déjà les premières réflexions. Ainsi Boka di Mpasi pense que cette image ouvre aux chrétiens et chrétiennes d'Afrique un espace spirituel qui rejoint leur sagesse propre tout en les aidant à surmonter les défis auxquels est confrontée la société africaine dans sa rencontre avec l'Occident.

> Face aux forces mondiales corrosives d'un sécularisme contagieux, d'un horizontalisme et d'un consumisme ambiants, il ressort que les Églises d'Afrique articulent fermement évangélisation et inculturation pour se mouvoir dans un espace spirituel d'une sagesse propre, qui soit ouverte à la transcendance et à la communion par la justice, à la créativité et à la solidarité par la paix. Un tel espace n'est autre que l'«Église-famille de Dieu», avec sa règle d'or: la *metanoia* (conversion) pentecostale, et son miracle: le don des mains vides![365]

Même si le propos semble quelque peu idéaliste, on voit que l'auteur perçoit dans l'image «Église-famille de Dieu» une grande potentialité pour l'évangélisation en Afrique.

Par ailleurs, tous les auteurs s'accordent à expliquer la pertinence de cette image en contexte africain par sa «référence anthropologique» qu'est la famille africaine. En effet, malgré la diversité des système familiaux, on trouve que la signification de la famille élargie qui implique un ancêtre commun, des liens de sang ou d'alliance et des relations fraternelles, aide à mieux comprendre le mystère de l'Église comme famille nouvelle qui a son origine en Dieu le Père, en Jésus le «frère aîné» et en l'Esprit qui unit les membres à leur origine et crée en eux des liens fraternels faits de solidarité, d'entraide et d'affection. Ainsi Nothomb, après avoir analysé le fondement et les applications pastorales du concept d'«Église-famille», conclut que celui-ci

---

[365] BOKA di MPASI, «Le Synode africain», p. 24-25.

«rejoint profondément les réalités sociales et les valeurs culturelles de l'Afrique»[366]. Dans le même sens Sabine Kakunga souligne que le choix, par les Pères synodaux, du modèle «Église-famille» est judicieux dans le cadre de l'inculturation:

> Un des points majeurs discutés au Synode africain est l'inculturation. Les évêques voudraient que toute la pastorale et la liturgie soient adaptées au mode de pensée et de vie des Africains. Comme là-bas, la famille est le fondement de toute la vie et de toute l'organisation de la vie pratique, il a paru judicieux aux Pères du Synode de souligner que l'Église est une grande famille chrétienne. Par un enseignement et des pratiques appropriées, il convient de faire sentir au peuple africain le caractère proprement familial de la communauté chrétienne.[367]

Dès lors, cette image qui souligne l'importance de la réalité familiale en Afrique et rejoint ainsi l'âme africaine, peut être un catalysateur pour l'élaboration théologique et la pratique pastorale des Églises africaines, comme l'explique Kabasele en ces termes:

> Ainsi le concept de l'Église-famille est-il appelé à faire faire du chemin aux Églises d'Afrique. Mais en même temps, il traduit l'Afrique profonde, celle où les sociétés sont bien attachées aux valeurs d'alliance et soucieuses de conserver ces liens de sang. Cela traduit une conception du monde et de la vie comme lieu d'interaction où les êtres sont en communion vitale. On voit par là comment l'Afrique noire, dans ses structures d'Église, renoue avec ses racines profondes et sa conception du monde.[368]

C'est pourquoi, plus qu'un concept prometteur, l'image d'«Église-famille» est déjà une application concrète de l'inculturation comme l'a perçu le pape qui affirme que «non seulement le Synode a parlé de l'inculturation, mais il l'a appliquée en prenant, pour l'évangélisation de

---

[366] NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 62.

[367] Sabine KAKUNGA MADILU, «Réflexions d'une laïque zaïroise», dans M. CHEZA (éd.), *Le Synode africain*, p. 393.

[368] François KABASELE LUMBALA, «L'"Église-Famille" en Afrique», dans *Concilium*, 260(1995), p. 130.

l'Afrique, l'idée-force de l'Église Famille de Dieu»[369]. En effet, cette image est plus parlante aux Africains et Africaines que le concept d'«Église-Communion» dont elle intègre, pourtant, les éléments de signification; elle est plus chaleureuse, affecte la sensibilité et est moins abstraite[370]. Ainsi l'image de l'«Église-famille» concrétise-t-elle et approfondit l'ecclésiologie de communion dans le contexte africain, comme l'affirme le cardinal Etsou:

> Tout en se situant dans le prolongement de l'ecclésiologie de communion de Vatican II, l'Église-famille entend pousser plus loin les liens qui unissent ses membres et donner à la communion ecclésiale un visage plus concret et plus proche encore de l'âme africaine. En prônant une Église-Famille, les évêques africains veulent réveiller dans les coeurs des fidèles le profond sentiment d'appartenance familiale et de fraternité que chaque Africain ressent quand il est appelé «mon frère» ou «ma soeur».[371]

Puisque l'image de l'«Église-famille» est le fruit d'une application de l'inculturation ecclésiologique, elle devient une réponse originale des communautés chrétiennes africaines. Yanoogo développe l'originalité de cette image par quatre aspects:

D'abord parce que l'avènement de l'Église Famille est un signe d'espérance adressé à l'Église d'Afrique qui voit ainsi le Christ rejoindre en profondeur l'âme africaine et à toute l'Église car, par la seule présence d'une Église Famille de Dieu, Dieu lui dit qu'elle peut et doit espérer le salut de la famille humaine. Ensuite, cette image est une approche spécifique de la révélation trinitaire. En effet, «Dieu est famille dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. La communauté Église, oeuvre de cette famille, devient par conséquent une communauté famille ou Église

---

[369] *EA*, n. 63.

[370] Voir James CORBOY, «Church as Communio and Family of God», in *Sedos*, 5(1996), p. 157-158.

[371] Frédéric ETSOU, «Pour une ecclésiologie de l'Église-Famille», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 44.

Famille de Dieu»[372]. En outre, cette image permet de comprendre le sens profond de l'unité ecclésiale car, «constituée comme telle dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, l'Église devient alors Famille des familles de la terre, lieu de réconciliation pour l'accueil d'une grâce d'unité *sui generis*»[373]. Enfin, comme dans la mentalité africaine la famille est conçue comme étant au service de la vie, l'image de l'«Église famille» fait comprendre que l'Église reçoit de son fondateur «la charge d'annoncer à son tour, de dispenser, protéger et défendre la vie par toutes les ressources de son esprit et de son âme»[374].

Concept original ouvrant les horizons d'un vaste programme d'une théologie inculturée en Afrique, l'image d'«Église-famille» ne doit pas, pourtant, être utilisée sans précautions et a besoin d'être soumise à cette purification qu'implique l'inculturation.

3.3. La nécessaire purification de l'image «Église-famille de Dieu».

L'image d'«Église-famille» a suscité beaucoup d'enthousiasme mais, dès la phase de l'Assemblée synodale, on en avait déjà marqué certaines limites et le besoin qu'elle soit purifiée. Dans la période de réception, des commentaires soulignent cette exigence et tous veulent dire, en fin de compte, que si l'on peut dire que l'Église est une famille il faut comprendre qu'il ne s'agit pas d'une famille naturelle mais d'une nouvelle famille: la Famille de Dieu.

Ainsi, on avertit que l'Église-famille est une réalité qui va plus loin que ce que l'on

---

[372] YANOOGO, «Église-Famille en Afrique», p. 145.

[373] YANOOGO, «Église-Famille en Afrique», p. 140.

[374] YANOOGO, «L'Église-Famille en Afrique», p. 149.

comprend dans la tradition familiale africaine: «L'approche familiale de l'Église, affirme Yanoogo, conduit plus loin que les formes d'existence en famille africaine ethnique, il faut même commencer par dire, qu'elle suppose un esprit qui n'épouse pas en tout celui qui a été forgé par les traditions culturelles»[375]. Parmi les pièges que renferme cette image, il y a celui de légitimer et de conforter l'autoritarisme que renfermait la tradition familiale africaine. C'est pourquoi certains ont exprimé des réticences par rapport à cette image, comme le rapporte une femme laïque:

> L'importance donnée par le Synode au thème d'«Église-famille» a suscité quelques réticences de la part des femmes présentes, car ont-elles dit, «chez nous, dans la famille, il y a trois groupes: le patron, la femme, les enfants». «Une nouvelle évangélisation de la famille devrait aboutir à la reconnaissance de la femme comme personne humaine et penser à sa formation théologique et spirituelle».[376]

Une autre rupture exigée par l'analogie de la famille est celle de la responsabilité qui doit caractériser l'être fraternel chrétien au lieu d'un conformisme qui sacrifie la personne à la collectivité au nom de la solidarité familiale traditionnelle. Nothomb explique cette nécessaire purification en ces termes:

> Le fondement anthropologique est une bonne référence pour la communauté ecclésiale. Il y a cependant un point de rupture. L'être fraternel du chrétien se situe à la rencontre de la grâce (de Dieu) et de la liberté (de l'homme), là où se pose la personne dans son rapport à Dieu. [...] Il faudra donc faire preuve de prudence à ce niveau, et ne pas transposer de manière univoque la solidarité familiale selon la coutume sur la solidarité chrétienne, qui est au service de la liberté de chacun dans sa réponse à la Parole de Dieu: «Qui est mon frère et ma soeur?».[377]

---

[375] YANOOGO, «Église-Famille en Afrique», p. 146.

[376] Maurice CHEZA, «Les étudiants africains boudent-ils le Synode de leur continent?», dans *Telema*, 3-4(1996), p. 47.

[377] NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 59.

L'image de l'«Église-famille» doit donc, pour être une application de l'inculturation, en assumer les deux mouvements: d'un côté elle doit permettre à l'homme et à la femme africains d'accueillir le Christ dans sa mentalité profonde et de l'autre, elle doit être le lieu de discernement et de critique des contre-valeurs de la famille africaine. C'est pourquoi il faut veiller à ne pas tomber dans le piège de l'idéalisation et de l'extrapolation. En effet, comme le fait remarquer Sabine Kakunga, «le discours classique idéalise la famille: pourtant, celle-ci n'est pas toujours un lieu d'épanouissement pour tous!»[378]. Plus concrètement, la grande famille africaine, tout en constituant un réseau dynamique de relations, engendre aussi une disparition plus ou moins prononcée de l'individu face à la collectivité et consacre donc une gérontocratie, un manque de créativité et un certain «totalitarisme de la famille lignagère»[379].

Tous ces pièges poussent à ne pas «réduire le discours de l'Église au modèle de l'Église-famille ni à surestimer cette image»[380] comme l'avaient déjà exprimé certains Pères synodaux. Encore moins faut-il en faire «une promotion exclusive»[381] mais dégager sa nécessaire complémentarité avec d'autres images de l'Église car chaque image a ses possibilités et ses limites.

Pertinente pour faire sentir le caractère proprement familial de l'Église mais devant être purifiée des contre-valeurs du système familial africain, l'image de l'«Église-famille» indique également des exigences spécifiques et c'est pour cela qu'elle a été promue comme le nouvel axe

---

[378] KAKUNGA MADILU, «Réflexions d'une laïque zaïroise», p. 393.

[379] Voir Giuseppe Di SALVATORE, «L'image de l'Église Famille dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*», dans *Cahiers de Réflexion*, 2(1996), p. 45-56.

[380] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 56.

[381] DABIRÉ, «L'Église-Famille», p. 119.

de l'évangélisation en Afrique.

3.4. Des appels à passer à l'acte.

La nouvelle vision de l'Église comme «Famille de Dieu» doit amorcer certaines attitudes ecclésiales conséquentes si elle ne veut pas rester insignifiante malgré les espoirs qu'elle a suscités. On peut en souligner les principales que la littérature post-synodale met en relief.

La première exigence relevée est celle de la coresponsabilité ecclésiale. En effet, «si l'Église-Famille doit devenir réalité, communion, alors clergé, religieux et laïques doivent s'asseoir ensemble comme on le fait en famille pour discerner et planifier l'annonce de la Bonne Nouvelle aux peuples d'Afrique»[382].

Pour que cette coresponsabilité soit effective dans l'Église-Famille, une forme de partage souvent oubliée dans les Églises africaines s'impose: la formation des agents d'évangélisation, des laïcs surtout, comme nous l'explique Bruno Amanogbé: «C'est ainsi qu'au sein de l'Église-famille les uns et les autres pourront se compléter efficacement. Cette question de formation doit être pensée communautairement, avec une insistance singulière sur le partage de sorte que soient

---

[382] «Premiers fruits du Synode africain», dans *Le Précurseur*, 2(1996), p. 6; Voir aussi MBUKA, «Synode pour l'Afrique», p. 297; ETSOU, «Pour une ecclésiologie», p. 45; François-Marie GAPI, «Le dialogue interreligieux au coeur de "l'Église-Famille de Dieu», dans *Telema*, 3-4(1996), p. 30; McGARRY Cecil (éd.), *What happened at the African Synod?,* Naïrobi, Paulines Publications Africa, 1995, p. 40-49; Modeste MALU NYIMI, «Église-Famille/ ÉgliseFraternité; proposition synodale d'une ecclésiologie dynamique en Afrique», dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 5(1996), p. 102-106; Bernadette ROAMBA, «Pour une ecclésiologie de l'"Église-Famille de Dieu"», dans *Telema*, 1-2(1997), p. 61-67.

communautaires la prise de parole, la prise de décision ainsi que l'action à mener»[383].

La vision de l'Église-famille met aussi l'accent sur la question de l'interdépendance et de la solidarité inter-ecclésiales. Cette question vitale ne doit pas être laissée de côté quand on utilise l'image de l'Église-famille, comme le plaide Manhaeghe:

> Il existe d'excellentes réflexions sur la «famille de Dieu» dans le monde, mais rares sont les auteurs qui incluent les finances dans leur analyse. Le revenu familial et la façon dont les membres partagent entre eux les moyens dont ils disposent, constituent pourtant une question délicate et brûlante qui ne peut être réduite à sa dimension technique. En effet, la façon dont les biens matériels et le personnel sont gérés révèlent les réelles priorités d'une institution.[384]

Or, la situation financière des Églises d'Afrique est dramatiquement insatisfaisante tant pour les donateurs qui s'inquiètent du peu de résultats obtenus que pour les bénéficiaires qui «ont parfois l'impression qu'on refuse de les considérer comme des membres adultes de la famille!»[385]. L'Église-famille doit donc inaugurer une utopie prophétique: celle faite de «créativité et de responsabilité comme condition de l'émergence d'une Église capable de se prendre elle-même en charge»[386].

Cependant, tout en visant à réaliser cette utopie, l'Église-famille ne veut pas s'enfermer sur elle-même. Au contraire elle pousse à passer d'un système d'aide unilatérale vers le partage entre partenaires, dans la logique même de la solidarité familiale car, «chaque famille, et certainement

---

[383] Bruno AMANOGBE, «Rapport et Synthèse des travaux», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 66.

[384] Eric MANHAEGHE, «Les Églises, "Famille de Dieu" en acte et en vérité. Interdépendance et solidarité au plan financier», dans *Telema*, 2(1994), p. 43-44.

[385] MANHAEGHE, «Les Églises "Famille de Dieu"», p. 44.

[386] Jean-Marie AUBERT, «Rapport des travaux d'ateliers», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 64.

la "famille de Dieu", doit veiller à ce que ses jeunes membres deviennent un jour majeurs et elle est tenue de les respecter comme tels»[387].

Ce partage au sein de l'Église-Famille suppose une redistribution juste du pouvoir pour que l'aide financière ne serve pas à consolider le pouvoir des riches mais à aider chaque Église à accomplir sa mission. Il faut alors se découvrir réellement membres de la même famille, chaque Église pouvant exposer ses besoins, proposer ses solutions et faire appel aux ressources appartenant à la «famille de Dieu» tout en garantissant d'abord son autofinancement.

Dire que l'Église est une «famille» doit donc engager les Églises à briser le cercle de la mendicité perpétuelle et à être témoin d'une authentique solidarité comme le rêve le cardinal Etsou:

> L'ecclésiologie de l'Église-Famille vécue en profondeur, tant au niveau national qu'international, ferait reculer tous les égoïsmes actuels qui divisent les communautés, les pays et le monde entre riches et pauvres. Quand on est vraiment frères et soeurs, on partage les joies et les malheurs et on veille à ce que personne ne manque de rien. Et quand il y a solidarité et partage, les relations au sein de la communauté se fondent sur le dialogue et la vérité, et elles conduisent à la justice et à la paix.[388]

L'exigence fondamentale reste donc que toute communauté chrétienne doit tendre à sa maturité en ayant le souci d'assumer ses responsabilités y compris celles qui concernent les besoins financiers. Dès lors, l'«Église-Famille de Dieu» doit être facilitatrice de relations dans un monde interdépendant[389].

---

[387] MANHAEGHE, «Les Églises "Famille de Dieu"», p. 47.

[388] ETSOU, «Pour une ecclésiologie de l'Église-Famille», p. 46. Voir aussi MANHAEGHE, «Les Églises "Famille de Dieu"», p. 52-53.

[389] Voir Elochukwu UZUKWU, *A Listerning Church; Autonomy and Communion in African Churches*, New York, Orbis Books, 1996, p. 66-103.

Une autre exigence de la promotion de l'ecclésiologie de l'Église-famille est l'engagement dans la lutte pour la justice et la paix. En effet, dans un continent où les droits humains sont bafoués si massivement et impunément, l'Église-famille doit être «un espace et une source d'inspiration pour la justice et la paix»[390], elle doit jouer son rôle prophétique en donnant la voix aux sans-voix. C'est ainsi qu'elle pourra transformer la société, comme le disait Mgr Monsengwo au lendemain du Synode:

> Ce Synode peut être résumé en ces termes: L'Église en Afrique cherche à devenir de plus en plus la famille de Dieu. L'Église veut que les familles africaines elles-mêmes deviennent, de plus en plus, «Église». Cette Église-famille doit transformer la société où elle se trouve en une sorte de «société-famille» où il y a plus de fraternité, plus d'égalité et plus d'amour.[391]

L'Église-famille est aussi une Église qui est véritablement signe et instrument d'unité. Dans la ligne des Pères synodaux qui y ont insisté, la réflexion post-synodale développe cette exigence si importante pour un continent où l'ethnocentrisme destructeur semble resurgir avec son cortège de violence. Ainsi la promotion de l'image «Église-famille» traduit-elle une volonté de trouver un antidote à la division et à l'exclusion en évangélisant les liens de sang qui sont source de solidarité mais aussi de tribalisme et de luttes ethniques.

Le sentiment d'appartenance à la même famille divine doit aussi guider les relations entre les membres de l'Église (laïcs et clercs, hommes et femmes, théologiens et pasteurs), entre les Églises (Églises riches et Églises pauvres) et entre nations. Il ne s'agit donc pas seulement de parler d'«Église-famille», mais il faut aussi se rendre compte que cette image doit bouleverser

---

[390] «L'Église-famille: foyer de justice et de paix», dans *Telema*, 1(1995), p. 29.

[391] Cité par Laurent MAGESA, «A Note on the Future of the African Synod; The End of the Assembly», in *Sedos*, 1(1995), p. 11.

beaucoup de représentations réciproques encore marquées par la logique de la force et de la domination. Cheza fait cette mise en garde en ces termes: «On peut très bien parler d'Église-famille ou d'Église-communion, il n'en reste pas moins vrai que cette "société" se compose de multiples groupes et sous-groupes dont il peut être éclairant d'essayer de comprendre les relations et les représentations réciproques»[392].

D'autres implications théologico-pastorales concernent la compréhension du sacrement de mariage et du mode de vie des prêtres dans le contexte africain. Kabasele, par exemple, pose deux questions. D'une part, il se demande si l'Église-famille ne devrait pas intégrer le mariage coutumier africain qui reste, le plus souvent, celui qui jouit de la considération des Africains et Africaines:

> Cette image de l'Église-famille comporte des exigences allant au-delà de ce qui apparaît d'emblée: par exemple ira-t-on jusqu'à admettre le mariage coutumier dans la vie des chrétiens, considérer ceux qui sont coutumièrement mariés comme des concubins, ainsi qu'on le fait encore? [...] L'Église-famille doit faire le pas de la reconnaissance des structures qui sauvegardent les familles.[393]

D'un autre côté, Kabasele pense qu'en conformité avec la conception africaine du chef de communauté, les prêtres diocésains devraient être des hommes mariés et non des célibataires qui sont considérés comme des enfants, quel que soit leur âge:

> Il y a aussi un pas à franchir dans les exigences de cette ecclésiologie-famille, par rapport au mode de vie de prêtres africains. Dans une Église-famille, le responsable de la

---

[392] CHEZA, *Le Synode africain*, p. 379.

[393] KABASELE, «L'"Église-Famille" en Afrique», p. 129. Dominique NOTHOMB pense que, grâce à cette image d'«Église-famille», les Africains et africaines comprendront mieux le sacrement de mariage comme l'approbation et la bénédiction de Dieu-Père. Il estime que «la prise de conscience de l'appartenance à l'Église-famille est [...] le principe de solution de tous les problèmes, et Dieu sait s'il y en a et qu'ils sont considérables, que pose en Afrique l'inculturation du mariage chrétien» («L'Église-famille», p. 60).

> communauté chrétienne locale doit être un homme marié, un père de famille. Sinon c'est toujours un officier venu camper pour quelque temps dans un milieu. Dans nos cultures d'Afrique noire, le rôle de chef et d'aîné requiert l'expérience maritale qui met en oeuvre des ressorts psychologiques importants dans la responsabilité de conduire un groupement humain.[394]

L'ecclésiologie de l'Église-famille pourrait donc aider à approfondir en réinterprétant de manière inculturée la théologie sacramentaire, en commençant par les sacrements d'initiation qui font de l'Église-famille «une communauté réellement initiatrice et initiatique, à l'instar de l'Église primitive et de nos communautés traditionnelles qui se dotaient, par l'initiation, de membres aguerris et réellement acquis à la cause de la communauté»[395]. Cette même ecclésiologie rend possible, pour les Églises d'Afrique, une catéchèse plus appropriée de certains mystères chrétiens comme la communion des saints qui assume la certitude des cultures africaines d'un lien existentiel entre les membres vivants et défunts de la famille et le culte des anges qui rejoint en le purifiant le culte traditionnel des divinités tutélaires[396].

L'image d'«Église-famille» doit, enfin, inspirer une nouvelle méthode d'évangélisation, sinon elle risque d'être un simple slogan, comme le relève Dabiré:

> Il ne s'agit pas de spéculer sur l'Église-famille par de beaux raisonnements. Il faut en vivre à tous les niveaux de son organisation: en familles chrétiennes, en équipes sacerdotales, en communautés religieuses, au niveau du village, du quartier, de la paroisse, du diocèse, du pays et de l'Église universelle. L'Église-famille doit être une réalité concrète, à la fois humaine et surnaturelle, pastorale et théologique.[397]

---

[394] KABASELE, «L'"Église-Famille" en Afrique», p. 129.

[395] ETSOU, «Pour une ecclésiologie», p. 46.

[396] Voir NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 60-62; DE HAES, «Ecclesia in Africa: une invitation à passer à l'acte», dans *Sedos*, 10(1996), p. 267.

[397] DABIRÉ, «Église-famille de Dieu», p. 112.

Ce même auteur nous donne alors l'exemple de la méthodologie d'animation pastorale pratiquée dans son Église locale du Burkina-Faso pour faire naître et grandir l'Église-famille. Il s'agit d'un long processus d'animation pastorale comportant plusieurs phases: phase d'information, de sensibilisation et de formation; phase de responsabilisation; phase d'élection des responsables; phase d'installation de la communauté chrétienne; phase d'animation et de suivi pastoral[398].

L'Église-famille est donc à la fois une réalité car, tous les baptisés forment la nouvelle famille de Dieu. Mais c'est aussi un idéal à faire advenir dans le quotidien des communautés chrétiennes qui savent répondre à des exigences spécifiques pour devenir, de jour en jour, cette «Famille du Père, Fraternité du Fils, image de la Trinité»[399].

C'est pourquoi cette image est perçue par bien de pasteurs africains comme un catalysateur pour une évangélisation en profondeur, comme l'affirme Mgr Bududira qui veut en faire l'axe de la pastorale: «À partir de l'Église Famille, se propose-t-il, nous aurons à exploiter toutes les formes de solidarité, de corresponsabilités pour initier une évangélisation de la Famille, des relations de voisinage qui sont considérées comme des rapports familiaux et de là, nous pouvons vivifier nos communautés ecclésiales de base vivantes dans les milieux de vie»[400]. En effet, la nouvelle manière d'évangélisation inspirée par l'ecclésiologie de l'Église-famille a pour lieu stratégique les communautés ecclésiales vivantes qui ont été reconnues au Synode comme la concrétisation ou les cellules de l'Église-famille[401].

---

[398] Voir DABIRÉ, «Église-famille de Dieu», p. 112-114.

[399] *Message final*, n. 71, repris en *EA*, n. 144.

[400] Bernard BUDUDIRA, «Le Synode Spécial pour l'Afrique est un événement qui n'est pas passager», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1995), p. 3-4.

[401] Voir *Message final*, n. 28.

Conclusion.

Dès son surgissement dans les années soixante, la théologie africaine n'avait qu'un souci majeur: aider les chrétiens et les chrétiennes d'Afrique à accueillir le Christ dans l'intégralité de leur être culturel, économique, social et politique. C'est l'inculturation dont le principe n'est plus discuté mais dont la réalisation est toujours en chantier.

Dans ce large chantier de la théologie africaine, quelques fondations sont déjà posées. En effet, les communautés chrétiennes d'Afrique -communautés de la onzième heure- ont d'abord voulu, après avoir lutté pour la reconnaissance de leur identité propre, nommer à leur tour Jésus en répondant à cette question qu'il posa jadis aux disciples à Césarée: «Et vous, qui dites- vous que je suis?» (Mt 16, 15). Et, puisant dans leur trésor ancestral touché par l'Évangile qu'ils avaient accueilli, elles y ont répondu en ces termes: Vous êtes notre Ancêtre, notre Grand-Frère, notre Chef, notre Maître d'initiation, notre Guérisseur, etc...[402]. Ces noms ou professions de foi leur permettaient ainsi de faire de Jésus quelqu'un des leurs, de «découvrir patiemment la singularité de son visage, le libérer du cadre étroit des modèles enseignés»[403]. Les jalons d'une christologie africaine étaient ainsi posés.

Mais, comme la christologie informe et nourrit l'ecclésiologie et la liturgie[404], les chrétiens

---

[402] Voir Justin BUKASA KABONGO (et autres), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986; Robert J. SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1991.

[403] René LUNEAU, «Et vous, que dites-vous de Jésus-Christ?», dans BUKASA KABONGO, *Chemins de la christologie*, p. 40.

[404] Voir Fortunatus NWACHUKWU, *The birth of systematic theology in contemporary Black Africa: an investigation into new interpretations of the Christian faith by newly evangelized*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1994, p. 102.

et chrétiennes d'Afrique ont, peu à peu, senti aussi le besoin d'exprimer le mystère de l'Église qu'ils formaient en termes qui rencontrent leur sensibilité. À la veille du Synode qui a mobilisé les Églises d'Afrique, cette exigence de répondre à la question de leur identité fut ressentie de manière plus aiguë. En effet, beaucoup de théologiens et de pasteurs avaient compris que «la première exigence à laquelle l'Église en Afrique doit faire face consiste à dire le plus clairement possible ce qu'elle est et ce qu'elle doit accomplir en plénitude afin que son message soit pertinent et crédible»[405].

Pour répondre à cette exigence, des théologiens africains avaient, depuis longtemps, tenté d'ouvrir des avenues nouvelles: ils ont spontanément associé le mystère de l'Église et la famille africaine. De là ont émergé concepts et images dont celle d'«Église-famille de Dieu» qui vient d'être reconnue officiellement par le Synode africain comme «une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique» et une application concrète de l'inculturation[406].

Cependant l'image de l'«Église-famille» qui suscite enthousiasme et espoirs pour les Églises d'Afrique, n'est pas exempte de pièges dont il faut se rendre compte dès le départ. C'est pourquoi nous allons tenter de faire une synthèse critique de cette ecclésiologie de l'Église-famille qui s'est développée à travers les quelques recherches des théologiens, des options pastorales de certaines Églises locales comme celle du Burundi et du Burkina-Faso et les travaux du Synode africain et de l'après-Synode.

---

[405] René DE HAES, «Ecclesia in Africa, une invitation à passer à l'acte», dans *Sedos*, 10(1996), p. 266.

[406] *EA*, n. 63.

CHAPITRE QUATRIÈME

SYNTHÈSE CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE DE L'«ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU».

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» vient d'acquérir ses lettres de créance dans les Églises africaines où l'évangélisation en profondeur tant réclamée consistera, désormais, dans l'édification de l'«Église-Famille». Les théologiens qui avaient proposé cette image pour ouvrir la voie à une ecclésiologie inculturée et les Églises locales qui, comme celle du Burundi, avaient opté pour la pastorale de l'«Église-Famille» sont confirmés: il s'agit d'une expression particulièrement parlante et mobilisatrice en contexte africain.

Le temps est donc venu pour faire la synthèse de ces jalons déjà posés afin de les approfondir et de les systématiser. C'est à cela que va être consacré le présent chapitre dans lequel nous tenterons de déceler les fondements et la valeur de l'image de l'«Église-Famille» reconnue comme une application concrète de l'inculturation ecclésiologique en Afrique et devenue un modèle par la réflexion théologique et la pratique pastorale.

1. Les fondements de l'ecclésiologie de l'«Église-famille de Dieu».

1.1. Le fondement biblique.

Les théologiens et les pasteurs africains qui ont promu l'utilisation de l'image «Église-famille de Dieu» ont, sans doute, été attirés par sa capacité de rejoindre la sensibilité africaine. Mais, pour que cette image ne soit pas une image purement culturelle, ils n'ont pas tardé à lui trouver

un fondement scripturaire.

L'image de l'«Église-famille de Dieu» est la traduction française des expressions grecque *«oikos theou»* et latine *«Domus Dei»* ou *«Familia Dei»*. L'emploi de ces mots est courant dans la Bible, plus au niveau de sa signification conceptuelle que dans son usage littéraire.

Certes, on ne trouve pas dans l'Ancien Testament l'appellation «famille de Dieu» appliquée explicitement au peuple d'Israël, mais des jalons de l'ecclésiologie de l'«Église-famille» se retrouvent dans le type de relation à laquelle Dieu appelle son peuple. En effet Yahvé, qui a fait cette promesse: «je serai votre Dieu et vous serez mon peuple» (Ex 6, 7; 19, 5), se présente comme le père de son peuple Israël (Is 1, 2; 45, 10-11; 63, 7-19; 64, 7.12; Dt 8, 5; 32, 1-43; Ps 103, 13; Ml 1, 6; 2, 10; 3, 17; Tb 13, 4) qui, à son tour, est son fils pour qui déborde sa tendresse (Os 11, 1-4; Jr 3, 19; 31, 20). C'est pourquoi Israël peut l'appeler «notre père, notre rédempteur» (Is 63, 16; 64, 7).

Certains auteurs, comme Dabiré, vont jusqu'à trouver des jalons de l'ecclésiologie de l'«Église-famille» dans les passages de la Genèse où Dieu invite Adam et Ève à se multiplier et à fonder la famille humaine (Gn 1, 28), promet à Abraham de devenir le père d'une famille nombreuse (Gn 15, 1-6) si bien que sa descendance se présente «comme une communauté de sang et de foi, à la fois une famille humaine et naturelle (maison d'Abraham, d'Isaac et de Jacob) et famille spirituelle (préfiguration lointaine de l'Église)»[407] ainsi que dans les convocations saintes d'Israël (*Qahal :* Ex 12, 16; Nb 10, 2; 28, 18; 29, 35; 2Ch 7, 9; Néh 8, 18; 13, 2).

---

[407] DABIRÉ, «L'Église-famille de Dieu», dans *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest*, 14-15(1996), p. 90.

Dans le Nouveau Testament, le mot grec «*oikos*» a un double sens tout comme son correspondant hébreu «*beth*»: celui de «famille» au niveau des personnes et celui de «maison» au niveau de la construction[408]. C'est la traduction latine qui a séparé les deux sens en réservant le mot «*domus*» à la maison-construction et «*familia*» aux personnes qui y habitent. Cette distinction se retrouve en français.

Plus concrètement, on ne trouve pas l'expression «Famille de Dieu» dans les Évangiles; Jésus semble même avoir mis en sourdine les liens familiaux (Mt 10, 37-38; Lc 8, 21). Cependant, les expressions de «Père», «Fils» et «Frères» qui se trouvent au coeur de son enseignement orientent magnifiquement vers le contenu conceptuel de l'Église comme Famille de Dieu. En effet, Jésus -qui a lui-même grandi au sein d'une famille élargie- a appelé, dès le début de son ministère public, un groupe de disciples qu'il a considérés comme sa nouvelle famille: une famille fondée, non sur le sang mais sur l'écoute de la Parole et l'obéissance à la volonté du Père (Mc 3, 33-35; Mt 12, 48-50; Lc 8, 20-21). Tout disciple de Jésus en est membre pourvu qu'il sache s'attacher à Lui en le préférant à tout, même à sa propre famille naturelle (Mt 10, 37; Lc

---

[408] Xavier-Léon DUFOUR écrit: «L'homme a besoin, pour vivre, d'un milieu favorable et d'un abri protecteur: une famille et une maison, toutes deux désignées par un même mot hébreu: *bayth* (*beth*, dans les mots composés: vg Beth-el, maison de Dieu). Or Dieu ne se contente pas de donner à l'homme une famille naturelle et une demeure matérielle, il veut l'introduire dans sa propre maison, non seulement comme serviteur, mais à titre de fils; c'est pourquoi, après avoir habité au milieu d'Israël dans le Temple, Dieu a envoyé son Fils unique lui construire une demeure spirituelle faite de pierres vivantes et ouverte à tous les hommes». (*Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970, col. 693-694).

14, 26). De cette nouvelle famille, Dieu est le «Père»: il est le Père de Jésus (Mt 5, 21; 7, 21; 11, 25-27; 23, 9; Jn 3, 35; 5, 19-20; 8, 19. 28-29; 20, 17; 21, 37; 24, 36) son «Fils bien-aimé» (Mt 3, 17; 10, 32s; 11, 25-27; Mc 1, 11; Jn 20, 17) mais aussi le Père des disciples (Mt 4, 3; 6, 6.9; 5, 45; 23, 9; Lc 11, 2; Jn 20, 17). Par ailleurs Jésus demande à ses disciples de se considérer comme des frères: ils ont un seul Père et Jésus est leur unique Maître et Docteur (Mt 23, 8-10). Lui-même n'hésite pas de les appeler «ses frères» (Mt 12, 50; Jn 20, 17; He 2, 11-12).

Nous pouvons donc dire que Jésus a voulu instaurer des relations familiales au sein de la communauté des disciples qui est le début de l'Église car, comme l'affirme Dabiré, «les relations de paternité, de filiation et de fraternité sont avant tout des relations familiales. Ce n'est donc pas un abus de langage que de dire que l'Église où ces relations sont vécues est la Famille du Christ ou la Famille de Dieu»[409].

Cette conscience de former une nouvelle famille de Dieu fut vive et spontanée chez les premiers chrétiens. En effet, les Actes des apôtres et les épîtres nous montrent que ces derniers formaient une communauté fraternelle vivant la communion, l'amour fraternel et le partage: ils avaient «un seul coeur, une seule âme» (Ac 2, 42-45; 4, 32-35; 5, 12-16); ils se donnaient le «saint baiser» en signe d'affection mutuelle (Rm 16, 16; 1Co 16, 20); ils partageaient entre eux et s'entraidaient dans le besoin (Rm 15, 26-28; 1Co 16, 1-4; 2Co 8-9) et entretenaient des relations épistolaires («tous les frères vous saluent»: Ac 15, 23; 2Co 13, 11-12; Ph 4, 21).

Ces liens d'affection fraternelle s'enracinent dans le fait que les baptisés reconnaissent qu'ils ont un même et unique Père (Ep 3, 14; 4, 6; 5, 1; Rm 8, 15; Ga 4, 6), un même Frère: le

---

[409] DABIRÉ, «L'Église-famille de Dieu», p. 91.

Christ, l' Aîné d'une multitude dont ils sont cohéritiers (Rm 8, 17.29; Col 1,5; He 2, 11.12.17) et qu'ils ont été abreuvés au même Esprit qui fait d'eux les enfants adoptifs de Dieu (Rm 5, 5; 8, 9. 14-16; Ga 4, 6s; 1Co 3, 16). En effet, dans les mêmes épîtres du Nouveau-Testament, surtout les épîtres pauliniennes, la vocation chrétienne est expliquée comme une adoption divine: les baptisés, «nés de nouveau» (1Pi 1, 3; 1Jn 1, 3; Jn 3,3), sont devenus des enfants adoptifs de Dieu le Père en son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit qui les pousse à dire «Abba» (Ep 1, 3-5; Rm 8, 14-15; Ga 3, 16; 4, 5; 26, 29; Ep 1, 5). C'est pourquoi ils appartiennent désormais à cette nouvelle famille de Dieu où les barrières de races, de nations et de conditions sociales sont abolies, car juifs et païens (Ep 2, 14-22), civilisés et barbares, maîtres et esclaves, hommes et femmes (1Co 12, 13; Col 3, 11; Ga 3, 28) ont été réconciliés en un seul peuple et forment une unité ouverte à toutes les diversités humaines (Ac 10, 13; 1Co 9, 20-23). Ce nouveau peuple est la Famille des enfants de Dieu unis dans un seul baptême, partageant une même foi, appelés à une même espérance (Ep 4, 4-6) et nourris au même pain (1Co 10, 17).

C'est pourquoi, bien avant de porter ce nom de «chrétiens», les premiers chrétiens s'appelaient «frères» et «soeurs» et ces appellations, très fréquentes dans les écrits apostoliques[410], les ont conduit à donner à la communauté qu'ils formaient le nom spécifique de «Fraternité» (*adelphotês:* 1Pi 2, 17; 5, 9). On remarquera aussi que les familles qui se convertissaient - le chef de la famille recevant le baptême «avec toute sa maison» (Ac 10, 2; 11, 14; 16, 15.31-34; 1Co 1, 15-16; 2Tm 1, 16; 4, 19)- ainsi que les communautés chrétiennes de telle maison privée

---

[410] Ces appellations apparaissent chez St Paul près de 140 fois (ex.: Rm 12, 1; 14, 10.13.15; 14, 15; 16, 1.24; 1Co 1, 1; 5, 11; 6, 5.6.8; 2Co 8, 22; Ep 6, 21; Phi 2, 25; Col 1,1; 4, 7.9; 1Th 3, 2; 2Th 3, 6; Phm 1, 1; 1Tm 4, 6.10; etc...). Voir aussi: Ac 2, 37; 6, 3; 9, 17.30; 11,1; 12, 29; Jc 1, 9; 2, 15; 1Pi 2, 17; 2Pi 3, 15; 1Jn 2, 9-11; 3Jn 3.5.10; Ap 1, 9; 6, 11; He 8, 11; etc...

(Rm 16, 5; 1Co 16, 19; Col 4, 15; Phm 2) ou de telle ville ou région (Ac 8, 1; 11, 22; 13, 1; 14, 23; 15, 41; 16, 5; 1Co 1, 2; 2Co 1, 1; Ga 1, 2; 1Th 1, 1) formaient la «grande communauté des frères répandue dans le monde» (1Pi 5, 9; Ac 20, 28; 1Co 10, 32; 12, 28) qui est «la sainte Église de Dieu» (Rm 16, 5; 1Co 16, 19; 10, 32; 11, 16; Ga 1, 13; 1Th 2, 14; 2Th 1, 4; 1Tm 3, 5; Col 4, 15). C'est dans cette nouvelle famille de Dieu, famille élargie aux divers milieux socio-culturels que sont nés les divers ministères. En effet le groupe des Apôtres s'est vite élargi en y associant des collaborateurs: les Sept (Ac 6, 3-6), les prophètes et les docteurs (1Co 12, 28; Ac 14, 27; 14, 15-17), les presbytres (1Tm 4, 14), les veuves (1Tm 5, 9-10), etc...Tous ces ministères ont pour but d'édifier la nouvelle famille de Dieu, ils ne mettent pas à part mais situent ceux et celles qui les exercent dans une relation fraternelle avec les autres membres de la famille.

L'appellation de l'Église comme *«oikos theou»* au double sens de «maison de Dieu» et «Famille de Dieu» se trouve explicitement dans quatre passages du Nouveau Testament. Exposant le mystère du salut et de l'Église au début de sa lettre aux Ephésiens, Paul décrit l'oeuvre de rapprochement entre les Juifs et les païens opérée par le Christ. Il décrit le nouvel état des païens convertis en ces termes: «Vous n'êtes plus des étrangers, ni des hôtes; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu (*oikos theou*)» (2, 19). L'Église est donc une nouvelle famille née de l'oeuvre de salut du Christ qui a réconcilié les Juifs et les païens avec Dieu et entre eux; une famille dans laquelle les membres acquièrent un droit de cité (2, 12) pour devenir concitoyens des saints.

Ailleurs, le même Saint Paul, s'adressant à Timothée son «véritable enfant dans la foi» (1Tm 1, 1), lui écrit: «Si toutefois je tardais, il faut que tu saches comment te comporter dans la

maison de Dieu -je veux dire l'Église du Dieu vivant-: colonne et support de la vérité» (1Tm 3, 15). Ainsi, Saint Paul reprend l'une des premières formes de la foi d'Israël au vrai Dieu (Dt 5, 26) qui est le Dieu vivant et affirme que l'Église est sa maison, c'est-à-dire, sa demeure et sa famille où est solidement conservé l'Évangile qui sauve.

Une troisième mention explicite de l'image «Famille/ Maison de Dieu» se trouve dans la lettre aux Hébreux quand l'auteur montre la supériorité de Jésus comme grand prêtre sur Moïse: «Moïse, à la vérité, a été fidèle dans toute sa maison, en qualité de serviteur, pour témoigner de ce qui devait être dit; tandis que le Christ, lui, l'a été en qualité de fils, à la tête de sa maison. Et sa maison, c'est nous, pourvu que nous gardions l'assurance et la joyeuse fierté de l'espérance» (He 3, 5-6). Le Christ est donc le véritable grand prêtre fidèle et compatissant, «prêtre souverain à la tête de la maison de Dieu» (10, 21). Cette maison de Dieu construite par le Christ n'est pas un édifice matériel mais la communauté de ceux et celles qui tiennent ferme la profession de la foi (4, 14) et gardent l'assurance de l'espérance (3, 6).

Enfin, Saint Pierre applique tout naturellement le nom de «Famille/Maison de Dieu» au «nous» formé par les croyants: «Car le moment est venu, écrit-il, de commencer le jugement par la maison de Dieu. Or, s'il débute par nous, quelle sera la fin de ceux qui refusent de croire à la Bonne Nouvelle de Dieu?» (1Pi 4, 17). Ici le nom «Église-maison de Dieu» semble déjà familier aux destinataires de la lettre.

Ce survol biblique nous montre donc que l'image «Église-famille de Dieu» n'est pas une invention africaine mais se fonde avant tout dans l'Écriture. En effet, dès l'Ancien Testament on assiste à une spiritualisation progressive de la signification de la «maison de Dieu»: de la maison matérielle (Tente de réunion: Ex 33, 7; Temple: 1R 8, 1-21), on passe à la maison

d'Israël elle-même comme demeure spirituelle de son Dieu. C'est ici qu'on comprend la «maison de Dieu» désigne surtout les personnes (famille) et non la construction matérielle. D'ailleurs le peuple d'Israël n'a-t-il pas compris, à travers les événements de l'Exode, qu'il était le «fils de Dieu» (Ex 4, 22-23; Os 11, 1; Jr 3, 19; Sg 18, 13) et que Dieu était son «Père» (Dt 14, 1s; Ps 73, 15)? Ainsi tout comme le peuple d'Israël comprit, à travers l'oeuvre de libération de Dieu en sa faveur, qu'il était la «maison/famille de Dieu», le Nouvel Israël qu'est l'Église prit conscience dès le début qu'elle était la «nouvelle maison/famille» de Dieu. De cette «maison/famille» Dieu est le constructeur et à sa tête est Jésus-Christ en sa qualité de Fils (He 3, 3-6) et donc de Grand Prêtre véritable (He 6, 19s; 10, 19s). Cette nouvelle «maison/famille» de Dieu n'est pourtant pas une réalité purement spirituelle puisque «c'est nous» (He 3, 6) si, du moins, notre espérance est indéfectible.

L'image d'«Église-famille de Dieu» est donc présente dans les Écritures, sous le terme de peuple de Dieu (Israël ou l'Église) désigné comme «maison de Dieu» qui signifie, aussi bien en hébreu qu'en grec, la construction et la famille qui y demeure. On ne s'étonnera donc pas de retrouver également cette image de l'Église dans la Tradition de l'Église.

1.2. L'image «Église-famille de Dieu» dans la Tradition de l'Église.

1.2.1. Chez les Pères de l'Église.

L'image d'«Église-famille de Dieu» est présente chez les Pères de l'Église. Le premier usage de cette image se trouve chez Tertullien (155-220) décrivant la patience du Christ «supportant

l'ingratitude des païens qui adorent des produits dérisoires de leurs arts et des ouvrages de leurs mains, tandis qu'ils persécutent son nom et sa famille (*familiam ipsus*), et qu'ils croissent chaque jour en luxure, en avarice, en iniquité, en méchanceté»[411].

Un autre témoignage nous vient de Saint Cyprien (200/210-258) qui emploie cette image ecclésiologique principalement dans son traité bien connu sur l'unité de l'Église catholique. En effet, son ecclésiologie recourt à diverses images pour illustrer l'unité de l'Église: le soleil et la lumière, l'arbre et la branche, le ruisseau et sa source[412]. Et dans ce même contexte il parle de l'Église comme maison ou famille de Dieu:

> La chair du Christ, chose sainte du Seigneur, ne peut être jetée dehors; pour les croyants, il n'y a d'autre maison que l'unique Église. Cette maison, cette demeure d'une famille unanime est annoncée et désignée par l'Esprit-Saint, quand il dit dans les psaumes: «C'est Dieu qui fait habiter dans une même maison les coeurs unanimes» (Ps 67,7). Dans la maison de Dieu, dans l'Église du Christ, habitent les coeurs unanimes, persévèrent ceux qui sont d'accord et simples.[413]

Quant à Hilaire de Poitiers (315/320-373), il désigne plusieurs fois l'Église comme «la famille» ou «la maison» du Christ. Ainsi dans son commentaire sur le serviteur fidèle et avisé (Mt 24, 45), il écrit ceci:

> Bien qu'il [le Christ] nous exhorte d'une façon générale à avoir un souci inlassable de vigilance, il recommande aux chefs du peuple, c'est-à-dire aux Évêques, une sollicitude particulière dans l'attente de son avènement. C'est ainsi qu'il présente le serviteur fidèle et avisé, placé à la tête de sa maison (*familiae)*, veillant aux intérêts et aux besoins du peuple qui lui est confié. Si ce serviteur est docile à sa parole et obéissant à ses préceptes,

---

[411] TERTULLIEN, *La Patience*, II, 3 (Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude FREDOUILLE, collection *Sources Chrétiennes*, n. 310), Paris, Cerf, 1984, p. 65.

[412] Voir SAINT CYPRIEN, *L'unité de l'Église Catholique;* AUGUSTIN, *Sermons sur l'Église unie* (Textes introduits, traduits et annotés par Mgr Victor SAXER), Paris, Desclée De Brouwer, 1979, p. 30.

[413] Voir SAINT CYPRIEN, *L'unité*, p. 33.

> c'est-à-dire si, par l'opportunité et la vérité de son enseignement, il fortifie ce qui est faible, consolide ce qui est brisé, redresse ce qui est déformé, et dispense la parole de vie comme aliment d'éternité, propre à nourrir sa famille (*familiam suam*) [...], il obtiendra du Seigneur la gloire de Dieu.[414]

Et, dans son commentaire du Psaume 42 destiné aux candidats au baptême, Saint Jérôme (340/350-419/420) écrit: «Pour toutes ces raisons, le diable les insultait et disait: *où est ton Dieu?* Mais aujourd'hui ils ont été admis au corps du Christ; renés dans la source de vie, ils s'écrient, pleins de ferveur: *J'irai vers la tente admirable, jusqu'à la maison de Dieu!* L'Église est la maison de Dieu (*Domus Dei Ecclesia est*), elle est sa tente admirable»[415].

À son tour Saint Augustin (354-430), même s'il se sert avec prédilection des deux images ecclésiologiques de «corps du Christ» et «cité de Dieu», utilise également les deux expressions *Domus Dei* et *Familia Dei*. Ces deux expressions sont distinctes mais complémentaires; elles désignent l'Église de Dieu mais la première met l'accent sur le lieu visible d'habitation et de présence de Dieu au milieu de son peuple tandis que la seconde désigne plus abstraitement l'Église dans ses membres dispersés sur la terre. C'est ainsi que dans son *De civitate Dei* on peut lire que «toute la famille du Dieu souverain et véritable a donc sa consolation; consolation qui ne trompe pas, qui n'est n'est pas fondée sur l'espérance des biens éphémères»[416]. Et, plus loin, il ajoute: «Qu'elle réponde ainsi à ses adversaires, qu'elle réponde plus éloquemment ou plus

---

[414] HILAIRE DE POITIERS, «Commentaire sur Saint Matthieu», dans *Sources Chrétiennes*, n. 258, p. 202-203.

[415] SAINT JÉRÔME, «Sermo in Psalmum XLI, ad neophytos», dans PL 40, 1206 (Traduction dans: *Le mystère de Pâques*, Textes choisis et présentés par Adalbert HAMANN et F. QUÉRÉ-JAULMES, Paris, Éd. Bernard Grassé, 1965, p.183).

[416] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*,I, 29 (Traduit par Louis MOREAU, revu par Jean-Claude ESLIN, introduction, présentation et notes par Jean-Claude ESLIN), Paris, Seuil, 1994, p. 70.

à-propos, s'il est possible, la famille rachetée du Christ Seigneur (*redempta familia Domini Christi*), notre Roi, et sa cité étrangère ici-bas»[417].

On pourrait aussi relever les références où les Pères de l'Église décrivent l'Église comme une mère qui engendre, allaite et nourrit car ces images sont connexes à celle de l'«Église-famille de Dieu». On trouve des traces de cette image «Église-Mère» dans les anciens écrits du deuxième siècle, surtout ceux à caractère pastoral et qui s'adressent donc aux baptisés qui se reconnaissent déjà enfants de Dieu mais cette image a acquis des contours théologiques précis au tournant du troisième siècle[418].

Ainsi Tertullien, qui est le premier à employer le nom de «mère» comme titre de l'Église[419], exhorte les candidats au baptême en ces termes: «Vous donc, les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui, pour la première fois, allez tendre vos mains près d'une Mère (*apud matrem*) et avec des frères, demandez au Père, demandez au Seigneur comme don spécial l'abondance de ses charismes!»[420]. Et dans son traité sur la pudicité, il parle des pénitents qui «supplient ensemble la même mère»[421]

---

[417] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 34, p. 74.

[418] Voir Karl DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles; pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964, p. 73-128.

[419] Voir Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 2, Paris, Cerf, 1955-1986, p. 392.

[420] TERTULLIEN, *Le baptême*, XX, 5 (Texte, introduction et notes par François REFOULÉ), Paris, Cerf, 1976, p. 114-115.

[421] TERTULLIEN, *La pudicité*, V, 14 (Introduction par Claudio MICAELLI, texte critique et traduction par Charles MUNIER), t. 1, Paris, Cerf, 1993, p. 167.

tandisque les hérétiques sont «sans mère, sans demeure fixe, sans foi, exilés»[422].

Par ailleurs, Irénée (140/160-202), chez qui on trouve la première utilisation assez étendue de l'image *Ecclesia Mater*[423] affirme aussi que l'Église, Épouse du Christ et mère, engendre et nourrit par ses sacrements (surtout le baptême et l'eucharistie) et l'Écriture. Il exhorte alors: «Il faut nous réfugier auprès de l'Église, nous allaiter à son sein, et nous nourrir des Écritures du Seigneur»[424].

Dans le même sens Clément d'Alexandrie (150-215) appelle l'Église la vierge-mère qui donne à ses enfants le lait du Verbe divin:

> Quel étonnant mystère! Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos de l'univers et aussi un seul Saint-Esprit, partout identique; il y a aussi une seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler l'Église. Cette mère, seule, n'eut pas de lait parce que, seule, elle ne devint pas femme elle est en même temps vierge et mère, intacte en tant que vierge, pleine d'amour en tant que mère; elle attire à elle ses petits enfants et les allaite d'un lait sacré, le Logos des nourrissons.[425]

On connaît aussi la formule tranchée de Saint Cyprien: «Nul ne peut avoir Dieu pour père

---

[422] TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, XLII, 10 (Introduction, texte critique et notes de François REFOULÉ, traduction de Pierre De LABRIOLLE, collection *Sources Chrétiennes*, n. 46), Paris, Cerf, 1957, p. 149.

[423] Voir DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, p. 82.

[424] IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 20, 2 (Édition critique par Louis DOUTRELEAU et Adelin ROUSSEAU, collection *Sources Chrétiennes*, n. 153), t. 2: texte et traduction, Paris, Cerf, 1969, p. 259.

[425] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 6, 42, 1 (Livre I, traduction de Marguerite HARL, introduction et notes par Henri-Iréné MARROU, collection *Sources Chrétiennes*, n. 70), Paris, Cerf, 1960, p. 187. Voir aussi I, 5, 21, 1: «La Mère attire dans ses bras ses petits enfants et nous, nous recherchons notre mère l'Église» (p. 149); III, 12, 99, 1: «Parachevons le beau visage de l'Église et accourons, nous les petits enfants, vers notre mère pleine de bonté» (*Le Pédagogue, Livre III*, traduction de Claude MONDÉSERT et Chantal MATRAY, notes de Henri-Irénée MARROU, collection *Sources Chrétiennes*, n. 158, Paris, Cerf, 1970, p. 185).

s'il n'a l'Église pour mère»[426]. Il se réjouit de la présence des vierges car elles sont la plus illustre partie du troupeau du Christ dont le nombre croissant augmente «la joie de la Mère, l'Église»[427] mais s'attriste devant les apostats par lesquels l'ennemi a «déchiré ses entrailles maternelles»[428] et qui «nous ont ravi la Mère en la personne de l'Église et ont renié le Père en celle de Dieu»[429]. Chez lui, la figure préférée, qui revient plus de trente fois[430], est celle de la Mère rassemblant tous ses enfants dans une seule grande famille: «Ce que je vous conseille, écrit-il, et vous persuade, si possible, c'est de ne laisser périr aucun de nos frères, mais que notre mère accueille avec joie en son sein tout le corps de notre peuple unifié»[431].

Méthode (+311), à son tour, parle de l'Église comme d'une reine portant les fleurs de la virginité et les fruits de la maternité. Dans son traité sur la virginité il écrit : «La Parole du Prophète peut comparer l'Église, non seulement diaprée et couronnée de fleurs de chasteté, mais aussi de celles de la paternité et maternité et de celles de la continence: Toute brodée et rehaussée

---

[426] SAINT CYPRIEN, *L'unité de l'Église*, n. 6. Cette formule est à rapprocher de l'autre formule aussi claire et tranchante: «*Salus extra ecclesiam non est*» (Lettre 73). Par ces formules Cyprien considère l'Église comme l'unique voie de salut.

[427] SAINT CYPRIEN, *De la conduite des vierges*, 3, dans *Histoire et oeuvres complètes de Saint Cyprien, évêque de Carthage* (traduction par l'Abbé THIBAUT), t.2, Tours, Cattier, 1869, p. 7.

[428] SAINT CYPRIEN, *Des tombés*, 3, dans *Histoire et oeuvres*, p. 59.

[429] SAINT CYPRIEN, *Des tombés*, 9, dans *Des Lapsis And De Ecclesiae Catholicae Unitate* (Text and Translation by Maurice BEVENOT), Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 15.

[430] Voir QUASTEN, *Initiation*, t.2, p. 442.

[431] SAINT CYPRIEN, *L'unité*, 23.

d'or, la Reine se tient à la droite du Fiancé (Ps 44, 10.14)»[432].

Un autre Père, Didyme l'Aveugle (313-398), un des grands maîtres et dernier chef de l'école catéchétique d'Alexandrie au IVè siècle, expose que l'Église devient Mère par le Saint-Esprit qui, du sein virginal de cette mère, fait naître les enfants dans les fonds baptismaux: «La piscine baptismale de la Trinité, lit-on, est une officine pour le salut de tous ceux qui croient: elle délivre de la morsure du serpent tous ceux qui y sont lavés et, tout en restant vierge, elle devient la mère de tous par l'intermédiaire du Saint-Esprit»[433]. Ici la Mère désigne, pour la première fois nous dit Quasten[434], la fontaine baptismale mais s'applique aussi à l'Église[435]. Ainsi peut-on lire sur le baptistère du Latran cette inscription: «Ici naît pour le ciel un peuple de haut lignage, l'esprit lui donne la vie dans les eaux profondes. [...] Dans les eaux, la Mère Église enfante, avec une virginale fécondité, ceux qu'elle met au monde par la vertu de l'Esprit»[436].

Relevons, enfin, le témoignage de Narsaï de l'Église de Syrie qui, dans son homélie traitant «des mystères de l'Église et du baptême», décrit l'état des néophytes comme celui des nouveaux-nés dans l'Église qui les engendre et les nourrit:

> Comme le nouveau-né qui sort de l'intérieur du sein, le baptisé apparaît hors des eaux, mais au lieu de le vêtir, le prêtre l'accueille en l'embrassant. Il ressemble au nouveau-né,

---

[432] MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, II, 7, 50 (Introduction et texte critique par Herbert MUSURILLO, traduction et notes par Victor-Henri DEBIDOUR, collection *Sources Chrétiennes*, n. 95), Paris, Cerf. 1963, p. 87-88.

[433] DIDYME, *De Trinitate*, II,13, dans QUASTEN, *Initiation*,t.3, p. 148.

[434] QUASTEN, *Initiation*, t. 3, p. 148-149.

[435] Voir DIDYME, *In Proverbia Salomonis Commentariis*, dans Jacques-Paul MIGNE, *Patrologia Graeca*, t. 39, Paris, Lutetiae Parisorum, 1863, p. 1623 C.

[436] Adalbert HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 94-95.

> lorsqu'il sort du milieu de l'eau, et chacun l'embrasse et le baise comme un nouveau-né. [...] Il commence à avancer sur le chemin de la vie spirituelle, et comme les êtres spirituels, il vit d'une nourriture spirituelle. [...] Comme le lait qu'on suce, il se nourrit des mystères divins, et ils l'amènent graduellement, comme un enfant, à la vie future. Une mère spirituelle lui prépare un lait spirituel, pour qu'il en vive, mais au lieu de ses seins, elle met en sa bouche le corps et le sang. L'Église fait vivre les fils de ses entrailles par le corps et le sang, leur rappelant le grand amour de ses fiançailles.[437]

On pourrait prolonger les témoignages mais remarquons seulement que dans la conscience chrétienne des premiers siècles l'Église fut désignée comme «Mère» pour signifier son activité de véritable engendrement spirituel. L'Église était donc comprise comme une Mère qui engendre et nourrit les chrétiens et les chrétiennes et à cette maternité participe tout le peuple de Dieu[438]. Ce n'est que plus tard au Moyen-Age, lors de la rivalité des deux «pouvoirs» (séculier et spirituel), que s'opéra un changement malheureux dans la signification de cette image, comme nous l'explique Congar:

> L'Église, pour sauver sa liberté et même pour revendiquer sa supériorité sur l'ordre temporel, a excipé de sa dignité d'Épouse du Christ et de Mère des fidèles. Mais alors, ce titre de maternité ne se référait plus aussi directement à la génération et à la formation spirituelle de vrais chrétiens: il était plutôt et en premier lieu un titre d'autorité: *Mater et Magistra, Domina.*[439]

Quoi qu'il en soit de ce glissement ultérieur de sens ou d'accent, on perçoit aisément que les deux images «Église-Mère» et «Église-Famille» qui se trouvent toutes deux dans la littérature patristique sont connexes. En effet, si l'Église engendre les chrétiens c'est pour les introduire dans une nouvelle famille: la Famille de Dieu où ils vont pouvoir être nourris et éduqués pour

---

[437] NARSAÏ, *Homélie 21: Sur les mystères de l'Église et sur le Baptême*, dans *Initiation chrétienne* (Textes recueillis et présentés par A. HAMANN), Paris, Bernard Grasset, 1963, p. 202.

[438] Voir Yves CONGAR, «Préface», dans DELAHAYE, *Ecclesia mater*, p. 9.

[439] CONGAR, dans DELAHAYE, *Ecclesia mater*, p. 9.

s'épanouir comme dans toute véritable famille.

1.2.2. Dans la Liturgie Romaine.

L'adage bien connu «lex orandi, lex credenti» se confirme en ce qui concerne l'image de l'«Église-famille de Dieu». En effet, celle-ci se trouve employée dans divers livres liturgiques depuis l'époque patristique jusqu'à nos jours. C'est dire que la communauté chrétienne rassemblée pour célébrer l'Eucharistie a toujours eu conscience de former la nouvelle famille de Dieu.

C'est ainsi que beaucoup d'oraisons des trois anciens Sacramentaires romains de l'époque patristique commencent ou se poursuivent souvent par cette formule «*Familiam tuam*» (ou *Familia tua*, *Familiae tuae*) dans un sens ecclésiologique[440]. Il s'agit du *Sacramentaire léonien*, attribué au pape Léon le grand (440-461), où l'on relève l'expression plus de vingt-huit fois[441]; du *Sacramentaire gélasien*, «premier véritable livre liturgique organisé comme tel»[442] attribué au

---

[440] Voir Henri Austin WILSON, *A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries according to the Texte of Muratori's Liturgia Roman vetus*, Cambridge, University Press, 1892; Jean DESHUSSES (et Benoît DARRAGON), *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, 6 vol., Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1982-1983.

[441] Ce Sacramentaire est aussi appelé «*Sacramentarium Veronense*», du nom de la ville italienne (Vérone) où il est conservé. La numérotation est de Léo Cunibert MOHLBERG qui a rassemblé ces oraisons. Voir *Sacramentarium Veronense*, seris Maior Fontes, I, Rome, Casa editrice Herder, 1956, n. 155, 236, 442, 808, 971, 961, 762, 991, 931, 600, 1223, 374, 968, 1994, 2064, 117a, 1085, 321, 389, 631, 625, 1127, 871, 738, 970, 1090, 852, 746.

[442] Éric PALAZZO, *Le Moyen Age: des origines au XIIIè siècle*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 68.

pape Gélase (492-496), qui l'utilise abondamment, tant dans sa forme ancienne[443] que dans ses formes postérieures[444] et du *Sacramentaire grégorien* attribué au pape Grégoire le grand (590-604)[445].

---

[443] Le *gélasien ancien* a probablement été composé au milieu du VIIème siècle (Voir Antoine CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien; sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIè siècle*, Paris/Tournai, Desclée/Cie Éditeurs, 1958; PALLAZZO, *Le Moyen Age*, p. 68-69). Dans ce sacramentaire on relève plus de quarante fois la formule «Familiam tuam»: voir Léo Cunibert MOHLBERG, *Liber sacramentorum Romae Ecclesae ordinis anni circuli*, Rome, 1960, n. 23, 199, 1280, 694, 530, 9822, 358, 359, 1553, 736, 1139, 454, 625, 453, 1025, 1247, 75, 341, 1649, 460, 371, 663, 227, 777, 200, 1280, 1022, 1286, 333, 282, 1279, 214, 591, 1275, 707, 167, 1087, 769, 770, 711.

[444] Il s'agit des *gélasiens* du VIIIè siècle dont le *Sacramentaire gélasien de Gellone*, réalisé vers 790-800 (Voir Antoine CHAVASSE, «Le sacramentaire gélasien du VIIIè siècle. Ses deux principales formes», dans *Ephemerides liturgicae*, 73(1959), p. 249-298; *Le sacramentaire dans le groupe dit «gélasiens du VIIIè siècle»*, 2 vol., Steenbruges, 1984; PALAZZO, *Le Moyen Age*, p. 69-71). Ce sacramentaire renferme près de quatre-vingt-dix oraisons renfermant la formule ecclésiologique «*Familiam tuam*»: ex. n. 7, 123, 596, 1246, 1967, 1158, 1143, 359, 2019, 2067, 1994, 2064, 2428, 2827, 1381, 1557, 2074, 2482, 2004, 1684, 1756, 1238, 2857, 2097a, 2009, 2584, 2061, 1674, 715, 1013, 717, 1459, 501, 909, 890, 1936, 578, 637, 2655, 723, 1018, 608, 1103, 296, 452, 2555,2045, 2003, 2047, 302, 412, etc...L'autre forme de sacramentaire gélasien du VIIIè siècle est celui dit *Sacramentaire gélasien de Saint-Gall* (Voir MOHLBERG, éd., *Das frankische Sacramentarium Gelasium*, Münster, 1939) où on relève la formule une cinquantaine de fois: ex. n. 939, 1576, 919, 325, 621, 656, 658, 621, 1387, 1379, 554, 800, 1180, 439, 714, 1553, 236, 517, 560, 804, 498, 883, 271, 396, 362, 1576, 1169, 1538, 967, 468, 111, 1575, 375, etc...

[445] Le *Sacramentaire grégorien primitif*, fut vraisemblablement composé sous le pontificat d'Honorius (625-638) sur la base d'un texte antérieur. À partir de 670-680, ce tronc commun a donné naissance à trois lignées de sacramentaires qui ont menée, chacune, à trois types de grégoriens: le *Sacramentaire grégorien de Trente* (conservé à Trente), le *Sacramentaire grégorien de type Hadrianum*, texte envoyé par le pape Hadrien (784-791) à Charlemagne soucieux de l'unification liturgique de l'Empire (sigle: H) et le *Sacramentaire grégorien de type II* (ou *Sacramentaire grégorien de Padoue*) composé dans la première moitié du IXè siècle (sigle: P). Diverses adaptations de l'*Hadrianum* donnèrent naissance au *Supplément au sacramentaire grégorien* dont le maître d'oeuvre, reconnu habituellement, est Benoît d'Aniane, mort en 821(sigle: Sp). Pour ces différents types de sacramentaires, voir, principalement: Jean DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, t. I, Spicilegium Friburgense 16, Fribourg, 1971; t. II: *Textes complémentaires pour la messe*, SF 24, Fribourg, 1979; t. III: *Textes complémentaires divers*, SF 28, Fribourg, 1982;

Quant au *Missel Romain* promulgué en 1570 par le pape Pie V et qui régnera jusqu'au renouveau conciliaire d'après Vatican II, il contient également plusieurs oraisons, dont certaines reprises des précédents Sacramentaires, où est utilisée l'image de l'«Église-famille de Dieu» (*Familia Dei*)[446]. Le *Missel Romain* post-conciliaire de Paul VI (1975) en fait, à son tour, un usage abondant consacrant la place significative de cette image au Concile[447].

1.2.3: Au Concile Vatican II.

L'impulsion que le concile Vatican II a donnée à l'Église catholique n'est plus à démontrer. Elle est attribuable, en grande partie, à la redécouverte de beaucoup de trésors de l'Église que des années de contre-réforme drastique avaient fini par enfouir. Parmi ces redécouvertes figure l'image de l'«Église-famille de Dieu», comme nous l'explique Dabiré:

> En dehors de l'euchologie romaine, il faut reconnaître que l'image de l'Église «*Familia Dei*» avait pratiquement disparu de la praxis ecclésiale et de la réflexion théologique durant le Moyen Age dans l'Occident chrétien. Cette image est, en tout cas, absente de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin dont l'influence sur la théologie

---

Le sacramentaire grégorien, édition comparative, t. I: *Le sacramentaire. Le supplément d'Aniane*; t. II: *Textes complémentaires pour la messe*; t. III: *Textes complémentaires divers*, Fribourg, Éditions universitaires, 1992. Pour les formules «*Familiam tuam*», voir dans H: plus de quarante fois, ex.: n. 5, 8, 25, 47, 205, 428, 568, 582, 925, 892, 377, 845, 466, 331, 381, 387, 396, 403, 410, 418, 425, 431, etc...; dans P: plus de vingt fois, ex.: n. 15, 77, 122, 136, 146, 177, 520, 365, 327, 941, 400, 789, 301, 331, 464, 625, 754, 789, 347, 520, 258, 201, 780, 688; dans Sp: cinq fois: n. 1108, 1255, 1256, 1385, 1407.

[446] Voir Placide BRUYLANTS, *Les oraisons du missel Romain; Texte et histoire*, t. I et II, Louvain, Centre de documentation et d'information liturgique, Abbaye du Mont César, 1952, n. 327, 557, 935, 1060.

[447] Voir Th. A. SCHNITCHER et W.A. SLALY, *Concordantia Verbalia Missalis Romani (Partes euchologiae)*, Münster, 1983, n. 187, 237, 322, 344, 509, 565, 699 (repris des sacramentaires anciens), 464, 734, 815, 786, 820 (créations nouvelles).

occidentale n'est plus à démontrer.[448]

Or, les Pères conciliaires de Vatican II ont, progressivement, réintégré cette image dans leurs délibérations. En effet, le premier schéma sur l'Église «*Aeternus Unigeniti Pater*», rejeté par les Pères conciliaires dès l'ouverture de la première session, ne renferme pas l'image «Église-famille de Dieu» parmi celles proposées. C'est dans le schéma «*Concilium duce Spiritus Sancti*», attribué au théologien belge Philips, qu'on trouve la première mention explicite de cette image: «Ils appartiennent réellement et sans restriction à la famille de l'Église, lit-on, seulement ceux qui connaissent toute son organisation et tous les moyens de Salut, et sont intégrés au Christ, Tête de la structure visible gouvernée par son Vicaire»[449].

Les débats en congrégations générales intégreront de plus en plus cette image. Ainsi Mgr Joseph D'avack, archevêque de Camerino (Italie) déclara que l'Église n'est pas seulement une société mais une famille[450] et Mgr André Charue, évêque de Namur (Belgique) invita à ne pas employer exclusivement l'image de Corps du Christ «mais aussi les images de Peuple de Dieu, Famille de Dieu, Temple et Maison de Dieu, Nouvelle Jérusalem, Épouse du Christ, Troupeau du Seigneur»[451]. Plus loin le même évêque donne clairement cette définition de l'Église: «L'Église est la maison de la famille de Dieu (*domus familiae Dei*) dans laquelle, avec le Christ et l'Esprit

---

[448] DABIRÉ, «Église-famille de Dieu», p. 97.

[449] Giuseppe ALBERIGO (et Franca MAGISTRETTI), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica*, Bologne, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, p. 20.

[450] Voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. I, pars 4, Roma, Typis polyglotis Vaticanis, 1970, p. 148-149.

[451] *Acta synodalia*, p. 433.

Saint, nous disons: Abba, Père»[452].

L'intervention décisive fut celle de Mgr Simon Hoa Nguyen-Van Hien, évêque de Dalat (Viet-Nam) qui développa les références bibliques sur la paternité de Dieu, la filiation du Fils et l'adoption des baptisés et suggéra la compréhension de l'Église comme famille de Dieu en posant la question suivante: «Où trouve-t-on un père, un fils et des frères sinon dans une famille?»[453]. Pour lui il n'y a pas de doute: tous les baptisés sont membres de la famille spirituelle qu'est l'Église et cette présentation de l'Église, juge-t-il, est très parlante aux chrétiens et chrétiennes de tout âge, de toute race et de toute condition sociale et intellectuelle.

Cette intervention fut décisive parce dans la suite les schémas sur l'Église de plusieurs épiscopats (Allemagne, Italie, pays scandinaves) et la Commission doctrinale citent désormais l'image d'«Église-famille de Dieu» parmi les images proposées[454]. Il n'est donc pas étonnant que cette image soit retenue lors de la rédaction des textes officiels du Concile. Plus concrètement, on la retrouve explicitement 19 fois.

En effet, la Constitution sur l'Église, *Lumen Gentium,* utilise six fois cette image. Elle retient parmi les images de l'Église, celle de «maison de Dieu où habite sa famille» (n.6), exhorte l'évêque «envoyé par le Père pour gouverner sa famille» (n. 27) à suivre l'exemple du Bon Pasteur, définit comme faisant partie du ministère du prêtre la tâche de «rassembler la famille de Dieu en une fraternité tendant vers un seul but» (n. 28; 43), de supprimer «toute cause de discorde afin que le genre humain tout entier accède à l'unité de la famille de Dieu» (n.28) bref,

---

[452] *Acta synodalia*, p. 433.

[453] *Acta synodalia*, p. 514.

[454] Voir ALBERIGO, *Constitutionis dogmaticae*, p. 390; 418-421.

de paître «la famille de Dieu de par l'autorité du Christ» (n. 32) tout en rappelant que «nous tous, fils de Dieu (qui) ne faisons dans le Christ qu'une seule famille» (n. 51).

Une autre constitution conciliaire, *Gaudium et Spes*, emploie l'image «Église-famille de Dieu» à neuf reprises. On y lit que la solidarité de Dieu avec l'humanité s'est manifestée par son dessein de «faire du genre humain la famille de Dieu», solidarité que doivent vivre les membres de l'Église jusqu'au jour où «les hommes, sauvés par la grâce, famille bien-aimée de Dieu et du Christ leur Frère rendront à Dieu une gloire parfaite» (n. 32). Cette Église, «famille des enfants de Dieu [...], famille constituée et organisée en ce monde comme une société» (n. 40) doit pourtant être «l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en Famille de Dieu» (n. 40; 92). Ainsi l'union de l'humanité «trouve une grande vigueur et son achèvement dans l'unité de la famille des fils de Dieu, fondée dans le Christ» (n. 42). Aux époux chrétiens il est demandé de coopérer à l'amour de Dieu «qui veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille» (n. 50) et à tous les fidèles de s'engager «au service de la famille humaine, appelée à devenir dans le Christ Jésus la famille des enfants de Dieu» (n. 92).

L'image «Église-famille de Dieu» apparaît alors moins fréquemment dans les autres documents conciliaires: une fois dans *Christus Dominus* (n. 16), une fois dans *Unitatis Redintegratio* (n. 2), une fois dans *Ad Gentes* (n. 1) et une fois dans *Presbyterorum Ordinis* (n. 6 qui cite LG 28).

L'image ecclésiologique «Église-famille de Dieu» est donc bel et bien présente dans les documents du concile Vatican II. Certes, elle n'y a pas fait l'objet d'un choix préférentiel comme l'image de «Peuple de Dieu», mais elle a été redécouverte et reconnue, avec d'autres, comme image par laquelle «la nature intime de l'Église se fait connaître à nous» (LG, n.6).

1.2.4. Dans l'enseignement officiel récent sur l'Église.

L'image d'«Église-famille de Dieu» qui était pratiquement tombée dans l'oubli dans la réflexion théologique occidentale depuis le Moyen Age[455] fut, comme on vient de le voir, redécouverte par le concile Vacitan II. Cependant la réception immédiate de celui-ci n'a pas réservé une attention particulière à cette image si bien que le Synode extraordinaire de 1985 ne la signale qu'une seule fois parmi d'autres images[456]. Pourtant, des évêques africains, dont Mgr Jean-Marie Cissé (Mali) et Mgr Tatianna Sanon (Burkina-Faso), avaient informé l'Assemblée synodale qu'une ecclésiologie basée sur l'image «Église-famille» commençait à prendre forme en Afrique occidentale francophone. Mgr Sanon rapportait alors:

> On peut dire que depuis le Concile, il y a eu (dans l'Église au Burkina-Faso) une prise de conscience assez exceptionnelle de la réalité «Église» à travers la conception de l'*Église-famille* [...] Qui aujourd'hui, parmi les laïcs baptisés, n'a pas conscience d'appartenir à l'Église, et ne connaît pas le devoir de l'engagement dans l'Église? Pour nous, en effet, l'esprit de la grande famille implique la solidarité et la communion fraternelle. S'il y a une résolution à prendre, c'est de poursuivre avec courage l'approfondissement de la compréhension et du vécu de l'*Église-famille de Dieu* [...].[457]

On constate que le Synode extraordinaire n'a pas tenu compte de cette nouveauté eccésiologique rapportée par le prélat africain. Il a plutôt affirmé que l'ecclésiologie de communion «est le

---

[455] On notera que l'image est même absente dans la première Encyclique de Paul VI: *Ecclesiam Suam* (1964).

[456] Voir «Synthèse des travaux de l'Assemblée Synodale», II, A, 3, dans *La documentation catholique*, 1909(1986), p. 38.

[457] Mgr Titianma SANON, «Mise en place d'une Église-famille (Intervention au synode romain, novembre 1985)», dans *Synode extraordinaire, Rome, 1985; Vingt ans après Vatican II*, Paris, Centurion, 1986, p. 75-76. Mgr CISSÉ, évêque de Sikasso (Mali) rapportait, lors des mêmes assises: «Elle (l'Église du Mali) souhaite que ce Synode approfondisse l'image de famille de Dieu» (*Synode extraordinaire: célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1986, p. 364).

concept central et fondamental dans les documents du Concile»[458]. Il est donc quelque peu surprenant de voir comment le pape Jean-Paul II est revenu progressivement à cette image dans son enseignement.

En effet, au début de son pontificat, le pape Jean-Paul II emploie l'image «Église-famille de Dieu» de façon sporadique et pas très explicite. Il invite à rendre grâce à Dieu «pour tout ce qui fait que dans les divers milieux de l'existence humaine, les hommes deviennent encore plus "famille", encore plus frères et plus soeurs, eux qui ont en commun l'unique Père»[459].

Par contre, une année plus tard, le pape, encourageant les familles chrétiennes «rassemblées (à Rome) pour prier en faveur de la grande cause de la famille chrétienne dans le monde moderne», utilise avec enthousiasme l'image de l'«Église-famille divine»: «L'Église se sent aujourd'hui, dit-il, de façon particulière, non seulement Peuple de Dieu, mais aussi une vraie Famille divine. Ce jour est vraiment extraordinaire! Plein de joie et d'espérance!»[460]. Et dans le discours lors de sa rencontre avec les familles, le pape affirme qu'il prie «pour que chaque paroisse devienne elle-même vraiment une famille unie dans la charité»[461].

Comme on pouvait s'y attendre, c'est dans son Exhortation apostolique post-synodale sur la

---

[458] «Synthèse des travaux», II, C, 1, p. 39.

[459] JEAN-PAUL II, «Valeurs fondamentales de la famille (Homélie à l'église du Gesù Rome, le 31 décembre 1978)», dans *L'enseignement de Jean-Paul II: 1978*, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1978, p. 90.

[460] JEAN-PAUL II, «La voie de l'homme vers l'humanité est uniquement à travers la famille (Homélie lors de la messe *pro-Familia*: Rome, le 12 octobre 1980)», dans *L'enseignement de Jean-Paul II: 1980*, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1980, p. 91.

[461] JEAN-PAUL II, «Rencontre avec les familles», dans *L'enseignement de Jean-Paul II: 1980*, p. 380. L'année précédente, il parlait déjà de «la famille paroissiale» (*L'enseignement de Jean-Paul II: 1979*, p. 226).

famille[462] que le pape utilise le plus souvent l'image de l'«Église-famille de Dieu». Il y parle de la famille comme lieu d'insertion de la personne humaine dans «la grande famille de Dieu qu'est l'Église» (ou «la grande famille de l'Église») par le baptême, l'éducation de la foi et même le mariage chrétien (n. 15). Plus loin, il encourage toute «la communauté ecclésiale -grande famille formée de familles chrétiennes-» à vivre un échange mutuel entre les familles (n. 69), invite chaque évêque à se soucier «de faire en sorte que son diocèse soit toujours davantage une véritable "famille diocésaine", modèle et source d'espérance pour tant de familles qui en font partie» (n. 73) et exhorte les religieux et religieuses à donner «l'exemple concret d'une vie vécue dans la charité et dans la joie fraternelle convenant aux membres de la grande famille de Dieu» (n. 74). Enfin, avant la conclusion de l'Exhortation, le pape lance cet appel en faveur de ceux et celles qui sont sans famille:

> À ceux qui n'ont pas de famille naturelle, il faut ouvrir davantage encore les portes de la grande famille qu'est l'Église, laquelle prend un visage concret dans la famille diocésaine et paroissiale, dans les communautés ecclésiales de base ou des mouvements d'apostolat. Personne n'est sans famille en ce monde: l'Église est la maison et la famille de tous, en particulier de ceux qui «peinent et ploient sous le fardeau» [Mt 11, 28] (n.85).

Le pape revient occasionnellement sur cette image dans ses autres documents. Il parle du baptême comme insertion «dans la grande famille des réconciliés»[463], affirme que «la physionomie du presbyterium est celle d'une vraie famille et d'une fraternité dont les liens ne sont ni de la

---

[462] JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio* (Exhortation apostolique post-synodale sur la famille), Cité du Vatican, Typographie Polyglotte Vaticane, 1981.

[463]JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et Paenitentia* (Exhortation apostolique post-synodale sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1984, n. 27.

chair ni du sang mais de la grâce de l'Ordre»[464]. Ailleurs il parle des autres chrétiens comme de «la grande famille chrétienne»[465], de la vocation de la paroisse comme celle «d'être une maison de famille, fraternelle et accueillante, où les baptisés et les confirmés prennent conscience d'être peuple de Dieu»[466] ou de la vie religieuse comme d'un témoignage «du projet divin de faire de toute l'humanité, dans la civilisation de l'amour, la grande famille des fils de Dieu»[467]. Dans cette même exhortation, le pape parle de la vie fraternelle des religieux et religieuses qui «confesse le Père, qui veut faire de tous les hommes une seule famille»[468] et s'inscrit dans le projet du Seigneur Jésus qui, ayant appelé ceux qu'il voulait, a donné «naissance à la nouvelle famille qui devait réunir au long des siècles ceux qui seraient prêts à "faire la volonté de Dieu"(cf Mt 3, 32-35)»[469]. Nous trouvons, enfin, dans les documents du pape Jean-Paul II, des citations du Concile Vatican II renfermant l'image de l'Église-famille de Dieu[470].

---

[464] JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis* (Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1992, n. 74.

[465] JEAN-PAUL II, *Ut unum sint* (Lettre encyclique sur l'engagement oecuménique), Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1995, n. 20.

[466] JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae* (Exhortation apostolique post-synodale sur la catéchèse en notre temps), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1979, n. 67.

[467] JEAN-PAUL II, *Vita consecrata* (Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde), Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1996, n. 35. L'Exhortation cite le Message final du Synode (voir dans *La documentation catholique*, 91(1994), p. 985.

[468] JEAN-PAUL II, *La vita consecrata*, n. 21.

[469] JEAN-PAUL II, *La vita consecrata*, n. 41.

[470] Voir, par exemple *GS* 50 cité dans *L'enseignement de Jean-Paul II: 1981*, p. 225 et dans *L'enseignement de Jean-Paul II: 1983*, p. 271; *PO* 6 cité dans *Pastores dabo vobis*, n. 74; *LG* 28 cité dans *Christifideles laïci*, n. 26.

L'image «Église-famille de Dieu» est aussi présente dans des documents du Magistère romain. Ainsi on peut lire dans le Directoire de la Congrégation pour le clergé que «dans la mesure où il réunit la famille de Dieu et réalise l'Église-communion, le prêtre devient pontife, celui qui unit l'homme avec Dieu»[471]. Et, du sacrement de la réconciliation il est dit qu'il «rétablit l'amitié avec Dieu le Père et avec tous ses fils dans sa famille qu'est l'Église»[472].

Par ailleurs, le Catéchisme universel[473] utilise cette image assez fréquemment. En effet, dès le début, on y lit que «Dieu, [...] convoque tous les hommes que le péché a dispersés dans l'unité de sa famille» (n. 1). Ceux et celles qui accueillent la parole de Jésus forment sa vraie famille (n. 764). Cette «famille de Dieu» se constitue et se réalise graduellement au long de l'histoire humaine (n. 759), la conversion fait revenir le pécheur «à Dieu et au sein de sa famille, qui est l'Église» (n. 1439), les époux chrétiens ont besoin de l'appui des pasteurs et «de la communauté chrétienne comme "famille de Dieu"» (n. 1632). Le numéro 1655 donne une définition plus explicite: «L'Église n'est autre que la "famille de Dieu". Dès ses origines, le noyau de l'Église était souvent constitué par ceux qui, "avec toute leur maison", étaient devenus croyants (cf Ac 18, 8)». C'est pourquoi, devient disciple du Christ celui ou celle qui accepte «l'invitation d'appartenir à la famille de Dieu» (n. 2233). Les autres références à l'«Église-famille» qu'on trouve dans le *Catéchisme* sont des citations de documents antérieurs, spécialement

---

[471] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1994, n. 30. Le Directoire (n. 25) cite aussi *Pastores dabo vobis*, n. 74.

[472] *Directoire*, n. 51.

[473] *Catéchisme de l'Église catholique*, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1992.

des documents conciliaires[474].

On voit donc que l'image «Église-famille de Dieu» est présente dans l'enseignement officiel de l'Église même si elle n'a jamais été analysée systématiquement en elle-même. À ce niveau, on assiste même à un paradoxe. En effet, tandisque le pape Jean-Paul II a, progressivement, utilisé l'image d'«Église-famille», on remarque que cette image est absente dans une série de catéchèses portant directement sur l'Église qu'il a données pendant ses audiences générales du mercredi[475]. On peut donc dire que l'emploi, chez le pape, de l'image «Église-famille», n'a pas pour point de départ la réflexion théologique sur l'Église mais son engagement, voire sa lutte, en faveur de la famille. On peut alors affirmer avec Nothomb que «dans l'enseignement officiel de l'Église universelle, après Vatican II, ce concept est pratiquement tombé dans l'oubli et est resté absent de la réflexion théologique»[476].

S'il apparaît alors évident que ce sont les Églises d'Afrique qui ont initié cette réflexion depuis les années quatre-vingt, il importe de voir que cette image ecclésiologique n'est pas une pure invention des Églises d'Afrique en mal d'inculturation mais qu'elle s'enracine dans

---

[474] Voir les citations de: *LG* 9 au n. 753 et 756; *LG* 51 au n. 959; *AG* 1 au n. 804; *UR* 2 et *LG* 14 au n. 815; *GS* 40 au n. 854; *GS* 39 au n. 1049; *GS* 50 au n. 1632; *Familiaris consortio*, n. 85 au n. 1658; Canon Romain 88 au n. 1037.

[475] Voir JEAN-PAUL II, «Jésus-Christ a été le fondateur d'un nouveau peuple (Audience générale du 13 novembre)», dans *La documentation catholique*, 2041(1992), p. 5-6; «L'Église, Corps du Christ (Audience générale du 20 novembre)», dans *La documentation catholique*, 2041(1992), p. 6-7; «L'Église, mystère de communion fondée sur l'amour (Audience générale du 15 janvier), dans *La documentation catholique*, 2045(1992), p. 208-209; «L'origine de la communion ecclésiale (Audience générale du 29 janvier)», dans *La documentation catholique*, 2046(1992), p. 263-264; «L'Église-communion au lendemain de la Pentecôte (Audience générale du 5 février)», dans *La documentation catholique*, 2046(1992), p. 264-265.

[476] NOTHOMB, «L'Église-Famille», p. 45-46. C'est plutôt l'image de l'Église-Communion et, secondairement de l'Église-Peuple de Dieu et Corps du Christ, qui y sont développées.

l'Écriture et la Tradition de la Grande Église et qu'elle possède un fondement théologique.

1.3. Le fondement théologique de l'image «Église-famille de Dieu».

Il n'est certes pas adéquat de chercher un fondement théologique de l'image «Église-famille de Dieu» en dehors de son enracinement dans la Bible et dans la Tradition de l'Église mais on peut, pour les besoins de la cause, essayer de déceler la base proprement théologique de cette image. Pour ce faire, il faut répondre à cette question: la famille peut-elle être un lieu théologique d'intelligence de l'Église? Et dans le contexte qui nous occupe, nous devons faire nôtre cette interrogation de Some: «la notion africaine de la famille ainsi que l'expression «Église-famille de Dieu» suffisent-elles à fonder théologiquement l'Église du Christ [...]?»[477] Trois raisons majeures permettent d'y répondre par l'affirmative et de fonder ainsi l'usage de l'image «Église-famille».

La première peut sembler banale mais a toute son importance: c'est que la famille chrétienne a une dimension ecclésiale par ses membres. Cela a été compris par les chrétiens et chrétiennes d'Afrique qui, après les premières traductions littérales du mot «Église», ont fini par se saisir comme «Famille de Dieu»[478]. Cela rejoint d'ailleurs la traditionnelle définition de la famille chrétienne comme «Église-domestique» devenue courante dans les écrits postconciliaires.

En effet, la famille a joué un rôle primordial dans la vie des premières communautés

---

[477] Joseph-Mukasa SOME, «L'Église-Famille de Dieu», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 80.

[478] Voir, par exemple, au Burundi où le mot «Église» est d'abord traduit littéralement par «*Ekleziya*» puis expliqué comme «*Umuryango w'Ekleziya*» (la Famille-Église) et chez les dagara du Burkina-Faso et Ghana où la première traduction fut «*Law-katolik sôw*» (communauté catholique sainte) qui est finalement devenue «*Lâw-yir*» (communauté-Famille).

chrétiennes en tant que lieu de rassemblement pour la fraction du pain, lieu d'accueil, d'hospitalité et d'annonce de l'Évangile. Si, dans la suite, surtout au début du quatrième siècle, la famille perdit progressivement de son importance dans l'organisation de la communauté chrétienne, il n'en demeure pas moins que les Pères de l'Église ont vite associé la communauté conjugale et la communauté ecclésiale.[479] Parmi ceux-ci, Jean Chrysostome occupe une place particulière car il lui revient «d'avoir reconnu que la famille constitue une Église»[480]. En effet dans ses différentes homélies, il affirme que «le foyer est une petite Église»[481] et insiste pour que «chacun fasse de sa maison une Église»[482]. Dans cette même ligne Saint Augustin comparera explicitement la charge du père de famille à celle d'un évêque qui, tous deux, sont responsables de la foi d'une communauté[483].

Le Concile Vatican II a renoué timidement avec cette tradition de l'Église domestique[484] tandisqu'on retrouve ce thème de plus en plus fréquemment dans les documents

---

[479] Voir Normand PROVENCHER, «Vers une théologie de la famille: l'Église domestique», dans *Église et Théologie*, 12(1981), p. 15-22.

[480] PROVENCHER, «Vers une théologie», p. 20.

[481] JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'épître aux Éphésiens*, 20, 6 (PG 62, 143).

[482] JEAN CHRYSOSTOME, *Sermon sur la Genèse*, 7, 1, (PG 54, 608). Voir aussi *Sermon sur la Genèse*, 6, 2, (PG 54, 607); 7, 16, (PG 54, 615-616); *Homélie sur Matthieu*, 32, 7, (PG 57, 386); 48, 7, (PG 58, 495).

[483] Voir SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 94 (Patrologia Latina 38, 580-581); *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 51, 13, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 36, 445).

[484] On trouve cette expression dans *Lumen Gentium* où le foyer chrétien est présenté «comme une Église domestique» (n. 11) et dans *Apostolicam Actuositatem* qui décrit la famille «comme le sanctuaire domestique de l'Église» (n. 11).

postconciliaires[485]. Pourtant il ne s'est pas développé une véritable théologie de la famille comme l'explique Peelman:

> Malgré le fait que l'ecclésiologie catholique connaît une évolution remarquable depuis la fin du concile, la famille semble peu étudiée comme thème proprement théologique. [...] Le thème néotestamentaire de l'église domestique, qui a fait sa réapparition (modeste) dans les écrits de Vatican II, a suscité jusqu'à présent peu d'intérêt en ecclésiologie, malgré le renouveau communautaire de l'après-concile et malgré l'abondance des publications dans le domaine de la théologie pratique sur le développement et l'organisation de la pastorale conjugale et familiale.[486]

Malgré cette carence de systématisation théologique, on reconnaît l'orientation majeure d'une telle théologie de la famille dans l'explication que Paul VI donne de l'Église domestique: «Cela signifie que, en chaque famille chrétienne, devraient se retrouver les divers aspects de l'Église entière. En outre, la famille, comme l'Église, se doit d'être un espace où l'Évangile est transmis et où l'Évangile rayonne»[487]. Ainsi peut-on affirmer, à la suite de Provencher, que malgré les divers visages qu'elle revêt dans le concret des différentes cultures, la famille chrétienne est un type d'Église grâce aux éléments suivants: elle est un lieu de la présence du Christ, un lieu

---

[485] Voir, par exemple PAUL VI, «Allocution aux "Équipes Notre-Dame"», dans *La documentation catholique*, 1564(1970), p. 504-505; *Evangelii Nuntiandi*, n. 71; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 21; *Christifideles Laici*, n. 62; «Lettre aux familles», dans *La documentation catholique*, 2090(1994), n. 3, 5, 15; *Evangelium vitae* (Lettre encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1995, n. 92; *Pastores dabo vobis*, n. 41; *Ecclesia in Africa*, n. 85, 92; *Cathéchisme de l'Église catholique*, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1992, n. 2204.

[486] Achiel PEELMAN, «La famille comme réalité ecclésiale; Réflexions sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut renaître à partir de la base», dans *Église et Théologie*, 12(1981), p. 102. Voir aussi PROVENCHER qui reconnaît: «Si on se permet de distinguer le couple de la famille, on peut affirmer que la théologie de la famille est très peu élaborée. Elle est encore à construire» («Vers une théologie», p. 10).

[487] PAUL VI, *Evangelii nuntindi*, n. 71.

d'évangélisation et de prière, un lieu où se vit l'amour[488]. C'est la présence de ces éléments, essentiels à la vie de toute communauté chrétienne, qui justifie théologiquement l'appellation de la famille chrétienne comme «Église domestique» comme le conclut Provencher:

> Il ne s'agit pas d'une simple image ou d'une comparaison vague qui seraient utiles pour encourager la vie chrétienne des familles. Sans être pourtant une Église locale ou particulière, la famille chrétienne est une véritable cellule d'Église, parce que nous retrouvons en elles plusieurs réalités qui sont essentielles à la constitution même de l'Église entière [...]. Elle représente en quelque sorte une unité fondamentale de l'Église, et elle réalise sa présence concrète dans un milieu déterminé.[489]

L'usage de l'image «Église-famille de Dieu» a donc son fondement théologique par le fait que la famille est une «réalité ecclésiale». En effet, si la famille est un type d'Église (Église domestique) on peut aussi dire que l'Église est Famille. D'ailleurs les Pères synodaux, repris par le pape dans son Exhortation, ont parlé des «Églises domestiques» dans le cadre du choix théologique et pastoral de l'«Église-famille»:

> La vitalité de l'Église-Famille, lit-on dans le *Message final*, telle que le Synode vient de la mettre en lumière ne pourra être effective que lorsque toutes nos familles chrétiennes deviendront d'authentiques «Églises domestiques». C'est là, en effet, que père, mère et enfants vivent, à l'image de la Sainte Famille, la richesse de l'amour qui est dans le coeur de Dieu[...]. La grande famille africaine est le lieu sacré où convergent toutes les richesses de notre tradition.[490]

Un deuxième élément du fondement théologique de l'image «Église-famille» est que cette image évoque bien la source trinitaire de l'Église (LG 2-4). En effet, comme l'explique le Synode africain, «l'Église-famille est celle dont le Père a pris l'initiative en créant Adam, celle

---

[488] Voir PROVENCHER, «Vers une théologie», p. 22-31.

[489] PROVENCHER, «Vers une théologie», p. 33.

[490] *Message final*, n. 27. Voir aussi n. 25; *Proposition* n. 14; *EA*, n. 85, 92.

que le Christ, nouvel Adam et Héritier des nations, a fondée par le don de son corps et de son sang, et celle que manifeste à la face du monde l'Esprit que le Fils a remis au Père pour qu'il soit la Communion entre tous»[491]. Or, le Père, le Fils et l'Esprit forment, eux-mêmes, une famille au sens analogique: la «Famille trinitaire».

En effet, parmi les différentes analogies dont la tradition chrétienne s'est servi pour exprimer le mystère insondable de la Trinité figure l'analogie familiale[492]. Cette analogie qui «passa de la théologie judéo-chrétienne à la théologie gnostique et à saint Méthode d'Olympe, mort vers 312, puis de là à toute une série de Pères, syrien (Éphrem), et surtout grecs»[493] fut adoptée par Grégoire de Nazianze dans la forme qui sera exploitée ultérieurement. Ce Père s'appuie sur l'analogie familiale (Adam-Ève-Seth) pour démontrer la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit:

> Qu'est-ce donc qu'Adam? Un être façonné par Dieu. Et Ève? Une part prélevée sur cet être façonné. Et Seth? Un être engendré par eux deux. Ne crois-tu pas que, façonné, prelevé et engendré, ils sont la même chose? Comment ne le seraient-ils pas? Sont-ils consubstantiels, ou que sont-ils? Comment ne seraient-ils pas consubstantiels? Il est donc reconnu que des êtres venus à l'existence de différentes façons peuvent être de la même substance.[494]

Grégoire de Nazianze voit donc en Adam une image du Père, en Ève celle du Fils et en Seth

---

[491] *Message final*, n. 24.

[492] Voir, pour les différentes symboliques de la Trinité: Leonardo BOFF, *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990, p. 119-130.

[493] Bertrand de MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 368.

[494] GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, XXXI, 11 (Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GALLAY, collection *Sources Chrétiennes*, n. 250), Paris, Cerf, 1978, p. 295-297.

celle du Saint-Esprit en modifiant la position de ses prédécesseurs qui comparaient Adam au Père, Seth au Fils et Ève à l'Esprit[495].

L'analogie familiale, même si elle a été rejetée par Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin[496], a été reprise dans la théologie contemporaine qui la place au niveau formel de l'intersubjectivité et non au niveau biologique[497]. Ainsi exploite-t-on la puissance d'évocation de l'analogie qui s'appuie sur une expérience profondément humaine et élevée à la dignité de sacrement: la vie matrimoniale. Boff explique l'avantage et le sens de cette analogie en ces termes:

> Ce qui comporte dans l'analogie, ce sont les trois termes qui sont toujours en relation, dans la diversité: le Père, la Mère, le Fils (Adam-Ève-Seth). Les trois ensemble forment une seule réalité, la famille. Le père et la mère s'aiment, se connaissent et se reconnaissent. Le Fils est le témoignage de la réalité de cet amour devant les parents et tous les autres. Analogiquement, il y a aussi dans la Trinité des relations de connaissance et d'amour. L'Esprit Saint est la preuve que le Père et le Fils s'aiment, il proclame cet amour et en témoigne. Il est le *con-dilectus* (co-aimé). Les trois forment la famille de Dieu, où tout circule et tout est enveloppé dans un même cercle de vie, à l'image de la

---

[495] Voir De MARGERIE, *La Trinité*, p. 369.

[496] Voir SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, Livre XII, V-VII (dans *Oeuvres de Saint Augustin*, 16, [texte de l'édition bénédictine, traduction de P. AGAËSSE], Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 219-235; SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, 36.3.1 (dans *Thomas d'Aquin, Somme théologique*, t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 411). De MARGERIE analyse les raisons de ce rejet et ne les trouve pas convaincantes (*La Trinité*, p. 369-375; 383-385). Il conclut alors: «Nous pensons cependant qu'elle [l'analogie familiale] serait la manière la plus parlante de faire soupçonner de loin la splendeur aimante de la procession de l'Esprit-Saint, Amour mutuel qui procède du Père et du Fils comme d'un principe unique et par spiration unique. [...] Il nous semble donc qu'une grande partie des difficultés qui se sont longtemps opposées à l'explicitation de la dimension conjugale de l'analogie familiale ont aujourd'hui disparu.» (*La Trinité*, p. 385).

[497] Voir, par exemple Matthias Joseph SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme; leur essence, leur signification et leur enchaînement dans la perspective de leur caractère surnaturel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1947, p. 190-198; Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 1967. Cet auteur applique l'intersubjectivité familiale (Je-Tu-Nous) au mystère trinitaire. Plus près de nous, voir Jean GALOT, «Dieu: une Famille», dans *L'Osservatore romano*, 21(1745) du 24 mai 1983, p. 1-2; «Famille Trinitaire», dans *L'Osservatore romano*, 5(2300) du 1er février 1994, p. 1. 12; De MARGERIE, *La Trinité*, p. 367-390; BOFF, *Trinité*, p. 126.

famille humaine.[498]

Certes, on pourrait trouver des avatars de l'analogie conjugale et familiale au cours de l'histoire de la théologie trinitaire. Mais ces usages idéologiques servant à justifier un modèle familial unique et intangible constitueraient une perversion du nom de Dieu car, «il ne s'agit pas d'introduire dans l'analogie les différences sexuelles: on considère seulement les différences personnelles qui constituent l'unité plurale de l'unique et même famille»[499].

Dès lors, en ayant toujours conscience de ce possible danger, on peut employer l'analogie familiale pour exprimer le Mystère de la Trinité, surtout dans les relations subsistantes des trois Personnes divines. Cet usage se trouve d'ailleurs dans des documents officiels actuels du Magistère comme dans l'exhortation apostolique sur les laïcs où nous lisons que la communauté conjugale est «la racine de toute autre communauté, et, en même temps, comme un "signe" de cette communauté interpersonnelle d'amour qui constitue le mystère de la vie intime du Dieu Unique et Trinitaire»[500]. Le nouveau catéchisme explique, dans le même sens que «la famille chrétienne est une communion de personnes, trace et image de la communion du Père et du Fils dans l'Esprit Saint»[501].

Les chrétiens et chrétiennes d'Afrique sont, de toute évidence, sensibles à cette révélation trinitaire en termes familiaux. Il apparaît donc que, si l'Église est le sacrement de l'unité salvifique de Dieu (LG 9) qui, en lui-même est Famille, elle peut être définie en termes

---

[498] BOFF, *Trinité*, p. 126.

[499] BOFF, *Trinité*, p. 126.

[500] JEAN-PAUL II, *Christifideles laïci*, n. 52.

[501] *Catéchisme*, n. 2205.

également familiaux, comme l'affirme Dabiré: «Notre conviction est faite: L'Église est la Famille de Dieu parce que Dieu lui-même, Père, Fils et Esprit Saint, est la Famille divine trinitaire. Nous voici au plus profond du mystère de la Sainte Trinité, et au coeur de la Révélation de Jésus»[502].

Ainsi la famille devient un concept théologique qui rend possible l'expression et l'explication, même analogiques, de certains mystères de la foi dont celui de la Trinité et de l'Église qui sont, d'ailleurs liés. En effet, la «Famille trinitaire» qui est communion sans subordination des trois personnes distinctes est le modèle de l'unité dans la diversité et féconde une Église dont l'être profond est la communion et qui a la mission de faire participer les humains à la communion trinitaire. C'est ce qu'affirme Monsengwo, en ces termes:

> En dernière instance, le fondement théologique d'une Église-Famille est que l'humanité est créée à l'image de Dieu. Or, Dieu est famille, une famille dans laquelle se vit une communion totale dans le respect et la sauvegarde des différences. L'humanité, par vocation, est famille, appelée à se réaliser dans l'unité. De cette unité, que nous ne pouvons atteindre qu'à la fin des temps, l'Église-Famille de Dieu veut être le signe.[503]

L'ecclésiologie de l'«Église-famille», enfin, se fonde théologiquement sur la nécessité d'inculturer le message chrétien dans les cultures africaines. En effet, dans ces cultures, la réalité familiale «demeure la référence incontournable pour tout ce qui touche l'individu et le groupe»[504] et doit donc se trouver au coeur de l'inculturation. Dès lors, si les Églises africaines ont promu cette image ecclésiologique, c'est parce qu'elles ont vite pressenti qu'elle pouvait les aider à

---

[502] DABIRÉ, «Église-Famille de Dieu», p. 107.

[503] Laurent MONSENGWO, «Église-Famille et images bibliques de l'Église à l'aube du 3ème millénaire», dans *RICAO*, 14-15(1996), p. 137.

[504] Marius OUEDRAOGO, «Former les fidèles à leur responsabilité sociale (cercle mineur français D», dans *L'Osservatore romano*, CS, 17 mai 1994, p. 78.

mieux exprimer leur identité profonde en assumant l'être culturel des peuples africains. C'est pourquoi cette image a été saluée comme une application concrète de l'inculturation dont nous allons, à présent, vérifier la pertinence.

2. Vers une ecclésiologie africaine inculturée? Valeur et limite d'une application de l'inculturation.

Tous les participants au dernier Synode africain étaient unanimes: le choix ecclésiologique de l'«Église-famille de Dieu» ouvrait une phase nouvelle dans l'histoire de l'évangélisation du continent. En effet, on avait le sentiment que le temps du combat pour le principe, le sens, le but et les modalités de l'inculturation était terminé car, non seulement une synthèse sur la théologie de l'inculturation fut officiellement présentée[505], mais aussi les Pères affirment l'avoir appliquée à travers l'image de l'Église-famille de Dieu.

Ce choix ecclésiologique, consacré par l'Exhortation post-synodale, est la première application concrète de l'inculturation doctrinale africaine à être reconnue officiellement[506]. Ainsi, en disant: «Nous sommes la Famille de Dieu», après avoir proposé des lectures africaines du Christ, des chrétiens et chrétiennes d'Afrique exprimaient la réalité de leur «nous» de croyants en assumant la mentalité profonde africaine. Ce faisant, réalisaient-elles, enfin, le rêve

---

[505] Voir THIANDOUM, «*Relatio ante disceptationem*», n. 16-18; «*Relatio post disceptationem*», n. 18-23; *Message final*, n. 14-19; *Propositions*, n. 28-37; *Ecclesia in Africa*, n. 59-64.

[506] On rappellera ici que le 14 septembre 1988, la Congrégation pontificale du culte divin a reconnu officiellement le *rite zaïrois* habituellement cité comme exemple d'inculturation liturgique. Cependant Rome précise qu'il s'agit du *missel romain pour les diocèses du Zaïre.*

des pionniers de la théologie de l'inculturation: être sujets missionnaires et non objets de l'évangélisation en passant du statut infantile d'«Églises-filles» à celui d'adultes en tant qu'«Églises-soeurs», Églises «Épouse et Mère» qui engendrent dans la foi parce que pouvant dire en toute responsabilité: «le Christ est à moi»?

L'histoire nous dira si le Synode africain aura constitué un tel rite de passage mais, d'ores et déjà, nous devons évaluer son application de l'inculturation à travers l'image d'«Église-famille», image dont on attend une ecclésiologie authentiquement africaine. Nous analyserons d'abord sa valeur en considérant la pertinence de sa référence anthropologique qu'est la famille africaine. Nous décèlerons, ensuite, sa limite en montrant les pièges à surmonter et donc sa nécessaire purification et son indispensable complémentarité avec d'autres images pour que l'inculturation en question soit authentique: une introduction des valeurs africaines dans la particularité libératrice du Christ.

2.1. La résonance anthropologique de l'image «Église-famille de Dieu».

Si les Pères synodaux et le Pape ont vu dans l'image «Église-famille de Dieu» une application concrète de l'inculturation, c'est que cette image comporte deux avantages. Sur le plan théorique, elle est jugée comme une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique grâce à sa référence aux valeurs familiales. Et sur le plan pratique, on y voit la capacité de faire mieux expérimenter aux fidèles d'Afrique le mystère de l'Église comme communion. L'option préférentielle de l'image «Église-famille de Dieu» pour les Églises d'Afrique s'explique donc par sa résonnance (ou référence ou fondement) anthropologique.

C'est pourquoi, pour juger de la pertinence de cette application de l'inculturation, il faut analyser d'abord, la valeur de cette référence anthropologique qu'est la famille africaine et ses valeurs comme l'attention à l'autre, la solidarité et l'unité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance posées comme fondement de son adoption.

Dès lors des questions surgissent: à quel modèle de famille se réfère l'usage de l'image «Église-famille de Dieu»? Rend-elle compte de la complexité de la réalité familiale africaine et des profondes mutations qu'elles a subies? S'agit-il d'une idéalisation indue qui se réfère à une réalité figée dans le temps des origines? Bref, quelle est la valeur de cette référence anthropologique adoptée?

2.1.1. La complexité de la famille africaine.

Il est clair qu'en Afrique, comme ailleurs, la réalité de la famille est très complexe et qu'il est impossible de comprendre la notion de famille de manière univoque parce que, tant dans le temps que dans l'espace, on se rend compte que celle-ci ne peut pas être réduite à un modèle unique.

En effet, comme nous le montrent les monographies d'anthropologues africanistes, la famille africaine est très différemment constituée à partir de la famille élémentaire (ou nucléaire) qui est la cellule de base formée par les parents et leurs enfants. Cette diversité se remarque d'abord et de toute évidence quand on considère les familles traditionnelles africaines. Le point de départ est, bien sûr, le même: la famille élémentaire qui est la cellule primaire du groupe social et l'importance de la famille étendue, réalité plus large et plus englobante qui assume et unit

plusieurs familles nucléaires. Cette famille étendue se structure par les liens unissant tous les descendants (la lignée) d'un seul ancêtre ou une seule ancêtre. A ce niveau déjà on distingue les familles patrilinéaires et les familles matrilinéaires. Et même à l'intérieur de ces grands ensembles l'organisation familiale n'est pas identique[507].

Le mariage traditionnel africain marque, à son tour, des ressemblances et des différences entre les familles africaines. D'une manière générale, le mariage traditionnel était une association de deux personnes mais aussi, et surtout, une alliance entre deux familles exprimée par la pratique de la dot; il était marqué par des rites progressifs (d'où la compréhension du mariage étendu dans le temps ou mariage par étapes) et essentiellement orienté vers la procréation[508]. Cependant, les différents types de mariage donnent des traits particuliers d'organisation familiale. Ainsi on trouve des familles polygamiques, monogamiques ou polyandriques[509]. Comme le mariage traditionnel était conçu essentiellement comme une institution pour la procréation, beaucoup d'arrangements étaient prévus en cas d'infertilité du mariage: le lévirat qui est la continuation du mariage précédent par le frère du défunt; le sororat qui consistait à épouser la soeur de l'épouse défunte; le «mariage-fantôme» (*ghost marriage*) qui désigne le mariage symbolique d'une femme à un homme mort sans être marié. Toutes ces pratiques visaient à ne pas éteindre la lignée.

---

[507] Il y a, par exemple, des différences d'organisation familiale entre les familles matrilinéaires Tonga, Akan (Ghana) et Abouré (Côte d'Ivoire). Voir Diane KAYONGO-MALE (et Philista Onyango), *The sociology of the African family*, London, Longman, 1984, p. 5.

[508] Voir Lucy Philip MAIR, *African marriage and social change*, London, Frank Cass, 1969, p. 3-4.

[509] Voir KAYONGO-MALE, *The sociology of The African family*, p. 9; Bertrand LUNEAU, *Notes de travail sur la réalité du mariage en Afrique noire*, Solignac, Abbaye de Solignac, 1970, p. 32; Mary TEW, «A form of polyandry among The Lele of Nasar», dans *Africa*, 1(1951), 1-12.

On se rend donc compte que la famille traditionnelle africaine est marquée par la complexité. Il y a certes des traits communs, mais même ceux-ci étaient vécus différemment selon les groupes. Cela implique la diversité des systèmes familiaux et donc de fonctionnement interne des familles (étapes du cycle de vie de la famille, processus de socialisation, division du travail, structures et processus de pouvoir, etc...).

Il y a aussi un autre facteur qui contribue à la complexité de la réalité familiale africaine: le fait qu'elles sont en profonde mutation. En effet, peu de formes familiales traditionnelles sont restées inchangées actuellement et cela pour plusieurs raisons. La première cause est la colonisation qui «est intervenue directement dans la vie sociale, en mobilisant pour les corvées, en déplaçant des populations villageoises, en imposant des cultures d'exportation, en annulant les autorités politiques traditionnelles»[510].

Il y a, ensuite, la décolonisation qui a remplacé les différentes coutumes politiques traditionnelles par la forme d'un État moderne et plus ou moins standard. Il faut ajouter à cela le contact avec les économies extérieures et l'industrialisation, l'explosion démographique, l'urbanisation galopante et le phénomène des migrations volontaires ou forcées (les réfugiés).

Tous ces facteurs ont modifié les systèmes et le fonctionnement interne de la vie familiale en Afrique. C'est ainsi qu'on doit maintenant distinguer les familles urbaines des familles rurales et qu'on observe les tendances générales suivantes: émancipation plus ou moins grande des individus par rapport à l'autorité parentale et clanique (les anciens du clan); liberté de choix du conjoint même si l'aspect d'alliance entre deux familles persiste dans le mariage; responsabilité

---

[510] Jean-Yves CALVEZ, *Tiers monde...un monde dans le monde: aspects sociaux, politiques, internationaux*, Paris, Éditions ouvrières, 1989, p. 52.

du mari pour payer lui-même la dot qui, par ailleurs, apparaît de moins en moins comme gage d'alliance à cause de l'introduction de l'argent dans sa pratique; le phénomène de la polygamie qui diminue et tend à se remplacer par celui des maîtresses; l'éducation assurée plus par les systèmes scolaires que par toute la famille (d'où l'abandon des rites de passage comme l'initiation).

La complexité de la famille africaine est donc évidente. Qu'il s'agisse de la famille traditionnelle ou de la famille moderne, il n'y a pas moyen de parler de la famille africaine sans équivoque. Cette complexité peut rejaillir facilement sur l'image d'«Église-famille» retenue par le Synode africain. Cependant, on ne peut nier qu'il existe un fond commun entre les cultures négro-africaines. Ce fond commun est-il suffisamment vivant et pertinent pour servir de référence anthropologique à l'image d'Église-famille de Dieu?

2.1.2. La force de la référence anthropologique de l'image «Église-famille de Dieu».

Quiconque est attentif aux diverses cultures négro-africaines remarque que, malgré leur très grande diversité, il existe entre elles un lien assez consistant pour qu'on s'autorise à parler de la Tradition africaine comme Élungu qui affirme qu'en fin de compte «ce qui frappe le plus [...] c'est moins la différence que la ressemblance, moins la diversité que l'unité»[511].

Plus concrètement, le fond culturel commun aux diverses traditions négro-africaines est constitué, entre autres éléments focaux, par une conception sociale basée sur la parenté. Élungu nous explique ce fond commun en ces termes:

---

[511] ÉLUNGU, *Tradition africaine*, p. 9.11.

> L'une des plus grandes ressemblances entre ces cultures, pourtant différentes, réside par conséquent dans le fait que la société tout entière, toute organisation sociale, aussi bien chez les Pygmées que chez les paléonigritiques et que chez les Bantous, reste presqu'exclusivement fondée sur la parenté. La parenté cela signifie que le fait naturel d'engendrer et d'être engendré est considéré, chez tous ces peuples, comme la réalité fondamentale et la valeur suprême. La société était ainsi constituée partout par ce fait naturel pour les hommes de descendre les uns des autres, d'être classés les uns par rapport aux autres, le descendant valant moins que l'ascendant.[512]

Or, ce qu'il faut noter pour notre propos, c'est que cette conception qui place la famille au coeur de la réalité sociale persiste encore aujourd'hui dans ces cultures comme nous l'explique Kabasele:

> La famille est une réalité importante dans l'Afrique d'hier comme d'aujourd'hui, car ces sociétés sont essentiellement basées sur l'alliance, sur la communion et la solidarité. Certes, aujourd'hui les villes modernes d'Afrique noire ont créé de nouveaux réseaux de relation: relations professionnelles, relations de voisinage, relations de religion. Mais ce qui est intéressant, c'est de remarquer comment ces nouvelles relations sont tissées sur le mode familial. C'est comme si, à travers ces nouveaux réseaux de relation, l'Africain poursuivait inlassablement et récupérait la relation familiale.[513]

C'est cette conception commune de la personne et de la société qui, même si elle ne peut justifier une uniformisation indue et figée, permet le recours à la référence anthropologique «famille» en Afrique d'aujourd'hui et explique sa richesse. En effet, c'est elle qui fonde les valeurs de solidarité, d'appartenance vitale, de participation, de chaleur des relations et de dialogue que l'on veut sauvegarder et intégrer dans la vie ecclésiale en Afrique.

De fait, l'un des effets du système clanique africain est l'existence d'un lien profond de solidarité qui fait des cultures africaines des cultures communautaires où règne un relationnisme

---

[512] ÉLUNGU, *Tradition africaine,* p. 15. Voir aussi Marcel MERLE (sous la dir. de), *L'Afrique noire contemporaine*, Paris, A. Colin, 1972, p. 182.

[513] KABASELE, «L'Église-famille en Afrique», p. 126. Voir aussi Marie Viviane TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie: une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1994, p. 24-27.

communautaire[514] selon lequel l'africain et l'africaine ne vit authentiquement et ne s'épanouit que relié aux autres. Cette dimension communautaire lui est donc essentielle comme l'explique Thomas:

> Il est une autre dimension essentielle de l'existence africaine: la dimension communautaire. En dehors de la pluralité des groupes auxquels il ne cesse d'appartenir et qui contribuent à sa claire définition, l'homme africain n'est pas toute à fait lui-même, quand bien même il posséderait un nom secret protégeant son intimité profonde. Et la communauté, qu'elle soit familiale, lignagère, villageoise, associée à une classe d'âge ou à une activité particulière (la chasse par exemple) est essentielle à la démarche religieuse.[515]

C'est cela qui explique l'hospitalité et le soin de cultiver l'idéal clanique de concorde communautaire. Les Églises d'Afrique ont donc voulu, en promouvant l'image d'«Église-famille», assumer par l'Évangile cet idéal de relationnisme communautaire fait de solidarité, d'hospitalité, d'entraide entre les membres du même clan qui se savent unis à la vie et à la mort. Elles en ont pris conscience, comme en témoigne un des cercles mineurs pendant le Synode africain:

> La famille en Afrique demeure la référence incontournable pour tout ce qui touche l'individu et le groupe: il faut donc que l'Église ait toujours davantage le visage d'une famille. Les valeurs naturelles de la famille africaine (appartenance au même sang, attention à tous, respect et désir de la vie...), une fois purifiées de ce qu'elles comportent

---

[514] L'expression est de Tsangu qui la reprend de Henri MAURIER (*Philosophie de l'Afrique noire*, Bonn, Anthropos, 1976). Elle l'explique en ces termes: «Le relationnisme communautaire qui qualifie dans cet ouvrage l'option de société prônée par l'Afrique signifie certes, comme l'explique bien H. MAURIER qui fait usage de ce terme, que l'homme africain "ne vit vraiment" et ne s'épanouit que par et dans les relations avec l'autre: le être avec. Mais cette option signifie aussi, que dans la théorie synchroniste de l'interconnexion universelle qui génère le modèle social d'indépendance lignagère, le concept d'une entité séparée ou d'un individu autonome devient existentiellement aberrant.» (TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction*, p. 159-160).

[515] Louis-Vincent THOMAS (et René LUNEAU), *Les sages dépossédés: univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1977, p. 13.

de particularisme, sont aptes à être assumées par le Christ.[516]

Cependant, au-delà de l'assomption de quelques valeurs africaines, l'ecclésiologie de l'Église-famille de Dieu doit, sous peine de concordisme extrincésiste, assumer tout l'univers culturel qui leur donne signification. En effet, il faut éviter une erreur qui guette toute inculturation et que nous explique Di Salvatore:

> Pour sauvegarder la validité du processus de l'inculturation il faut absolument bien comprendre en même temps l'originalité aussi de la culture en question, et nous interdire de l'approcher avec l'intention de lui faire exprimer, par des opérations intellectuelles académiques, ce qu'on aimerait qu'elle exprime, ou de plier les données culturelles à d'exigences apologétiques, théologiques aussi bien qu'idéologiques, ou assumer des catégories culturelles et des institutions traditionnelles avec toute une série de réserves, de prudences, de conditions, de rejets, de sublimations et d'exclusions qui ne laissent presque rien de ce qu'elles signifiaient dans la globalité de leur contexte.[517]

C'est, à notre avis, le piège que doit d'abord éviter l'application de l'inculturation qu'est l'ecclésiologie de l'«Église-famille de Dieu». Et pour ce faire, celle-ci doit assumer tout l'univers mental qui donne sens aux valeurs familiales prônées pour l'évangélisation de l'Afrique.

Or ces valeurs trouvent place dans la conception philosophique de base des cultures négro-africaines qui se structure autour du concept central de *«vie»*. Celle-ci n'est certes pas conceptualisée mais perçue, vécue concrètement, éprouvée et participée comme force vitale; elle commande l'univers mental de l'Africain et l'Africaine, comme l'affirme Élungu: «La vie, la vie

---

[516] OUEDRAOGO, «Former les fidèles à leur responsabilité sociale», p. 78. Voir aussi la *Proposition 8* qui fait le lien entre l'image Église-famille et sa référence anthropologique: «Le mystère de l'amour de Dieu et trine est l'origine, le modèle et le but de l'Église (cf. *Lumen gentium*, n.4; *Ad gentes*, n.2; *Gaudiun et spes*, n.40), mystère qui trouve son expression adaptée à l'Afrique dans l'image de l'Église comme famille. Elle donne du relief, en effet, aux concepts de sollicitude envers l'autre, de solidarité, de relations chaleureuses, de dialogue et de confiance. Ce mystère montre, en outre, comment l'autorité est exercée comme service dans l'amour». Reçue dans *EA*, n. 63.

[517] Di SALVATORE, "L'image de l'Église-famille", p. 57-58.

sous forme de source de vie, la vie comme cause de la vie -mais non pas seulement comme cause- est sans conteste au centre de notre perception des réalités et de l'appréciation des valeurs traditionnelles»[518].

En effet, c'est cet attachement viscéral à la vie, perçue comme valeur des valeurs, réalité première et dernière qui explique tous les cultes traditionnels: le culte des ancêtres, la magie, la sorcellerie et même le culte à l'Être Suprême car la religion négro-africaine se comprend comme «l'acte qui établit et manifeste la liaison avec la vie»[519]. C'est aussi la vie qui est au centre de la cosmologie négro-africaine car elle est le courant commun à tout: tout est vie, la hiérarchie des êtres reproduisant la hiérarchie des principes vitaux[520]. C'est encore la vie qui constitue le principe éthique fondamental car le bien se conçoit comme ce qui favorise, accroît la vie et le mal ce qui la diminue ou l'arrête[521]. Enfin, l'ordre social ne se conçoit pas en dehors de la vie au service de laquelle il se trouve, comme l'explique Élungu:

> La société traditionnelle se conçoit à partir des expériences de l'homme concret et de façon décisive, à partir d'une de ces expériences, celle du pouvoir extraordinaire de l'homme d'engendrer. Et c'est un pouvoir dont il est fier et jaloux; dans l'exercice de ce pouvoir il est au coeur même de son être, il est au noeud où tout se rencontre, le passé, le présent et l'avenir, le visible et l'invisible; il est au coeur de la vie. La société apparaît ainsi comme étant avant tout cette vie, celle des vivants, celle des enfants qui la reçoivent et la recevront, celle surtout des ancêtres qui l'ont transmise. La société est ainsi avant

---

[518] ÉLUNGU, *Tradition africaine*, p. 20. Voir ausssi, l'exemple chez les Waci: Yaovi Nathanaël SOÉDÉ, *Une éthique de "Anyi Ame Jo Amé": relecture chrétienne de l'éthique Waci du Bénin et du Togo* (thèse de doctorat), Ottawa, Université Saint Paul, 1990, p. 170-197.

[519] THOMAS, *Les sages*, p. 24.

[520] Pour le négro-africain, les êtres existent à des degrés différents, selon le principe de la force vitale. La pyramide des êtres se présente alors comme suit: l'existant assimilatif (monde végétal), l'existant sensitif (monde animal), l'existant éviternel (l'ancêtre), le Préexistant (Dieu). Voir THOMAS, *Les sages*, p. 24-25.

[521] Voir THOMAS, *Les sages*, p. 22; ÉLUNGU, *Tradition africaine*, p. 83-86.

> tout l'expérience, le fait de vivre avec les siens, les proches parents. La société, c'est essentiellement la famille, l'ensemble des membres issus des mêmes ancêtres, du même ancêtre fondateur.[522]

Ce qui permet à l'image de l'«Église-famille» d'assumer vraiment la culture africaine, c'est que la famille est en lien essentiel avec la «vie». En effet, celle-ci se transmet et se perpétue, en ligne ascendante, par le clan si bien que la famille est une communauté de vie résultant de la «participation ou intime relation ontique»[523] des membres. On comprend alors pourquoi l'image «Église-famille» possède une grande force d'évocation chez les chrétiens et chrétiennes d'Afrique car elle rejoint leur aspiration fondamentale. Cette référence anthropologique est donc pertinente parce que, comme nous le dit Tsangu Makumba, «le style de la famille élargie est la valeur sociale la plus profondément enracinée dans l'affectivité africaine»[524] car elle se trouve, avec d'autres éléments, au centre de la sensibilité collective dans les cultures africaines, ce qui lui donne stabilité et vitalité[525]. On peut donc dire que la réalité de la famille africaine se trouve dans la zone focale des cultures africaines (cf annexe 13). Dès lors, sachant qu'une véritable inculturation consiste à faire rencontrer l'Évangile avec une culture, surtout son noyau[526], on peut voir dans l'ecclésiologie de l'«Église-famille» un processus d'inculturation théologique

---

[522] ÉLUNGU, *Tradition africaine*, p. 40.

[523] MULAGO, *Un visage africain*, p. 126.

[524] TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction*, p. 184.

[525] Voir TSANGU MAKUMBA qui explique: «Au centre de la sensibilité collective [...], les postulats fondamentaux, les aspirations existentielles, l'idéologie sociale et les mythes universelles bénéficient d'un processus à la fois de stabilité affective et de vitalité permanente; ce n'est pas le cas des aspects situées en dehors de la zone focale» (*Pour une introduction*, p. 244).

[526] Voir Achiel PEELMAN, *L'inculturation; L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 77-78.

africaine authentique.

Cependant, cette application de l'inculturation comporte une limite qui rend l'image en quelque sorte ambivalente. En effet, l'image d'«Église-famille» se révèle ambivalente dans le contexte même de son émergence marqué par une tension entre un réel désir d'inculturation et de certains pièges qui relèvent d'une volonté persistante de centralisme ecclésial.

2.2. La limite d'une application de l'inculturation: l'ambivalence de l'image «Église-Famille de Dieu».

La limite de l'application de l'inculturation à travers l'image d'«Église-Famille» ne lui vient pas tant du fait qu'elle ne rend pas compte de la complexité de la famille africaine dans le temps et dans l'espace que du fait qu'elle s'avère ambivalente. En effet, on y décèle un désir d'inculturation qui se trouve pourtant piégé par deux éléments majeurs qui risquent d'être inhibiteurs si on ne les purifie pas dès le départ.

2.2.1. Un désir d'inculturation.

Lorsque des Africains et des Africaines, bien avant et pendant le Synode, ont montré leur préférence pour le concept d'«Église-Famille», c'était dans le souci de répondre à une exigence fondamentale: celle d'exprimer la réalité de l'Église grâce à des catégories tirées de leur patrimoine culturel et donc plus significatives pour eux.

Ce désir d'inculturation se perçoit dans les réponses aux questions des *Lineamenta* du Synode africain. Les Églises d'Afrique y expriment l'urgence de l'inculturation pour l'oeuvre de l'évangélisation; elles décrivent l'inculturation comme «Jésus guidant la communauté en une danse nouvelle au rythme nouveau de son tambour»[527]. Et l'image de la famille est perçue comme très évocatrice pour les sensibilités africaines auxquelles elle peut traduire concrètement l'idée de la communion ecclésiale en termes d'unité (union de sang), de fraternité, de solidarité, de dialogue, de diversité de fonctions et de coresponsabilité de chaque membre envers toute la famille.

Cette expression nouvelle qui se veut un fruit de l'inculturation théologique consacre les différentes recherches christologiques africaines qui, partant de la personnalité de l'ancêtre en Afrique et de la relation qui unit à lui (ou à elle) tous les descendants, ont présenté le Christ comme «Ancêtre»[528] et ont conduit à une compréhension africaine de l'Église sous l'image de

---

[527] SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Afrique; l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 «vous serez mes témoins» (Actes 1,8); Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 1993, p. 16 (n.17).

[528] Voir, principalement Charles NYAMITI, *Christ Our Ancestor; Christology from an African Perspective*, Gweru (Zimbabwe), Mambo Press, 1984; Bénézet BUJO (voir plus haut: chapitre 3, note 25); François KABASELE (et autres), *Chemins de la christologie africaine*, Paris,

«Famille» (ou «clan»). En effet, le Christ vu comme «Ancêtre» est à l'origine d'une famille étendue (clanique) qui trouve en lui son identité; il est devenu, grâce à sa vie exemplaire et sa mort sacrificielle, la source de vie divine pour tous ses descendants qui sont désormais liés les uns aux autres par un lien aussi fort que le lien de sang.

Cette image a donc émergé dans le contexte de l'inculturation qui est le grand chantier où s'élabore la théologie africaine et l'axe fondamental de la «nouvelle évangélisation» de l'Afrique. Cette nouvelle compréhension de l'Église est sans doute capable de corriger une conception ecclésiologique individualiste et d'exprimer les deux dimensions de la communion de l'Église: l'union au Fondateur et l'unité entre les membres de cette nouvelle Famille où personne désormais ne peut plus vivre séparément de l'autre. Par cette image, le chrétien et la chrétienne d'Afrique comprend mieux que l'Église est sa nouvelle famille, une famille élargie ayant un Fondateur qui est l'Ancêtre commun, le Proto-Ancêtre et Frère-Aîné et où tous les membres, unis par un lien de sang (le sang du Christ) et d'alliance (Esprit du Christ), doivent vivre des relations fraternelles empreintes de solidarité, de collaboration, d'entraide, d'hospitalité et de dialogue.

Le premier mouvement de l'inculturation se remarque donc dans l'image «Église-famille» car on y voit assumées les cultures africaines dans leur valeurs familiales qui sont encore vivantes. Cependant, malgré cette grande capacité d'évocation pour les sensibilités africaines et sa justesse d'explication de ce qu'est la communion ecclésiale, cette image renferme quelques pièges dont

---

Desclée, 1986, p. 127-141; Raymond MALONEY, «African Christology», dans *Theological Studies*, 48(1987), p. 505-515; Paul STADLER, «Approches christologiques en Afrique», dans *Bulletin de Théologie Africaine*, 9(1983), p. 35-49;Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes du tiers monde*, Paris, Centurion, 1987, p. 151-161; Joseph OSEI-BONSU, «Biblically/theologically based inculturation», dans *Afer*, 6(1990), p. 354-355.

il faut se rendre compte puisqu'ils risquent de réduire la portée de d'inculturation qui s'y exprime. C'est la confrontation de ces zones d'ombre de la culture africaine avec l'Évangile qui constituera le deuxième mouvement d'une inculturation authentique.

2.2.2. Le piège du centralisme ecclésial.

Il n'est pas inutile de constater que, déjà, des théologiens africains qui avaient pris le même point de départ du Christ comme «Ancêtre» ne sont pas arrivés à la même conclusion quant au modèle de l'Église qui devrait en être la conséquence. Charles Nyamiti, par exemple, a produit un modèle d'Église hautement hiérarchisé et institutionnalisé avec un laïcat passif et soumis car, selon lui, dans la tradition africaine la communion avec les ancêtres est inséparablement liée à la soumission aux chefs de la communauté.[529] Par contre John Mary Waliggo et Bénézet Bujo concluent à un modèle d'Église où le laïcat est très actif et le pouvoir exercé comme service de transmission de la vie de l'Ancêtre Jésus-Christ.[530] On voit donc que la conception de l'Église comme «clan» ou «famille» n'élimine pas nécessairement le modèle d'une Église très centralisée.

Dès la convocation par le pape Jean-Paul II du Synode spécial des évêques pour l'Afrique, en réponse au souhait d'un concile africain émis douze ans auparavant, beaucoup d'africains et africaines ont exprimé leur crainte de voir la bureaucratie romaine dominer et contrôler

---

[529] Voir Charles NYAMITI, «The Church as Christ's ancestral mediation; an essay in African ecclesiology», dans MUGAMBI et Laurenti MAGESA (éd.), *The Church in African Christianity; innovative essays in ecclesiology*, Nairobi, Initiative Ltd, 1990, p. 129-177.

[530] Voir John Mary WALIGGO, «The African clan as true model of The African Church», dans MUGAMBI et L. MAGESA, *The Church*, p. 300-320; Bénézet BUJO, «The theology of ancestors as The starting-point for a new ecclesiology», dans B. BUJO, *African theology*, p. 92-114.

l'initiative africaine. En témoigne cette lettre ouverte au pape où on lit: «Conformément à la tradition africaine de respect envers les anciens et les supérieurs, à quoi j'ajoute l'attitude autoritaire de la curie romaine, un grand nombre d'évêques africains ont adopté une attitude d'obéissance passive»[531].

Par ailleurs, une lecture attentive des discours du pape au Synode montre qu'il met une grande insistance sur la nécessité, pour les Églises africaines, d'être «*cum et sub Petro*» afin d'être en communion avec l'Église universelle. En effet, dès l'ouverture du Synode il lance à l'Assemblée le défi d'être pleinement africaine et d'aller jusqu'au plus profond de ses racines pour «que l'Église d'Afrique apparaisse à la fois africaine mais aussi universelle»[532]. Cette crainte que les Églises africaines ne relâchent leurs liens avec l'Église universelle (ou, plus exactement, avec Rome), du fait même qu'elles approfondissent leur identité, transparaît tout au long du discours du pape. Arrêtons-nous par exemple à l'explication qu'il donne à sa décision de convoquer à Rome un Synode spécial au lieu d'un concile souhaité par beaucoup d'Africains:

> L'Église qui est dans toute l'Afrique a d'abord cherché une forme appropriée pour cette rencontre. Puis on s'est rendu compte que cette forme existait déjà depuis bien longtemps dans de nombreux Synodes africains. Aujourd'hui cette forme se réalise dans le Synode des évêques de l'Église qui est dans le continent africain, en communion avec l'évêque de Rome. *De cette manière, le présent Synode revêt un caractère totalement africain et, en même temps, il participe de la pleine universalité de l'Église*, telle qu'elle se traduit par le ministère du successeur de Pierre.[533]

---

[531] NEW PEOPLE FEATURE SERVICE, «Un synode africain sans l'Afrique? Lettre ouverte au Saint Père», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p.165.

[532] JEAN-PAUL II, «Que l'Église d'Afrique apparaisse africaine mais aussi universelle! (Homélie lors de la messe d'inauguration du Synode)», dans *La documentation catholique*, 2094(1994), p. 474 (n.7).

[533] JEAN-PAUL II, «Que l'Église d'Afrique», p.474 (n.6). Les italiques sont dans le texte original.

Cette explication, dont le style impersonnel permet d'éviter de nommer le sujet de la décision, suscite des questions ecclésiologiques fondamentales. Est-ce que seulement un Synode tenu à Rome renoue avec la tradition synodale africaine ? De toute évidence le concile désiré se serait inscrit dans cette tradition en concrétisant en même temps le voeu exprimé dans les Églises d'Afrique depuis 1977. Par ailleurs, affirmer que c'est en se tenant à Rome que le Synode participe de la pleine universalité, c'est dire que l'universalité de l'Église est une «chose» en soi à laquelle participent les Églises particulières. Or, n'est-ce pas plutôt la synodalité (plus large que la forme synodale) qui manifeste et constitue l'universalité de l'Église? En outre, lier la communion avec le successeur de Pierre au fait de se rassembler à Rome relève plus d'une volonté de centralisation que celle de communion et amène à se poser cette question avec Bujo: «doit-on maintenant donner préséance à une interprétation géographique de la communion»[534]?

Est-ce, enfin, le ministère du pape qui traduit la pleine universalité de l'Église ou plutôt la communion des Églises qui est première, le ministère indispensable du pape étant de signifier et d'animer cette communion? Cette manière de faire de l'Église universelle (au service de laquelle serait le pape) une entité ontologique abstraite et antérieure aux Églises particulières persiste malgré la déclaration de Vatican II selon laquelle «l'Église universelle existe dans et à partir des Églises particulières» (LG,n.23).

Cette constatation n'est malheureusement pas démentie par les recommandations que le pape fait aux Pères synodaux. En effet, il leur donne comme seule source d'inspiration le patrimoine du Magistère de l'Église et plus spécialement le nouveau Catéchisme de l'Église catholique; il

---

[534] Bénézet BUJO, «On the Road toward an African Ecclesiology; Reflections on the Synod», in THE AFRICA FAITH & JUSTICE NETWORK, *African Synod, Documents, Reflections, Perspectives*, New York, Orbis Books, 1997, p. 150.

désire aussi que l'Assemblée étudie l'application des principes de la doctrine sociale de l'Église catholique aux besoins de l'Afrique.[535] Cette tâche que le pape assigne au Synode présuppose qu'on considère la doctrine sociale de l'Église comme universellement valable dans le temps et dans l'espace. Ce programme paraît insuffisant, voire même piégé. En effet, les Africains doivent penser dans leurs propres catégories, non pas d'abord, la doctrine sociale de l'Église, ni même le Catéchisme (ceux-ci constituant, bien sûr le patrimoine de l'Église entière) mais l'Évangile pour qu'il produise chez eux des fruits insoupçonnés. Par ailleurs, tient-on suffisamment en considération que les évêques africains exercent véritablement un magistère dans les Églises concernées?

Le même danger de centralisme romain par rapport aux Églises d'Afrique, se traduit dans le fait que le pape divise le Synode en deux phases : la phase romaine (phase de réflexion et d'élaboration auprès du tombeau de Saint-Pierre) et la phase africaine (partie conclusive ou célébrations post-synodales) qui aura la tâche de célébrer, d'appliquer, de témoigner et de convaincre qu'il s'agit bien d'un Synode africain.[536]

Cette scission du synode en «phase romaine», à qui revient la pensée, et en «phase africaine» destinée à l'application et à la célébration, n'est qu'un compromis qui essaie de masquer le manque d'une articulation ecclésiologiquement juste entre les Églises d'Afrique et Rome. En fait la «phase africaine» ne devrait pas être seulement une phase de célébrations mais surtout celle d'un approfondissement des chemins ouverts par les évêques africains (même à partir de Rome!)

---

[535] Voir JEAN-PAUL II, «Que l'Église d'Afrique», p. 474-475 (n.7).

[536] Voir JEAN-PAUL II «Que L'Église d'Afrique», p. 473 (n.2-3) et p. 475 (n.7). Plus concrètement la phase «africaine» du Synode a été célébrée lors du 11ème voyage du pape en Afrique, du 14 au 20 septembre 1995 (voir *La documentation catholique*, 2125(1995), dossier: «Jean-Paul II en Afrique», p. 927-940).

en réfléchissant dans une double fidélité au Christ et à leurs cultures. La «naissance africaine du Synode» ne se passe pas après le travail à Rome mais bien avant lui et le Synode africain n'est pas destiné à l'Afrique mais doit plutôt être africain du début à la fin. D'ailleurs cette expression cache un secret désir de servir encore une fois à l'Afrique une nourriture cuite dans un pot romain (voire une nourriture romaine) que les Églises africaines n'auraient qu'à consommer.

Enfin, on trouve dans l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* des indices sérieux de cette volonté de centralisme romain. En effet, dès son introduction, le pape affirme que dès la liturgie inaugurale, l'«Église, Famille de Dieu, peuple de croyants, s'est rassemblée autour de la tombe de Pierre» (n. 6; 10). On lit, ensuite, que «les évêques d'Afrique en qui l'Église catholique s'exprimait d'une manière particulière auprès du tombeau de Pierre» ont manifesté au monde que «les Églises locales d'Afrique ont une place légitime dans la communion de l'Église, qu'elles ont le droit de garder et de développer leurs "traditions propres, sans qu'il soit porté atteinte au primat de la Chaire de Pierre qui préside l'universelle assemblée de la charité"» (n. 11). Et que penser de cette affirmation que le pape fait, en conclusion: «pour tous les peuples d'Afrique, la meilleure préparation au nouveau millénaire ne peut consister que dans un ferme engagement à exécuter très fidèlement les décisions et les orientations que, avec l'autorité apostolique du Successeur de Pierre, je présente dans cette Exhortation» (n. 141)?

Par ces différentes affirmations, on voit que le pape prend le soin de mettre un accent particulier sur le primat de la Chaire de Pierre. Cette insistance nous paraît excessive, surtout quand, de l'aveu même du Cardinal Secrétaire d'État pendant le Synode, «les Églises

particulières en Afrique [...] sont très unies à l'Évêque de Rome»[537].

En plus de ces déclarations insistantes de la part du pape Jean-Paul II, il faut se rappeler ici les multiples actes de méfiance de la part de la bureaucratie romaine ayant entouré l'organisation et la tenue du Synode africain: le choix de Rome pour sa tenue malgré la protestation presqu'unanime dans les Églises africaines; la publication, peu avant le synode, d'une instruction de la Congrégation pour le Culte divin sur la liturgie romaine et l'inculturation[538]; les logements protégés des Pères synodaux; les horaires compliquant leur participation aux rencontres informelles de réflexion et d'information suspectées et taxées de «synode parallèle»; la mise à l'écart de presque tous les théologiens; la manoeuvre pour priver les Pères synodaux du texte même des *Propositions;* les interventions de certaines autorités romaines ayant valeur de mise en garde[539], etc....

À la vue de toutes ces manoeuvres, on est d'accord avec Cheza qu'il s'agit d'un «curieux amalgame de confiance et de méfiance»[540] qui relance la question de l'inculturation en Afrique.

---

[537] Angelo SODANO, «Le "sensus Ecclesiae" ou l'importance de la communion ecclésiale», dans *L'Osservatore Romano*, 17(1994), p. 20.

[538] «*La liturgie romaine et l'inculturation* (IVè Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie n. 37-40)», dans *La documentation catholique*, 2093(1er mai 1994), p. 435-446. Notons que cette Instruction datait du 25 janvier 1994. Sa publication juste avant le Synode africain est-elle pure coïncidence?

[539] Voir les interventions du Cardinal Angelo SODANO sur l'importance de la communion ecclésiale , (*L'Osservatore Romano*, 17(1994), p. 20), celle du Cardinal Joseph TOMKO sur la situation de l'Église en Afrique et à Madagascar (*L'Osservatore Romano*, 17(1994), p. 25-30), celle du Cardinal Lopez TRUJILLO sur l'identité et la définition de la famille (*L'Osservatore Romano*, 20(1994), p. 82-84) et celle de Mgr Martin DIAMUID à propos de la Conférence des Nations-Unies sur la Population et le Développement (*L'Osservatore Romano*, 19(1994), p. 74-75).

[540] Voir CHEZA, *Le Synode africain*, p. 372-374.

En effet, si la question de l'urgence de l'inculturation en Afrique, de ses fondements théologiques, de son but, de ses critères, de ses domaines d'application et de ses agents semble être réglée une bonne fois pour toutes[541], celle de son applicabilité reste presqu'entière car un malaise grave semble persister. Ce malaise s'est traduit par une centralisation à outrance dans la préparation et la tenue du Synode et les différents appels à la prudence malgré les appels répétés du pape sur la participation des Églises d'Afrique. Un théologien africain explique cette ambiguïté entretenue autour de l'inculturation, en ces termes:

> Il ne semble pas qu'à Rome, l'on soit réellement disposé à admettre que, à l'intérieur de l'Église, il puisse y avoir des expériences différentes légitimes sur la manière de célébrer le mystère de la foi et d'incarner l'Évangile en Afrique, en dehors du rite romain. Dès que se pose la question d'un rite africain...aussitôt s'imposent des normes établies à partir d'un rite intouchable, dont il faut préserver la «substance» comme critère de l'unité de l'Église. Dès lors, cette «exigence de la foi» qu'est «l'inculturation» qui préoccupe les églises d'Afrique n'est réalisable que dans «ce qui peut être adapté» comme le dit l'instruction romaine. Ce malentendu met en lumière le malaise grave qui demeure. Tous les appels à la prudence nécessaire dissimulent l'angoisse terrible de ceux qui, à Rome, redoutent que tout le processus d'inculturation en profondeur par les chrétiens africains mette en cause l'unité de la foi.[542]

Dès lors, on peut se demander si l'image d'«Église-Famille» aide à conjurer ce danger permanent de centralisation. Certes, cette image suggère les valeurs de l'unité, de la solidarité, de la coresponsabilité et de l'interdépendance. Mais, l'on voit aussi cette image employée pour fonder une vision hiérarchisante de l'Église qui atténue fortement ces valeurs sur lesquelles les Pères avaient insisté[543]. L'image de l'«Église-famille» porte alors une ambiguïté car en elle

---

[541] Voir *Propositions du Synode*, n. 28-37; *EA*, n.55-71.

[542] Jean-Marc ÉLA, «Rencontrer Dieu sur les chemins de notre histoire» dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 9.

[543] Voir ZAGO, «Promouvoir l'évangélisation», p. 75; HARRINGTON, «Mettre en pratique», p. 76.

semblent se rencontrer deux désirs opposés: d'un côté les milieux romains tentant de la récupérer pour une centralisation mieux acceptée chez les Africains et Africaines qui ont un sens profond de la famille, comme en témoigne cette intervention, lors du Synode africain, du Cardinal Préfet de la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples:

> À un niveau plus large, ce sens de la communauté rejoint la conception de l'Église comme famille de Dieu, et s'exprime dans ce sens profond de la communion avec l'Église universelle et avec son centre que l'on rencontre dans les communautés africaines. On relève souvent la souffrance que peuvent susciter certains discours importés, contraire à une telle communion, comme lorsqu'on souffre d'entendre sa famille voire son propre Père insulté.[544]

Mais, de l'autre côté, les évêques africains insistent, pour dire que «la solidarité, la simplicité, l'attention envers les faibles...doivent se trouver dans l'Église»[545], qu'«à partir de cette image on comprend que les rapports dans l'Église sont d'abord des rapports de fraternité avant d'être des rapports hiérarchiques»[546], bref qu'«il faut que l'Église ait toujours davantage le visage d'une famille»[547].

Dès lors l'image «Église-famille de Dieu» serait-elle un moyen de résistance pour les Églises africaines tentant de prendre la parole et d'être écoutées au sein de la Catholicité? Le recours à une telle image évoquerait-elle alors «ce lieu où idéalement chacun de ses membres peut être lui-même, sans masque ni contrainte»[548]? Cette remarque de la *Relation après les interventions* est

---

[544] TOMKO, «La situation de l'Église», p. 26.

[545] HARRINGTON, «Mettre en pratique dans le quotidien», p. 76.

[546] CISSÉ, dans *Le Synode extraordinaire*, p. 364.

[547] OUEDRAOGO, «Former les fidèles», p. 78.

[548] Éric FUCHS, «La famille; Réflexions théologiques et éthiques», dans *Église et Théologie*, 26(1995), p. 46.

symptomatique en ce sens car elle insiste sur la nécessité de la confiance et de la liberté pour mener à bien la tâche de l'inculturation:

> Cela signifie un empressement pour repenser avec courage le modèle d'Église que nous avons reçu: être ouverts à de nouvelles attitudes et laisser la place à des essais et à des erreurs, avec tous les risques que cela comporte. Les directives du magistère doivent être prises au sérieux, mais en même temps elles doivent être lues avec un sens de responsabilité, en acceptant tous les défis que celles-ci lancent aux Églises locales. L'Église universelle doit continuer à accorder aux Églises d'Afrique la confiance et la liberté nécessaires pour réaliser cette tâche.[549]

C'est donc ce double désir, conscient ou non, dont il faut se rendre compte quand on utilise l'image de l'«Église-famille» car il contribue sûrement à son ambiguïté.

2.2.3. Le piège de l'autoritarisme.

Un deuxième piège majeur que renferme l'image d'«Église-famille» est celui de légitimer l'autoritarisme à l'intérieur des Églises africaines elles-mêmes. Ce piège se perçoit à travers une extrapolation qui, sous le couvert de l'inculturation, transfère le rôle traditionnel de chef coutumier sur le clergé. Or, dans les cultures africaines, la solidarité clanique se payait par un prix fort élevé: la soumission totale, forcée ou acceptée, à un ordre sacré régi par le principe de séniorité ou d'aînesse. En effet, l'individu se trouvait inséré dans un groupe qui, seul, assure la continuité du courant vital qui descend verticalement des ancêtres: c'est la loi de la gérontocratie ou de la séniorité lignagère qui fait que les sociétés africaines sont fortement hiérarchisées même si elles sont communautaires. Tsangu nous décrit cela en ces termes:

---

[549] THIANDOUM, «*Relatio post disceptationem*», n. 20.

> Si la société africaine est dite communautaire, cela ne signifie pas qu'elle est égalitaire. Le clan est hiérarchisé de manière rigoureuse; il est géré à tous les niveaux par des notables désignés en vertu du principe de séniorité (ancienneté de naissance) et cela même entre les jumeaux dont la primogéniture désigne l'aîné des deux enfants. La séniorité est un principe hiérarchique qui revêt d'autorité tout ancien d'âge par analogie à l'ascendance dont bénéficient les êtres prestigieux situés aux temps des genèses: Dieu et les Ancêtres.[550]

Cet ordre fortement hiérarchisé et protégé par beaucoup de mécanismes (peur de la sorcellerie, menace de malédiction) consacre donc, en quelques sorte, l'inégalité des rapports sociaux dont les femmes et les jeunes sont les principales victimes, comme l'affirme Di Salvatore:

> La tradition privilégie et impose la relation verticale en ligne ascendante vers les ancêtres mythiques et réels, qui assigne le rôle dans la filière des générations qui, de chaînon en chaînon, remontent vers le principe de la vie. Il en résulte que l'axe père-fils ou mère-fils prévaut toujours sur l'axe époux-épouse qui, étant une réalité horizontale, n'est pas porteur de l'idéal de la continuité au sein du lignage.[551]

C'est ainsi que les femmes sont «perpétuellement extraites de leur famille pour être redistribuées»[552] parce qu'elles sont toujours propriété de quelqu'un: du père qui les donne en mariage contre dot et du mari. La condition de la femme africaine est donc «souvent celle d'une étrangère, d'une exilée au sein de la famille de son mari»[553] et elle se retrouve, par ce fait, aux marges de la société.

Quant aux jeunes, ils sont régis par le même «principe hiérarchique selon lequel, aucun

---

[550] TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction*, p. 162.

[551] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 54.

[552] Philippe LABURTHE-TOLRA (et René BUREAU), *Initiation africaine; supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*, Yaoundé, Éditions Clé, 1971, p. 57.

[553] LABURTHE-TOLRA, *Initiation africaine*, p. 57.

individu n'a le statut d'un autre, mais se situe au-dessus ou en-dessous de tous les autres au sein de son groupe»[554]. Les jeunes se placent donc toujours dans la relation typique de l'aîné et du cadet avec l'obligation d'obéissance et de soumission qui en découle. Il est assez révélateur que les femmes et les enfants sont souvent réunis dans les mêmes interdits discriminatoires, comme nous en donne l'exemple Di Salvatore évoquant la tradition des Beti du Cameroun: «Dans une société fondamentalement agricole, même et surtout les aliments, transformés en interdits, sont utilisés comme une des premières formes des discrimination sociale: ce que l'homme mange n'est pas permis à la femme, ce que les anciens mangent est interdit aux jeunes»[555].

Ce sont donc ces avatars du sens communautaire des sociétés africaines qu'il faut avoir aussi en tête si l'on veut appliquer l'inculturation à travers l'image de l'«Église-famille de Dieu». En effet, si l'institution familiale africaine connaît, elle aussi, une crise profonde due aux profondes mutations passées et présentes, il faut reconnaître qu'elle continue d'exercer un contrôle assez considérable sur les individus. Par ailleurs, même si les femmes et les jeunes arrachent progressivement leur émancipation sociale à travers maints conflits, ceux-ci «montrent que le problème est toujours celui de savoir qui détient le pouvoir»[556].

La question posée par l'application de l'inculturation à travers l'image de l'«Église-famille de Dieu» saute alors aux yeux: cette image permet-elle d'extirper les relations de domination ou la renforce-t-elle grâce à une légitimation culturelle qui transfère sur les «chefs» de l'Église-famille les prérogatives du chef coutumier africain?

---

[554] Marcel MERLE (sous la dir. de), *L'Afrique noire contemporaine*, Paris, Albin Colin, 1972, p. 184.

[555] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 55.

[556] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 48.

La question n'est pas superflue quand on constate que l'emprise du cléricalisme est toujours forte en Afrique[557] où le clergé ressemble fort étrangement à l'ancien chef coutumier, comme nous l'explique Cheza:

> Le clergé a reçu une formation longue qui s'est terminée par l'ordination sacerdotale. Or, celle-ci est probablement perçue sur le schéma de l'intronisation d'un chef: initiation secrète, sortie de la case initiatique, entrée dans un nouveau statut, perçu comme un «tout ou rien»; une fois installé, on fait partie du monde des grands et on ne doit plus rien prouver, sauf peut-être en vue d'une sélection pour une dignité plus élevée.[558]

C'est pour cette raison que des théologiens africains et africanistes ont, depuis quelques temps, mis en garde contre une certaine «ecclésiologie de la chefferie» qui semble émerger sous prétexte d'inculturation[559].

Or, malheureusement, on voit dans le *Message final* du Synode africain, les traces d'une telle ecclésiologie. En effet, la manière dont les Pères synodaux structurent les relations entre les membres de l'«Église-Famille» est pour le moins ambiguë: alors que la place et la signification de l'évêque ne sont pas mentionnées, on attribue aux prêtres diocésains le rôle de paternité spirituelle en relation avec la figure respectée du père dans les cultures africaines:

> Le Synode qui s'est penché, lit-on, sur le Mystère de l'Église a rendu grâce à Dieu pour ce grand don que vous représentez. [...] Ne manquez pas au beau projet de Dieu qui est de faire de nous sa Famille. L'Afrique qui aime la vie de famille vénère la figure du père; ne la décevez pas! L'Église compte sur vous pour exercer fidèlement cette paternité

---

[557] Voir PÉNOUKOU, *Églises d'Afrique*, p. 22.

[558] CHEZA, *Le Synode africain*, p. 381.

[559] Voir Achille MBEMBE, *Afriques indociles; christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 93-94; René LUNEAU, *Laisse aller mon peuple! Églises africaines au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987, p 159-189; Kalunzu Maka MALENGE, «Le prêtre, chef coutumier?», dans Nazaire Bitoto ABENG (et autres), *La théologie africaine d'ici au Synode continental: assumer la culture et transformer la vie*, Ottignies-Louvain-La-Neuve, Noraf, 1989, p. 45-55.

spirituelle sans ménagement de vos personnes[560].

L'image «Église-famille» n'a donc pas conduit à un réexamen des relations clercs-laïcs dans le sens de la communion ecclésiale mais accentue la figure du prêtre diocésain sur qui est transférée la vénération due au père dans les cultures africaines.

Certes, ni les *Propositions* ni l'Exhortation apostolique n'ont repris ces propos mais cela ne garantit pas que toute ambiguïté soit levée. Au contraire, celle-ci continue de se percevoir à travers certaines réflexions post-synodales. En effet, un théologien africain comme Kabasele continue de penser que dans une Église-famille, le prêtre diocésain joue le rôle de «chef et aîné» selon la tradition africaine[561] alors que d'autres, surtout des femmes, expriment leur réticence par rapport à cette image, comme on peut le lire dans ce compte-rendu d'une réunion d'étudiants et étudiantes africains à Louvain-La-Neuve à propos du Synode africain:

> L'importance donnée par le Synode au thème d'«Église-famille» a suscité quelques réticences de la part des femmes présentes, car ont-elles dit, «chez nous, dans la famille, il y trois groupes: le patron, la femme, les enfants». «Une nouvelle évangélisation de la famille devrait aboutir à la reconnaissance de la femme comme personne humaine et penser à sa formation théologique et spirituelle». «Dans l'Église, les femmes sont actives, mais on ne leur reconnaît pas de ministère». La discussion qui a suivi (notamment concernant le pouvoir) a fait apparaître un certain fossé entre le peuple chrétien (les laïcs en général et les femmes en particulier) et le clergé (prêtres et évêques).[562]

Autant dire que la belle déclaration des Pères Synodaux qui stipule que «tant vaudra la femme, consacrée ou mère de famille, tant vaudra l'Église-Famille»[563] demande à être éprouvée par des

---

[560] *Message final*, n. 26.

[561] KABASELE LUMBALA, «L'Église-famille», p. 129-130.

[562] Maurice CHEZA (et autres), «Les étudiants africains boudent-ils le Synode de leur continent?», dans *Telema*, 3-4(1996), p. 47-48.

[563] *Message final*, n. 68.

actes concrets.

En employant l'image «Église-famille», il faut donc se rendre compte de cette ambiguïté produite par une extrapolation, consciente ou non, en faveur de ceux qui détiennent le pouvoir et oser poser clairement la question de qui profiterait cette application de l'inculturation. C'est ici que les remarques judicieuses d'Eschlimann quand il parle de l'impensé de l'inculturation se révèlent utiles. En effet, affirme-t-il, «le problème à élucider pour apprécier la validité et l'impact humain (et donc chrétien) d'un essai d'inculturation consiste à se demander: qui va y trouver un surcroît de pouvoir, un nouveau pouvoir, ou qui va y perpétuer son pouvoir et son autorité?»[564]. En d'autres mots, il faut bien se rendre compte que l'usage de l'image «Église-Famille» demeurera piégé si on ne la purifie pas.

Plus concrètement, pour mener à terme l'application de l'inculturation qu'est l'«Église-famille de Dieu», il nous semble que cette image doit d'abord être soumise à une purification, à la lumière de l'Évangile, de ce qui, dans les traditions familiales africaines, porte l'empreinte du péché et qui risque d'aboutir à une réduction ecclésiologique. Il faut, ensuite, compléter cette image par d'autres pour éviter un usage exclusif qui ne saurait permettre l'émergence d'une ecclésiologie africaine inculturée.

---

[564] Jean-Paul ESCHLIMANN, «L'impensé de l'inculturation», dans *Lumière et Vie*, 205(1992), p. 23. Voir aussi CHEZA qui pose la question: «à quelle image de famille se réfère-t-on? N'est-ce pas inconsciemment à une famille de type patriarcal, dans laquelle le chef (masculin) impose son autorité sur sa femme et sur ses enfants?» (*Le Synode*, p. 374).

2.3. L'«Église-famille de Dieu»: une image à assumer en la purifiant.

Le processus d'inculturation dont on affirme reconnaître une application dans l'image «Église-famille» comporte deux mouvements fondamentaux: une incarnation de l'Évangile jusqu'au coeur des cultures et une transformation de la culture ainsi fécondée dans le sens d'une plus profonde humanisation. C'est ainsi que l'inculturation a été définie par les Pères synodaux comme «un processus nuptial par lequel une certaine culture épouse les valeurs de l'Évangile, et l'Évangile reçoit les valeurs de cette culture au sein de l'Église»[565].

L'image d'«Église-Famille» assumée par le Synode africain dans un désir d'inculturation doit donc être purifiée. Les Pères synodaux n'ont d'ailleurs pas manqué de souligner les limites de l'image et de mettre en garde contre toute absolutisation de son usage. Ainsi l'évêque Nigérian Kanene Obiefuna relevait la difficulté, pour cette image, à faire transcender le niveau tribal ou ethnique pour concevoir l'Église comme rassemblement non discriminatoire de tous les croyants et toutes les croyantes[566] et l'Exhortation post-synodale a repris cette mise en garde en ces termes:

> La nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre Églises particulières, sans considérations indues d'ordre ethnique.[567]

En effet, l'appartenance ethnique est si forte en Afrique que l'image d'«Église-Famille» risque

---

[565] MOREIRA DOS SANTOS, «L'inculturation est un processus nuptial (Intervention au Synode Africain)», dans *L'Osservatore romano* 20(2315), 17 mai 1994, p. 79 (col.2).

[566] Voir Kanene OBIEFUNA, «Présenter aux chrétiens africains l'Église comme une famille (Intervention au Synode Africain)», dans *L'Osservatore romano*, 16(2311), 19 avril 1994, p. 16 (col.2).

[567] *EA*, n. 63 se référant à la *Proposition* n.8.

d'enfermer les chrétiens et les chrétiennes d'Afrique dans les limites de leur famille (tribu, ethnie) au lieu de faire éclater toute frontière dans l'Église et dans le monde.

La première chose à purifier dans l'image de l'«Église-Famille» est donc son étroitesse. En effet, l'Église est la communauté de tous ceux et celles qui croient au Christ Ressuscité, sans frontière ni exclusion. A ce niveau, l'Évangile doit toucher les cultures africaines pour les guérir du tribalisme et de l'ethnocentrisme si dévastateurs sur le continent. Ce côté sombre de la culture doit être illuminée par l'Évangile du Christ. Présenter l'Église comme une famille que Dieu se construit doit alors amener avant tout les baptisés d'Afrique à renverser l'adage encore réel: «Le sang est plus fort que l'eau». L'image de l'«Église-Famille» aidera-t-elle à faire prendre conscience aux chrétiens et chrétiennes d'Afrique, comme les Pères synodaux le souhaitaient, que l'eau du Baptême est plus fort que les liens du sang?

Cette image doit aussi être purifiée de toute centralisation. En effet, présenter l'Église comme une famille tout en laissant intacte, et même en renforçant, une vision centralisatrice et cléricale de l'Église équivaut à la condamner à être non opératoire. Sa purification consistera donc à faire prendre conscience que l'«Église-Famille» est une communauté où les membres se reconnaissent unis dans la solidarité, le souci mutuel, la coresponsabilité dans la diversité des fonctions sans que celle du prêtre soit objet de vénération. D'ailleurs, la relation «père-fils» n'est pas à transposer purement et simplement au niveau des relations entre baptisés comme le relève judicieusement Nothomb qui explique le vrai sens de ce qu'on continue d'appeler la paternité spirituelle du prêtre.

> La relation «père/fils», écrit-il, «parents/enfants» n'est pas le paradigme de la relation «Dieu-Père/fils de Dieu». Seule la participation à la relation du Fils Unique au Père est la source de la filiation divine adoptive. Ensuite, parce que la paternité-maternité

> spirituelle dont parlent les épîtres n'est pas le décalque de la paternité-maternité humaine. Elle est une participation à la paternité divine, [...]. Elle consiste à contribuer à engendrer des enfants de Dieu et non ceux du «père» spirituel. Paternité-maternité qui, par conséquent, engendre des frères et des soeurs dont Dieu seul est le Père véritable, et sur lesquels le père spirituel n'a aucun droit de «possession». De sorte que celui-ci, à l'image de Jésus, sera en fait plus un «frère aîné» qu'un «père».[568]

Ainsi purifiée, l'image d'«Église-Famille» peut alors faire mieux comprendre et expérimenter l'Église-Communion. En effet, dans la mentalité africaine la communion avec l'Être Suprême va de soi car ces cultures régies par un interconnexionisme synchronique, c'est-à-dire, où tout est relié (Dieu, l'être humain et la nature), l'être humain ne se conçoit qu'en relation avec la source même du courant vital qu'est Dieu. Dire donc que l'Église est la «famille de Dieu», c'est faire saisir viscéralement que tous ses membres ont un Ancêtre commun: Dieu. Ce faisant, une rupture s'impose déjà: la «Famille» que Dieu se construit est plus étendue que la famille clanique dans la conception africaine car «L'Église-Famille a sa source dans la Sainte Trinité, au sein de laquelle l'Esprit Saint est la relation de Communion»[569]. Certes, cette famille se structure autour d'un «Ancêtre» mais celui-ci n'est pas seulement le premier de la lignée mais il est Dieu créateur. Et la Famille de Dieu qu'est l'Église ne doit pas connaître de limites car elle se constitue quand Dieu donne à des personnes de toutes races, langues, peuples et nations, de vivre en communion avec lui. Ainsi l'Église est une grande famille fondée par Dieu notre Père à tous (Ep 4,6) en son Fils, notre Frère Aîné, et dans l'Esprit qui fait tomber sans cesse les frontières étroites de nos ethnocentrismes pour faire de l'Église une Famille ouverte à toute l'humanité. C'est pourquoi, même si on utilise souvent l'expression abrégée «Église-famille», il faut savoir qu'il s'agit d'un

---

[568] NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 59.

[569] *Message final*, n. 20.

raccourci comme l'explique Monsengwo:

> Il faut souligner [...] que l'expression d'Église-Famille, souvent utilisée, n'est autre qu'un raccourci. L'Église n'est pas une famille complète en elle-même, elle n'est pas bouclée sur elle-même. Elle n'est une famille que par rapport au Dieu Père, Fils, Esprit. Il est donc préférable d'employer l'expression «Famille de Dieu».[570]

Par ailleurs, l'image de l'«Église-Famille de Dieu», une fois purifiée de ses étroitesses, aide à mieux comprendre que la communion ecclésiale se fonde sur la participation à la vie qui découle du Fondateur. En effet, dans la mentalité africaine on comprend que la vie qui vient de Dieu, par les ancêtres, n'est pas reçue individuellement mais par la famille car «c'est le groupe qui lui (à l'individu) assure la continuité du courant vital qui descend verticalement des ancêtres»[571]. En ce sens que l'être humain africain ne vit vraiment et ne s'épanouit que par et dans les relations avec l'autre. Cette interdépendance lignagère fait qu'une entité séparée ou un individu autonome devient existentiellement aberrant. La communion ecclésiale doit donc toucher à ce niveau de profondeur de l'âme africaine: une interdépendance vitale fondée sur une communauté de destin et exigeant entraide et solidarité au profit de tous les membres. N'est-ce pas là une motivation plus profonde de la participation dans l'Église?

Mais ici aussi doit s'opérer une rupture essentielle dans la mentalité africaine: l'unité ecclésiale assume en transcendant l'unité clanique puisque l'Église est une Famille «réunie dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint» (LG,n.4). La communion qu'est l'Église n'est donc pas basée sur des liens de sang entre membres d'une même lignée mais sur le don gratuit de Dieu qui offre de participer à sa propre vie et sur l'accueil de cette offre dans la foi. C'est pourquoi

---

[570] MONSENGWO, «Église-famille», p. 135.

[571] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 51.

les Pères synodaux proclament cette Bonne Nouvelle aux Africains et Africaines: «Nous sommes une même Famille [...]. Un même sang circule dans nos artères, et c'est le sang de Jésus-Christ»[572]. Ce même sang qui, désormais, coule dans les mêmes veines des croyants et fonde ainsi leur unité, c'est la vie nouvelle offerte par Dieu par Jésus et dans l'Esprit. Cette vie s'accroît par la participation à sa Parole et aux sacrements dont celui du Corps et du Sang du Christ.

La communion des chrétiens et des chrétiennes entre eux se réalise aussi dans la communion des Églises locales, si bien que l'Église universelle est une «communion de communion»[573]. Le concept de «Famille» appliqué à l'Église doit donc être dilaté jusqu'aux dimensions du monde. En effet, on ne conçoit pas, en Afrique, une famille qui englobe le monde entier car la famille la plus étendue est constituée par tous les descendants, même dispersés, d'une seule lignée. Une certaine exclusion semble donc être inscrite dans la compréhension africaine de la famille. C'est pourquoi, en appliquant l'image de la famille à l'Église, il faut toujours mettre en garde contre un rétrécissement possible et presque inévitable de la communion ecclésiale.

L'Église est donc une famille étendue dans un sens plus large et plus profond que la conception africaine de la famille. En effet, comme l'a souligné le concile Vatican II, «Dieu qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères» (GS, n.24). Dès lors les Églises locales sont comme les familles nucléaires d'une même famille étendue et cela détermine les relations qu'elles doivent avoir entre elles et avec l'Église et le pasteur de Rome. L'image d'«Église-Famille» nous aide donc à approfondir la nature et les conséquences de l'autonomie des Églises locales. Car, si

---

[572] Message final du Synode des évêques d'Afrique, dans *La documentation catholique*, 2095(1994), p. 529 (n.25).

[573] Voir TILLARD, *Église d'églises*, p. 47-52.

l'Église locale est une famille nucléaire au sein de la famille étendue, elle doit viser à pourvoir à ses besoins en personnel, en structures, en ressources matérielles et en ministères appropriés. Par ailleurs, cette autonomie n'exclut pas la solidarité mais exige liberté, responsabilité et créativité. L'autonomie ecclésiale n'est donc pas autarcie car tous les éléments qui constituent l'Église locale (l'Esprit-Saint, l'Évangile, l'Eucharistie, le ministère pastoral) l'ouvrent en même temps à la communion avec le reste des Églises[574].

C'est dans cette grande famille que le pasteur de l'Église de Rome trouve sa place et sa mission. Il est le pasteur de l'«Église-Famille» de Rome et le chef du Conseil des Anciens que forment tous les évêques. Il a ainsi pour rôle d'animer la communion des Églises, de susciter la liberté et la créativité dans les Églises particulières. Affirmer que l'Église est une famille doit donc contribuer à briser un certain latino-centrisme nocif aux Églises africaines[575]. Mais celles-ci doivent, elles aussi, devenir de plus en plus «familles» en favorisant la participation et la coresponsabilité de tous leurs membres.

La conception de l'Église comme Famille peut, par ailleurs, pousser à dépasser le centralisme romain et celui qui persiste à l'intérieur des Églises africaines en faisant saisir que l'être-peuple-de-Dieu ou l'être-Famille-de-Dieu est commun à tous les baptisés et précède toutes les distinctions concernant les ministères, les charismes et les services dans l'Église. C'est ce qu'affirmaient déjà les évêques africains et malgaches présents au quatrième Synode en 1974:

---

[574] Voir Hervé LEGRAND, «La réalisation de l'Église en un lieu», dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (sous la direction de), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Paris, Cerf, 1983, p. 159-180.

[575] Voir René LUNEAU, «Prendre la parole et être écoutées: une tâche difficile pour les Églises d'Afrique», dans Paul LADRIÈRE et René LUNEAU (sous la direction de), *Le retour des certitudes; événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 103-121.

«Collégialité, coresponsabilité, communion ecclésiale, autant d'expressions d'une même réalité fondamentale: nous sommes membres de la même famille; nous avons tous et chacun la responsabilité de l'Église de Dieu répandue à travers le monde. Personne n'est étranger dans la maison de Dieu»[576].

C'est là où s'enracine la fonction indispensable des laïcs. En effet, les laïcs en général, et les catéchistes en particulier, assurent la transmission de la vie et des valeurs; ils sont le symbole d'engagement vital et de ressourcement communautaire. Les «Églises-Famille» africaines devront, de toute évidence, tenir compte de la mission des catéchistes que Mpasi considère déjà comme «la cheville ouvrière de l'évangélisation à l'heure de l'inculturation pour la promotion humaine intégrale»[577].

En outre, l'image de l'«Église-famille» aide à mieux concevoir l'autorité comme un service pour le bien-être de la famille, en suscitant l'initiative et en animant la collaboration. Et, dans la même ligne, la Parole de Dieu est comprise comme une parole d'alliance entre la «Famille trinitaire et la famille humaine» qu'elle crée et sauve. Les sacrements sont des symboles qui mettent et maintiennent les membres de l'Église-Famille en contact avec le Christ notre Proto-Ancêtre[578]. Le collège des évêques se perçoit comme le conseil des aînés témoins et garants de

---

[576] ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET MADAGASCAR, «L'évangélisation: coresponsabilité et incarnation (Déclaration au 4è Synode épiscopal mondial, 20 octobre 1974)», dans *La documentation catholique*, 1664(1974), p. 996.

[577] Londi BOKA di MPASI, «Ce que les Africains attendent de leur Synode», dans *Telema*, 1(1994), p.22.

[578] Voir MULAGO, *Un visage africain*, p. 195-219.

la tradition en vue de l'harmonie familiale[579].

Une fois assumée et purifiée, l'image d'«Église-famille» peut donc servir de perspective dans l'élaboration d'une ecclésiologie africaine inculturée. C'est pourquoi il faut maintenir la trajectoire tracée par le Synode africain dans son effort d'application de l'inculturation ecclésiologique en complétant cette image par d'autres images ecclésiologiques.

2.4. L'«Église-Famille de Dieu» et d'autres images de l'Église.

L'être profond de l'Église a toujours été exprimé à travers une multiplicité d'images dont aucune n'épuise sa signification car chacune révèle la compréhension, la pratique et parfois le rêve de l'Église d'une époque et d'un lieu. Il ne s'agira pas ici d'étudier toutes les images qui ont servi à désigner le mystère de l'Église mais d'en relever quelques-unes parmi celles adoptées par le concile Vatican II[580] et celles qui émergent de la recherche africaine et de montrer en quoi elles pourraient compléter celle d'«Église-Famille». Ainsi nous répondrons à la recommandation des Pères synodaux, reprise par le pape Jean-Paul II, souhaitant «que les théologiens élaborent, en Afrique, la théologie de l'Église-famille, avec toutes les richesses contenues dans ce modèle,

---

[579] Voir Anselme Titianma SANON, «L'Église-communion, l'Église-famille, l'Église-fraternité (Intervention au Synode Africain)», dans *L'Osservatore romano*, 17 (2312), 26 avril 1994, p. 22 (col.1); Bernard BUDUDIRA, «La famille et l'école publique, lieux d'évangélisation (Intervention au Synode Africain)», dans *L'Osservatore romano*, 17 (2312), 26 avril 1994, p. 33 (col.2).

[580] Rappelons que dans la constitution conciliaire *Lumen Gentium* on trouve trente-cinq images bibliques de l'Église regroupées sous quatre thèmes: la vie pastorale (pasteur, bercail, troupeau), la vie agricole (champ de Dieu, olivier, vigne), l'architecture et la vie sociale (Peuple de Dieu, Alliance, maison de Dieu, Corps du Christ, cité), la vie familiale et conjugale (mère, épouse, famille). Voir Jean RIGAL, *Le mystère de l'Église; Fondements théologiques et perspectives pastorales,* Paris, Cerf, 1992, p. 105-108.

et qu'il montrent la complémentarité avec les autres images de l'Église (par ex. "peuple de Dieu")»[581].

Cependant, il faut répondre à une question préalable: selon quel critère faut-il choisir une image en vue de compléter celle d'«Église-Famille de Dieu»? Pour répondre à cette question, il faut se rappeler que, comme le dit Hoffmann, «le privilège donné à telle ou telle image est toujours fonction d'une situation ecclésiale, de préoccupations pastorales, de soucis de réforme»[582]. Dès lors, pour choisir des images capables de compléter utilement celle d'«Église-famille de Dieu», il faut savoir quelles sont les préoccupations pastorales majeures que les Églises d'Afrique doivent assumer aujourd'hui et exprimer dans la spiritualité, la théologie et les images qu'elles se donnent.

Or, quand on analyse les cultures africaines, on est d'accord avec Di Salvatore pour voir que les Églises d'Afrique doivent relever le défi de définir la place de l'être humain dans sa dynamique de rencontre avec Dieu et que cette préoccupation théologico-pastorale doit toucher à deux aspects fondamentaux: permettre de redécouvrir une théologie et une spiritualité de la création et de l'histoire et aider à opérer un passage essentiel de la religiosité traditionnelle à un acte de foi personnel au Dieu personnel[583]. C'est ce critère qui nous permet de proposer les images suivantes en vue de compléter celle d'«Église-famille de Dieu» en contexte africain.

---

[581] *Proposition* n.8. Voir aussi *EA*, n. 63.

[582] Joseph HOFFMANN, «L'Église et son origine», dans B. LAURET (et F. REFOULÉ), *Initiation à la pratique de la théologie*, III, Paris, Cerf, 1986, p. 130.

[583] Voir Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 63.

2.4.1. L'«Église-Famille de Dieu» et l'«Église-Fraternité».

Cette image de l'«Église-Fraternité» qui a été étudiée et promue dans le contexte africain post-conciliaire par Michel Dujarier[584] a été, tout au long des trois premiers siècles, un nom propre de l'Église. En effet, les membres de cette dernière avaient conscience de fomer une «communauté de frères répandue dans le monde» (1Pi 5, 9). C'est ainsi que, chez les Pères de l'Église du troisième siècle, l'idée de «Fraternité» était insérée dans une grande synthèse christologique et placée au centre de l'économie du salut ayant le baptême comme point de départ. Joseph Ratzinger nous explique cet approfondissement christologique en ces termes:

> Le baptême est l'unique étape dans ce grand déroulement de l'histoire, qui a commencé avec l'incarnation de Dieu. Devenir chrétien, cela veut dire entrer dans ce déroulement, et devenir le frère du premier-né de l'ordre nouveau des choses, qui, lui-même, a choisi de s'unir intimement à la chair humaine pour rendre les hommes participants de la fraternité d'une nouvelle naissance.[585]

Cependant, à cette même époque, l'idée de «Fraternité» pour désigner l'Église locale commença à perdre de sa force. En effet, le mot «frère» qui désignait tous les chrétiens tendit à s'appliquer exclusivement à certaines catégories (moines, clercs) créant ainsi un système hiérarchique de parenté spirituelle[586].

L'image d'«Église-Fraternité» a, néanmoins, survécu dans son sens primitif mais son usage fut moins fréquent. Elle sera reprise timidement par le concile Vatican II (LG, n.26, 28; PO,

---

[584] Voir Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité*, Paris, Cerf, 1991.

[585] Joseph RATZINGER, «Fraternité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, V., Paris, Beauchesne, 1964, p. 1151, col.1.

[586] RATZINGER, «Fraternité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, p. 1152, col.2.

n.6) et par certains théologiens africains si bien que, jusqu'au Synode africain, les deux images d'«Église-Famille» et d'«Église-Fraternité» ne se démarquaient pas l'une par rapport à l'autre mais représentaient autant d'essais d'inculturation. On peut, certes, se demander pourquoi le Synode a privilégié l'image d'«Église-Famille»; toutefois, il est plus utile de voir en quoi les deux images se complètent.

Il nous semble que le danger du centralisme clérical que véhicule l'image d'«Église-Famille» peut être supprimé par l'image d'«Église-Fraternité» qui, en fait «n'est pas une "image" de l'Église, (mais) son nom, son nom propre»[587]. En effet celle-ci met l'accent sur le fait que l'Église est essentiellement le corps fraternel du Christ où tous les baptisés sont investis de la même dignité d'enfants de Dieu. Ceux-ci ont été introduits par le baptême dans une nouvelle famille qui constitue leur foyer spirituel. La complémentarité avec l'image de l'«Église-Fraternité» est donc enrichissante parce qu'elle nous renvoie à ce qui est premier et fondamental pour le baptisé: la relation personnelle avec le Christ, comme l'explique Dujarier: «L'amour du frère, essentiel à l'Église, n'est qu'une conséquence de la nature de l'Église et de notre divinisation. C'est notre fraternité avec le Christ qui fait de nous des frères et des soeurs, et non l'inverse. C'est cette fraternité en Christ qui fait l'Église et qui la définit»[588].

Certes, le danger d'hiérarchisation indue a aussi pesé sur l'usage de l'image d'«Église-Fraternité» dans le passé; mais en utilisant les deux images on a plus de chance de maintenir ensemble les deux dimensions, verticale et horizontale, de l'Église. On se rend alors compte qu'il faut veiller à ce que le concept d'«Église-Famille» ne subisse pas le même rétrécissement qu'a

---

[587] Michel DUJARIER, «L'Église-Fraternité chez les Pères de l'Église», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 48.

[588] DUJARIER, «L'Église-Fraternité», p. 55.

subi celui d'«Église-Fraternité» quand l'idée originelle d'honneur conféré à tous les baptisés a été ensevelie sous la hiérarchisation de titres et d'honneurs particuliers. La prière qui clôt le *Message final* du Synode africain nous renvoie merveilleusement à cette belle complémentarité des deux images:

> Nous sommes unis à toi (Marie) pour que l'effusion de l'Esprit Saint fasse de nos cultures des lieux de communion dans la différence, et de nous, l'Église-Famille du Père, Fraternité du Fils, Image de la Trinité, l'Anticipatrice et la Coopératrice avec tous du Règne de Dieu, dans la Cité qui a Dieu pour bâtisseur, Cité de justice et de paix.[589]

2.4.2. L'Église «Famille» et «Peuple» de Dieu.

Nul besoin de rappeler ici l'élan théologique et pastoral qu'a suscité le choix privilégié de l'image «Église-Peuple de Dieu» par le concile Vatican II[590]. Quoi qu'il en soit de la suite réservée à cette image, une fois passé l'enthousiasme de l'après-concile et d'une certaine ambiguité dont elle peut être porteuse[591], cette image complète très bien celle de l'image «Église-famille».

---

[589] *Message final*, n. 71 repris dans *EA*, n. 144. Voir aussi *Message final*, n. 3: «tout notre être n'est qu'un cri de joie et de reconnaissance au Dieu vivant pour le grand Synode: Au Père dont nous sommes la Famille, au Fils dont nous sommes la Fraternité victorieuse de la haine fratricide, à l'Esprit d'amour qui nous façonne à l'image de la Trinité Sainte».

[590] L'expression se trouve dans onze des seize documents conciliaires dont, spécialement, *Lumen Gentium* où on la retrouve tente-neuf fois. Voir Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II; son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 134.

[591] Voir, par exemple RIGAL qui reconnaît que «la notion de Peuple de Dieu, qui a connu un si grand retentissement au lendemain du dernier concile, revêt une certaine ambiguïté aujourd'hui dénoncée. D'une certaine façon, le Peuple de Dieu correspond à l'humanité tout entière, véritable Peuple de Dieu en espérance. N'est-il pas vrai que dans le Christ, le titre de Peuple de Dieu n'est plus le privilège d'un peuple mais l'appellation de tous les peuples?» (*Le mystère de l'Église*, p. 105); voir aussi Walbert BUHLMANN, *Les peuples élus: pour une nouvelle approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1985.

En effet, comme nous l'explique Congar, l'image d'«Église-Peuple de Dieu» aide à comprendre l'Église dans l'histoire car elle a la valeur de montrer que l'Église, tout en progressant vers un terme qui est l'accomplissement eschatologique, vit dans l'histoire et est solidaire de l'itinérance des humains avec toutes les conséquences de cette situation: «La catégorie "Peuple de Dieu", écrit alors Congar, se prête spécialement à exprimer l'aspect selon lequel, étant faite et devant se faire d'hommes, l'Église est en croissance, mêlée à l'histoire, sujette aussi aux limites, aux faiblesses inhérentes aux hommes»[592]. C'est pourquoi la destinée eschatologique du peuple de Dieu l'oblige à travailler à la réalisation d'un monde juste et fraternel.

Or, les Églises africaines sont confrontées à l'histoire: celle d'un continent saturé de problèmes[593] et qui leur lance le défi d'être sacrement de salut sous peine de ne plus être crédibles. On comprend alors que l'image «Église-famille» a besoin d'être complétée par celle de «Peuple de Dieu» sinon elle risque de renvoyer davantage à un univers rêvé plutôt qu'à la responsabilité urgente de l'Église dans l'histoire tourmentée du continent, comme l'explique Di Salvatore:

> Une image d'Église choisie surtout pour les accents mis sur «la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance», pourrait ne pas être tellement en mesure d'exprimer ni le devoir primaire d'une présence significative face aux défis d'une histoire

---

[592] Yves CONGAR, *Écrits réformateurs*, Paris, Cerf, 1995, p. 89. Voir aussi CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, p. 110-122; Henri De LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 75-1000; André MANARANCHE, *J'aime mon Église*, Paris, Fayard, 1991, p. 169-208.

[593] Le tableau qu'on brosse unanimement de la situation du continent africain est sombre. L'Exhortation postsynodale *Ecclesia in Africa* la résume en relevant: une misère épouvantable (n. 40), de flagrantes violations des droits humains (n. 106), la corruption (n. 110), les régimes autoritaires et oppressifs (n. 112), les gaspillages et détournements de fonds publics (n. 113), le Sida, les guerres, le drame des réfugiés et des déplacés (n. 115-121).

> si tourmentée, ni d'écarter le risque de créer l'espace imaginaire d'un univers douillet et ouaté qui protège des cris et des rumeurs du dehors.[594]

Ces Églises africaines où, par ailleurs, les réformes conciliaires ne se mettent en place que trop lentement[595], ne doivent donc pas oublier que l'Église est d'abord et avant tout ce Peuple de Dieu qui est en marche en assumant l'histoire, comme l'avertit un théologien africain qui rappelle que le destin des pauvres est au coeur du mystère chrétien:

> Si nous ne voulons pas nous tromper au sujet de Dieu en Afrique au siècle qui vient, il nous faut retrouver la pertinence de l'Évangile en assumant cette question fondamentale: quel est notre Dieu dans une Afrique qui tend à basculer dans le «Hors-Monde»? Plus précisément, que dit Dieu à son Église au sujet de l'Afrique, ce lieu de la terre où la «création gémit dans l'attente de sa délivrance»?[596]

Les Pères synodaux étaient d'ailleurs conscients de cet impératif et ont également utilisé souvent l'image de «Peuple de Dieu»[597]. Le rapporteur général du Synode y voyait même une image qui aiderait les Africains et Africaines à dépasser le tribalisme et l'ethnisme:

> Bien sûr, écrit-il dans son discour avant les discussions, l'image de l'Église comme Peuple de Dieu, selon les approches qu'en a données le Concile Vatican II (LG 18), mérite d'être mise ici en relief. Dans le contexte particulier de l'Afrique, nous rappelons à ce propos notre sens aigu d'être un peuple et d'y appartenir, et de devoir garder ensemble une solidarité mutuelle. Ceci parfois dégénère en des formes négatives de tribalisme et d'ethnicisme. Dans la conception de l'Église Peuple de Dieu qui traverse toutes les tribus, langues et nations, et les unit, les valeurs africaines de «peuple» et de «tribu» trouvent une expression adéquate et plus ample.[598]

---

[594] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 64.

[595] Voir PÉNOUKOU, *Églises d'Afrique*, p. 21.

[596] ÉLA, «Rencontrer Dieu», p. 17.

[597] Voir *Message final*, n. 5, 24; 52; 56.

[598] THIANDOUM, *Relatio ante disceptationem*, n. 3.

Par ailleurs, le même rapporteur général du Synode nomme ce peuple de Dieu comme la ressource la plus importante et le sujet même de l'évangélisation de l'Afrique[599]. À son tour, un théologien africain rappelle, dans l'après-synode, cette nécessaire complémentarité des deux images:

> Dans le contexte africain, écrit Mbuka, l'image de la famille peut bien s'appliquer à l'Église, à condition qu'elle soit complétée par celle du Peuple de Dieu et éclairée par la théologie trinitaire. On peut ainsi relever comme valeurs: l'égalité fondamentale dans la diversité selon les rapports de générations ou de rôles; l'autorité considérée comme un service rendu à la communauté au nom des ancêtres; la palabre comme espace régulateur des mécanismes du traitement des problèmes. On dénoncera, par contre, comme antivaleurs l'exploitation de la femme par l'homme, le paternalisme, l'infantilisme, le parasitisme.[600]

On remarquera aussi que l'Exhortation post-synodale emploie fréquemment cette image de «Peuple de Dieu»[601]. Il reste alors que la complémentarité entre les deux images soit effective dans les Églises africaines. Cela ne sera possible que si ces images conduisent réellement à faire l'expérience de Dieu à partir des «gens d'en bas» en promouvant l'enracinement de l'utopie de Jésus-Christ au coeur de la modernité africaine et en osant sortir des temples pour rencontrer le Seigneur de la vie sur les chemins de l'histoire[602].

---

[599] THIANDOUM, *Relatio ante disceptationem*, n. 8; repris par *EA*, n. 53.

[600] Cyprien MBUKA, «Synode pour l'Afrique ou Synode africain?», dans *Sedos*, 10(1994), p. 294.

[601] Voir, par exemple, les n. 6, 14, 19, 23, 36, 38, 44, 53, 63, 64, 76, 140, 141, 142, 144.

[602] Voir ÉLA, p. 17.

2.4.3. L'Église «Famille» et «Épouse» du Christ.

Un autre défi majeur auquel sont confrontées les Églises d'Afrique est celui d'exprimer une vision de l'être humain qui rend compte de sa dignité et de sa liberté uniques de personne. En effet, les sociétés africaines sont marquées par un certain «totalitarisme lignager» qui inhibe la conscience individuelle et engendre un conformisme familial intégral. C'est le principe de la préséance de la communauté par rapport à l'individu, comme l'explique Élungu:

> Le totalitarisme consiste en ceci: l'ordre moral est un tout unique, il est la société elle-même telle qu'elle est, la vie structurée allant des enfants aux jeunes, des jeunes aux adultes, des adultes aux vieillards, des vieillards aux ancêtres [...]. Les comportements de tous et de chacun sont réglés conformément à cet ordre unique et hiérarchisé qu'il s'agit de préserver et de prolonger. Ce totalitarisme souligne l'absence de conscience individuelle comme source de l'ordre moral et comme dernière instance légitime.[603]

Nous avons également remarqué des signes d'une certaine «ecclésiologie de chefferie» sous le couvert de l'inculturation mais qui ne fait que renforcer le principe autoritaire régissant les sociétés africaines traditionnelles et modernes. Dès lors, les Églises d'Afrique ont besoin d'une pastorale qui éduque à la liberté créatrice et à la responsabilité personnelle et d'une image qui traduit ces aspirations, comme l'affirme Di Salvatore:

> Par rapport à une tradition culturelle qui pose comme son fondement l'argument d'autorité producteur, le plus souvent, d'une culture du silence, qui tend à dissoudre les responsabilités individuelles dans une mentalité de groupe [...], il y a nécessité urgente d'une pastorale qui soit capable d'éduquer l'homme à la liberté et à la responsabilité personnelles.[604]

C'est à cette condition que l'homme et la femme africains accéderont vraiment au régime

---

[603] ÉLUNGU, *Tradition africaine*, p. 85.

[604] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 65.

chrétien en expérimentant la grâce d'être partenaire libre de Dieu dans un dialogue d'amour et donc acteur de sa propre libération. Il faut donc accomplir un passage fondamental du conformisme familial à la responsabilité personnelle et communautaire. Nothomb nous explique cette nécessaire rupture en ces termes:

> L'être fraternel du chrétien se situe à la rencontre de la grâce (de Dieu) et la liberté (de l'homme), là où se pose la personne dans son rapport à Dieu. Ici, la «famille» est au service du «salut» de la personne, et non l'inverse. Le conformisme social ou familial n'est pas un critère de moralité chrétienne. Celle-ci se fonde sur la responsabilité de chacun confronté à la volonté de Dieu.[605]

On voit alors que l'image «Église-famille» peut être complétée utilement par d'autres images qui expriment mieux ces aspirations fondamentales, comme, par exemple, celle d'«Église-Épouse» ou «Femme». Or, curieusement, ces belles images de l'Église sont les moins utilisées en Afrique[606] à cause de la mentalité gérontocratique selon laquelle la vie se perpétue dans la ligne ascendante passant par les pères de familles.

Pour corriger cette vision, l'image «Église-famille» peut se compléter avec celle de l'«Église-Épouse» qui, selon De Lubac, est «le symbole central, et comme l'âme qui dirige toute l'interprétation de l'Ancien Testament»[607]. En effet, cette image aide à mieux faire saisir la dignité inaliénable de chaque personne appelée à entrer librement dans une alliance d'amour avec son Créateur. Di Salvatore explique cet avantage de l'image en ces termes:

> L'image du caractère sponsal de l'Église se révèle d'une très grande importance pour l'Afrique où, à cause d'une certaine anthropologie, l'aspect de la maternité a nettement

---

[605] NOTHOMB, «L'Église-famille», p. 59.

[606] Voir Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 66.

[607] Henri De LUBAC, «Les aspects sociaux du dogme», dans *Catholicisme*, Paris, Beauchesne, 1941, p. 139.

> le dessus sur celui de l'épouse, ce qui fait apparaître toujours la prédominance de modules naturels qui sont du domaine de la nécessité (on ne choisit pas sa mère) par rapport à ceux qui relèvent de la liberté (on choisit son épouse ou son ami). L'image de l'Église Épouse, tout en nous rappelant d'abord la distinction qui existe entre les personnes, en clarifiant l'altérité entre le Corps du Christ et l'Église [...] nous montre, par là même, l'aspect interpersonnel du rapport entre Dieu et l'homme. Ainsi est souligné le caractère de liberté de l'amour, de réciprocité du don et de la libre réponse de l'épouse à l'amour de l'époux.[608]

L'Afrique a donc, sans aucun doute, besoin d'une pastorale et d'une image de l'Église qui lui rappellent que, dans sa situation dramatique d'exploitation, d'humiliation et d'échec où la dignité de l'être humain est massivement bafouée et où l'afropessimisme tend à l'emporter, le nom de chacun et de chacune est gravé «sur les paumes des mains du Christ, percées par les clous de la crucifixion»[609] et que le Peuple de Dieu, appelé à la sainteté, chemine à travers les affrontements de l'histoire, à la rencontre de son Époux. C'est ce qu'affirme l'Exhortation post-synodale qui souligne la dimension pneumatique du processus de l'inculturation:

> L'Esprit, qui est sur le plan naturel source première de la sagesse des peuples, conduit l'Église, par sa lumière surnaturelle, dans la connaissance de la Vérité tout entière. À son tour, l'Église, accueillant les valeurs des différentes cultures, devient la *sponsa ornata monilibus suis*, l'épouse qui se pare de ses bijoux.[610]

2.4.4. L'Église «Famille» et «Corps» du Christ.

L'image ecclésiologique de «Corps du Christ» trouve ses racines bibliques chez Saint Paul qui l'utilise souvent pour décrire l'union intime des baptisés avec le Christ et entre eux et leur

---

[608] Di SALVATORE, «L'image de l'Église-famille», p. 66.

[609] *EA*, n. 143.

[610] *EA*, n. 61.

unité dans la diversité et la complémentarité des ministères et des charismes (1Co 12, 12-30; Rm 12, 4-8; Ep 1, 23; 5, 23-30; Col 1, 18.24). Cette image très significative et riche d'une tradition de huit siècles jusqu'au concile Vatican II[611] n'a pas été retenue prioritairement par ce dernier car, comme nous l'explique Quenum, elle «avait fini par faire prévaloir la force de l'institution et le rôle de l'autorité, au point d'accréditer par trop l'idée d'une structure pyramidale, société parfaite, irréformable où les laïcs n'avaient qu'une fonction secondaire d'exécution ou d'acquiescement»[612].

Cependant, l'image «Corps du Christ» garde sa richesse pour désigner la communion ecclésiale et se révèle utile pour compléter celle d'«Église-famille». En effet, malgré toutes les précautions prises habituellement quand on utilise cette image, la mentalité africaine a beaucoup de difficulté à se défaire du particularisme familial, voire de l'exclusion, pour concevoir une famille qui inclut les descendants de plusieurs ancêtres différents. Obiefuna relevait déjà cette difficulté pendant le Synode en relevant que «le chrétien africain, donnant trop d'importance à l'ethnie, trouve qu'il est difficile d'accepter la vérité que le chrétien, homme ou femme de l'Inde, est plus un frère ou une soeur pour lui qu'un frère ou une soeur non-chrétien de sa tribu (Ga 5, 10)»[613].

Dès lors, les Église d'Afrique ont besoin d'une image ecclésiologique qui traduit cette exigence fondamentale de l'unité de l'Église fondée sur l'unité trinitaire et consacrant la fin des exclusions réciproques en ouvrant les personnes, les familles, les ethnies et autres unités les uns

---

[611] Voir CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, p. 137-161; *Écrits réformateurs*, p. 91-95.

[612] Cité par MONSENGWO PASINYA, «Église-famille», p. 134.

[613] OBIEFUNA, «Présenter aux chrétiens africains», p. 16.

aux autres «pour se retrouver ensemble en ce lieu utopique de la croix où tout est réconcilié: "là il a tué la haine"(Ep 2, 16)»[614]. Cela est d'autant plus urgent que le continent africain se trouve, aujourd'hui, déchiré par un ethnocentrisme dévastateur.

L'image de l'Église «Corps du Christ» peut donc utilement compléter celle d'«Église-famille» pour mettre un accent particulier sur cette exigence d'unité ecclésiale qui exclut toute frontière et qui fait que l'Église est, en fait, la «Famille des familles de la terre», comme le précise Yanoogo:

> L'image de la famille appelle celle du Corps à travers précisément la figure ecclésiologique du Corps du Christ. Celle-ci permettrait d'intérioriser davantage, non plus seulement la dimension communautaire et visible de la vie ecclésiale mais aussi la dimension intime et la responsabilité personnelle de chaque membre à l'égard de tous les autres. Ainsi donc l'esprit et la nature de l'unité acquise par Jésus-Christ frayent à l'Église Famille de Dieu des chemins de conversion par lesquels elle devient la Famille, sans exclusive possible, de toutes les familles de la terre. Dans cette exigence, elle rejoint toute l'Église invitée à vivre la catholicité en son sein.[615]

Ces quelques images employées par le Concile Vatican II et par les théologiens africains sont proches les unes des autres. Ce qui est important à remarquer c'est que toutes ces images tentent de signifier aux Africains et aux Africaines la communion qu'est l'Église: une Communion qui s'enracine dans la vie même de Dieu et qui se traduit par un être et un agir nouveaux. L'utilité de ces autres images de l'Église consiste à éviter un usage exclusif de l'image «Église-Famille». En effet, même si une image de l'Église peut être particulièrement significative dans un contexte culturel donné, il ne faut jamais perdre de vue que les différentes images de l'Église doivent se corriger, se compléter et s'éclairer mutuellement. Ici, la remarque

---

[614] YANOOGO, «Église-famille en Afrique», p. 147.

[615] YANOOGO, «L'Église-famille en Afrique», p. 148.

d'Henri de Lubac reste précieuse:

> Même venue de l'Esprit et même dûment corrigée, une image, une analogie est toujours insuffisante, elle ne met jamais en lumière qu'un aspect plus ou moins important du mystère visé et si, dans son emploi, la correction préserve de l'erreur, elle ne fait pas pénétrer dans la plénitude du vrai. Il n'est pour cela qu'une voie praticable, celle qui consiste, non seulement à corriger, mais à compléter une image par l'autre.[616]

C'est dans cette complémentarité d'images, qui n'empêche pourtant pas de privilégier celle d'«Église-famille de Dieu», que les Églises d'Afrique doivent poursuivre et approfondir la recherche d'un langage et d'une pratique aptes à dire à l'homme et à la femme africains qui est le Christ Sauveur et qu'est-ce que l'Église qui propose ce salut.

---

[616] Henri DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier, 1967, p. 44.

Conclusion.

La nécessité d'une «nouvelle évangélisation» pour les Églises d'Afrique n'est plus à démontrer car la conviction est déjà faite que le christianisme doit être authentiquement africain s'il ne veut pas mourir ou se condamner à être insignifiant pour l'homme et la femme africains. On sait que cette conviction fut à l'origine du projet d'un concile africain à qui on assignait la tâche de mobiliser les Églises d'Afrique pour une réappropriation du message évangélique dont elles sont héritières. Même si le projet d'un concile africain n'a pas abouti, il nous révèle le rêve qu'avaient les chrétiens et les chrétiennes d'Afrique: celui de faire advenir une Église porteuse d'un Évangile accueilli, vécu, célébré et pensé à travers les catégories des cultures africaines.

C'est sur ce trajet que le Synode spécial pour l'Afrique représente un moment historique parce qu'il a donné aux Églises d'Afrique l'occasion de dire ensemble leur foi, d'évaluer la tâche passée et présente et de fixer des stratégies d'avenir. Les Pères synodaux devaient, pour cela, répondre à cette question posée comme préalable à toute tâche d'évangélisation: quelle Église veut-on bâtir pour qu'elle devienne de plus en plus transparente à la communion que Dieu a offerte à l'humanité? Leur réponse fut particulièrement unanime: l'Église est, et doit être, la «Famille de Dieu». Voilà donc tracée l'orientation de la «nouvelle évangélisation» pour les Églises d'Afrique.

Cette image ecclésiologique consacrée par le Synode africain renferme, cependant, une ambiguïté due à deux désirs contradictoires qui s'y croisent: celui d'exprimer l'être de l'Église dans des catégories culturelles africaines et celui de récupérer ces mêmes catégories pour légitimer un autoritarisme contaire à la communion ecclésiale. Dès lors, la «nouvelle

évangélisation» pour l'Afrique doit s'articuler, nous semble-t-il, autour d'une certaine vigilance, d'un approfondissement et de l'engagement. En effet, si les chrétiens et les chrétiennes d'Afrique ne sont pas vigilants, l'usage de la seule image d'«Église-Famille» pourrait se réduire à un outil idéologique au service du pouvoir à tous les niveaux. Cette vigilance doit être faite de discernement pour que les pièges contenus dans l'image soient corrigés au profit de sa capacité à dire aux africains ce qu'est l'Église et à les engager sur la voie de la communion.

L'approfondissement doit conduire à des actions concrètes qui, seules, vérifieront la vérité de l'image en l'éprouvant. Car l'image d'«Église-Famille» ne saurait produire magiquement les fruits espérés si elle ne suscite pas au sein des Églises africaines la responsabilité, la liberté et la créativité capables d'infuser une ardeur et d'inaugurer une méthode et une expression réellement africaines d'évangélisation. Des fruits concrets sont donc attendus par-delà la promesse des fleurs: un nouveau mode de gouvernement avec de nouvelles structures; une solidarité réelle entre membres et entre Églises; une participation effective de tous les baptisés; la promotion de l'homme et de la femme du continent en crise; la solution de certaines questions longtemps demeurées en suspens (polygamie, mariage, droit particulier, finances, etc...). C'est ce que nous allons essayer de comprendre en prenant comme domaine d'application restreint une Église particulière africaine qui nous est la plus connue: celle du Burundi qui, par ailleurs, avait déjà articulé une pastorale de l'«Église-famille» dès avant sa consécration par le Synode africain.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES IMPLICATIONS THÉOLOGICO-PASTORALES DE L'IMAGE «ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU» POUR L'ÉGLISE DU BURUNDI.

Nous venons de voir que l'image «Église-famille» est ambivalente car, tout en exprimant le mystère de l'Église grâce à une catégorie culturelle africaine très significative, elle est aussi grevée par les limites de cette réalité familiale. Dès lors, nous avons tenté une assomption-purification de l'image grâce à un approfondissement théologique consistant à dégager les pièges qui menacent son emploi et à les dépasser par une complémentarité avec d'autres images ecclésiologiques.

Il nous reste, néanmoins, un autre volet indispensable pour tracer la voie à une ecclésiologie de l'«Église-famille»: celui de la pratique. En effet, il nous semble qu'une telle ecclésiologie émerge aussi d'une pratique de l'esprit familial en ses aspects positifs et libérateurs. Dès lors se pose la question suivante: comment faire, concrètement, de l'image «Église-famille de Dieu» l'axe majeur d'une nouvelle évangélisation dans les Églises africaines en général et burundaise en particulier? Cela nous invite à dépasser un usage purement idéologique de l'image «Église-famille» pour lui permettre de concrétiser la communion qu'est l'Église de Dieu. Par «usage idéologique», nous entendons une utilisation incantatoire de l'image qui n'inaugure pas un nouveau «faire-Église» mais dont le ressort dernier est la volonté de légitimer le pouvoir d'une classe dominante[604].

---

[604] Nous nous inspirons de Claude GEFFRÉ qui définit l'idéologie comme «un système de représentations, d'idées, de valeurs ayant sa rigueur propre alors que son ressort effectif se trouve dans la volonté de satisfaire les intérêts d'un groupe donné» (*Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 241).

C'est pourquoi, pour maintenir la trajectoire tracée par le Synode africain qui a consacré l'image de l'«Église-famille» ayant émergé dans certaines Églises africaines dont celle du Burundi, il nous faudra parcourir entièrement le chemin qui va de la conceptualisation à la réorganisation ecclésiale. C'est à cette condition que cette image deviendra opératoire pour une ecclésiologie africaine et burundaise en l'occurrence. Nous allons, dans ce dernier chapitre, explorer les différents champs offerts à l'Église du Burundi pour qu'elle fasse la preuve qu'elle est vraiment «Famille de Dieu». En d'autres mots, nous verrons comment l'Église du Burundi, si elle se comprend comme «Famille de Dieu», doit répondre à des impératifs spécifiques au milieu d'où l'Esprit de Dieu ne cesse de la faire surgir. Il s'agit, concrètement, de guérir une humanité blessée par l'ethnocentrisme, de conduire à une restructuration ministérielle et organisationnelle ainsi que de porter la quête d'autonomie dans la solidarité.

1. L'«Église-famille de Dieu» comme antidote de l'ethnocentrisme.

La motivation principale du choix de l'image «Église-Famille de Dieu» comme modèle ecclésiologique inculturé en Afrique est, sans doute, sa capacité d'intégrer le meilleur des valeurs familiales africaines dans la compréhension, l'expression et la concrétisation de la communion qu'est l'Église. Le pape Jean-Paul II l'a reconnu dans son exhortation post-synodale quand il explique la raison du choix des Pères synodaux en ces termes: «Les Pères y ont vu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église en Afrique. L'image, en effet, met l'accent sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue

et la confiance»[605]. Cependant, dès la phase des interventions au Synode, on n'a pas manqué de mettre en garde contre le côté sombre de la réalité familiale africaine et d'appeler à une véritable assomption de celle-ci dans la nouveauté évangélique de la «Nouvelle Famille de Dieu». Un des côtés hideux de la réalité familiale africaine est l'ethnocentrisme engendré par des solidarités fermées et exclusives.

Dans notre contexte du Burundi, cet ethnocentrisme est une triste réalité qui est à la base de la déchirure du tissu social et ecclésial sur fond de souffrances immenses engendrées par des massacres génocidaires à répétition. Et quiconque pense à l'Église du Burundi ne peut s'empêcher de se poser les questions suivantes: comment se fait-il que l'Église -qui se dit, par ailleurs, être «Famille de Dieu»- n'a-t-elle pas réussi à y insuffler sa dynamique de fraternité sans frontières de langues, d'ethnies, de races et de nations? L'ethnocentrisme totalitaire signifie-t-il alors l'incapacité de l'Église à s'insérer dans la société burundaise où elle constitue la majorité de la population (65%)? En fin de compte, parler de l'«Église-Famille de Dieu» a-t-il un sens alors que la majeure partie des baptisés burundais sont incapables d'admettre que l'autre est un frère ou une soeur et que l'eau du baptême est plus fort que le sang de l'ethnie?

Autant de questions souvent angoissées que pasteurs et fidèles sont tous appelés à se poser. Mais au lieu de supprimer l'image de l'«Église-Famille de Dieu» à cause de son échec apparent à s'être concrétisée dans le contexte burundais, il nous semble qu'une réévangélisation renouvelée articulée sur ce modèle serait plus utile à l'Église du Burundi qui se trouve ainsi mise au défi d'être plus transparente à ce qu'elle est vraiment: la Famille sans exclusion des enfants de Dieu au Burundi. L'exhortation papale, reprenant une des propositions du Synode, nous oriente,

---

[605] *Ecclesia in Africa*, n. 63.

d'ailleurs, dans cette voie par cette invitation: «la nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies»[606].

Mais pour que ce modèle ecclésiologique porte ses fruits salutaires dans le contexte hyperconflictuel burundais, il faut que soient d'abord mis à nu les avatars de la culture burundaise en ce qui concerne sa compréhension de la solidarité et de l'unité familiales. En effet, c'est ce côté sombre et ses conséquences actuelles que l'image de l'«Église-Famille de Dieu» doit aider à dépasser pour faire la preuve de sa pertinence.

1.1. Les avatars de la solidarité familiale burundaise.

Que la solidarité familiale soit une valeur nodale de la culture burundaise comme de la plupart des cultures africaines traditionnelles, personne n'en disconvient. Un auteur burundais nous décrit cette solidarité comme «une des valeurs fondamentales des sociétés africaines et qui a joué un rôle de premier plan dans la société burundaise, notamment dans la consolidation de l'unité séculaire des Barundi»[607]. En effet, la solidarité traditionnelle burundaise est basée sur le concept de l'unité (*ubumwe*) qui est «le principe d'identification aux siens, avec tout ce que cela peut comporter d'appartenance mutuelle et de racines abyssales communes»[608].

---

[606] *Ecclesia in Africa*, n. 63.

[607] Philippe NTAHOMBAYE, «Évolution de la solidarité traditionnelle et développement socio-économique au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 183.

[608] Adrien NTABONA, «Profondeur et limites du concept d'*Ubumwe*/Unité au Burundi et leurs implications sur les rapports "culture et développement"», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1985), p. 149.

L'unité/solidarité signifie donc le fait de se sentir comme un seul être humain et cela concerne d'abord la famille restreinte et élargie. En effet, le fait de mettre au monde d'autres personnes permet de prolonger son intériorité et de la réaliser à travers des personnes à qui on s'identifie. C'est cela la base de la solidarité burundaise comme nous l'explique Ntabona:

> C'est (donc) ce principe d'identification qui crée une certaine solidarité interne ou ontologique, au point que, quand quelqu'un dit «moi», il n'entend pas un individu mais une communauté. D'où précisément le principe du «moi-communautaire» qui est à la base de toute la vie sociale et grâce auquel chacun voit, dans les membres de sa famille, des prolongements des mêmes entrailles: d'autres soi-même, situés en dehors de soi.[609]

À partir de ce noyau, la solidarité s'étend ensuite au voisinage et finalement aux autres membres de la société car la préoccupation constante du Murundi traditionnel était «l'élargissement de son "moi-communautaire", c'est-à-dire l'approfondissement de la conscience d'appartenir à un groupe humain dont les membres s'identifient quelque peu les uns aux autres»[610].

Cette dilatation constante du «moi-communautaire» permet de compléter la parenté de sang par la parenté d'alliance ou d'affinité. Ainsi se constitue la dynamique de la solidarité tissée de cercles concentriques où chaque individu reconnaît les siens auxquels il s'identifie: la famille restreinte et élargie, le voisinage, les alliés, les contractants par le pacte de sang et finalement toute la société car, en définitive, on reconnaît que tous les êtres humains sont les mêmes et ont besoin les uns des autres. Ntahombaye nous explique cette base de la solidarité traditionnelle burundaise et ses implications en ces termes:

> Dans la société burundaise, l'homme ne se définit pas en tant qu'individu, mais en tant que membre d'une famille, d'une entité sociale précise (parenté, voisinage, amitié)

---

[609] NTABONA, «Profondeur et limites du concept d'*Ubumwe*/Unité», p. 148.

[610] Adrien NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 347.

> marquée par des liens de solidarité dont la sublimation est l'unité (*ubumwe*) et qui se réalise par l'entraide mutuelle (*ugufashanya*) et le secours dans le besoin (*ugutabarana*). Elle se traduit par des actions de communion aux mêmes idéaux, d'échange et de réciprocité, de bonne entente dans la famille et le voisinage. D'autres valeurs complètent cet esprit, notamment l'hospitalité et la serviabilité.[611]

Il est bien clair que la solidarité traditionnelle n'est plus ce qu'elle était dans le passé car, en plus de son évolution interne, la colonisation et les autres contacts avec les cultures étrangères ont brusquement projeté la réalité familiale burundaise dans la modernité dont les assauts ont provoqué des mutations profondes qui constituent de nouveaux défis[612]. Cependant, force est de constater que même si la solidarité a perdu certaines de ses formes traditionnelles[613], qu'elle prend de nouvelles formes et de nouveaux contenus[614] et se donne même de nouvelles institutions[615], elle est néanmoins une réalité bien présente dans la société burundaise parce que «la famille

---

[611] NTAHOMBAYE, «Évolution de la solidarité», p. 186-187.

[612] Voir Zénon MANIRAKIZA, «Famille burundaise en mutation; principaux défis socio-culturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 242-274; Charles NTAMPAKA, «La famille dans les sociétés Rwandaise et Burundaise en évolution», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 54-78; NTAHOMBAYE, «Évolution de la solidarité», p. 193-205; Adrien NTABONA, «La famille burundaise en mutation et ses défis», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 177-180; CRID, *La famille burundaise en mutation interroge l'Église*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1992.

[613] Cela est dû essentiellement au fait que le rôle de la famille élargie s'estompe de plus en plus, surtout en ville, laissant la place à la famille-ménage. Cela conduit ainsi à la disparition progressive de la prise en charge communautaire de l'éducation et de la participation massive à certains travaux d'agriculture et d'élevage, par exemple.

[614] On voit, par exemple, apparaître une adaptation des solidarités lignagères au contexte urbain, sur une base de choix: c'est le «néoclanisme sélectif» ou encore le phénomène du prêt circulaire: une entente entre travailleurs à bas revenus cédant à tour de rôle une partie ou la totalité du salaire mensuel à un compagnon de travail pour lui permettre de faire un gros achat.

[615] Voir, par exemple, les coopératives de production et de commercialisation, les coopératives d'épargne et de crédit, les associations d'entraide et de promotion sociale.

traditionnelle, dans sa conception communautaire, reste»[616]. Mais cette permanence de la recherche de solidarité s'accompagne également de la persistance des écueils liés à cette valeur.

En effet, si la solidarité burundaise constitue une des valeurs angulaires de la culture burundaise, il n'en reste pas moins qu'elle comporte des limites dont la radicalisation -malgré l'évangélisation du pays depuis un siècle- a progressivement secrété des idéologies et des attitudes perverses allant jusqu'à l'extermination de l'autre sur la seule base de son ethnie. Quels sont ces avatars de la solidarité burundaise?

1.1.1. Un déficit du sens de l'altérité.

S'il est un paradoxe à propos de la richesse de l'union vitale de solidarité burundaise (*ubumwe*), c'est que cette exigence de dilatation du «moi-communautaire» jusqu'à vouloir embrasser tous les humains coexistait allègrement avec une conception insuffisante, voire erronée, du phénomène de l'altérité. En effet, une foule de proverbes, entre autres éléments de langage, nous montre que le Murundi avait une conception très pauvre de «l'autre»: celui-ci est la personne à qui je ne m'identifie pas et envers qui je n'ai aucune responsabilité. Cette personne n'est pas mon frère ou ma soeur issu des entrailles de ma mère (*inda ya mama*[617]) mais a été

---

[616] NTAMPAKA, «La famille dans les sociétés Rwandaise et Burundaise», p. 56.

[617] Dans la culture burundaise, le dedans de la personne humaine se rend par le terme «*Inda*» qui a, au moins, sept significations: le ventre (lieu où se passe la digestion), le sein (le siège de la conception, demeure du futur membre de la famille), le foetus, la progéniture, les profondeurs de la personne (l'abîme où la personnalité plante ses racines) et le siège du coeur (*umutima*). Voir Adrien NTABONA, «Les fondements de la solidarité familiale d'après les proverbes rundi», dans *Que vous en semble*, n. 16(1976), p. 100-108).

façonnée dans un autre intérieur intime (*inda y'uwundi*). Bref, l'«autre» n'est pas «mien» (*uwanje*) mais «l'enfant d'autrui» (*umwana w'uwundi*), juste un compatriote quelconque sans liens particuliers avec moi (*Murundi*). Ainsi se crée la dialectique entre les «miens» et les «autres» qui guide mon comportement comme l'explique Ntabona: «Dans le contexte des miens, la responsabilité sociale et la préservation de la paix jouent en plein, tandis que, dans l'autre cas, elles ne sont pas requises tout naturellement sans que d'autres valeurs interviennent»[618].

Plus concrètement, l'«enfant d'autrui» (l'autre) constitue une énigme, un abîme impénétrable (*imanga*), il est comme le dedans mystérieux du tambour qui n'est connu que par son fabricant. Face à lui il faut donc être constamment sur ses gardes car il est capable de vous «dévorer» pendant que vous causez[619] et peut même vous creuser une tombe à votre insu[620]. Il n'est donc pas question de solidarité à son endroit mais d'indifférence car on est convaincu que lui aussi éprouve les mêmes sentiments envers moi comme l'exprime le proverbe: *umwana w'uwundi ubukene agusanganye ni bwo agusigarana* («l'enfant d'autrui vous trouvera dans le besoin et vous y laissera»). On voit donc que l'«autre» fait partie d'une communauté anonyme dont les membres sont radicalement «autres» et non «miens» faute de pouvoir m'identifier à eux, et qui ne suscitent aucun devoir de solidarité. Le cas échéant, on se contentera d'une réciprocité primaire du donnant-donnant[621].

---

[618] NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel», p. 347-348.

[619] *Umwana w'uwundi akurya muyaga* (L'enfant d'autrui vous «mange» pendant que vous causez): dans F.M. RODEGEM, *Sagesse Kirundi*, Tervuren, 1961, n. 3190 (Désormais: *S.K.*).

[620] *Umwana w'uwundi yimba aguhisha ivu* (L'enfant d'autrui vous creuse une tombe tout en vous cachant la terre qui en sort): *S.K.* 3196.

[621] *Umwana w'uwundi umutumana impera* (L'enfant d'autrui, tu lui confies une commission, récompense en mains).

Cette conception dualiste qui oblige la personne à basculer constamment entre une sphère empreinte de solidarité et celle qui en est privée fragilise la cohésion sociale comme nous l'explique Ntabona en ces termes:

> Dans ces conditions, la société devient alors une machine sans lubrifiant, à cause précisément de l'ambiguïté radicale que recèle le dedans de la personne, tant qu'elle est étrangère à mon «moi-communautaire». Alors, en ce cas, les hommes se résigneront à la platitude et à l'instrumentalisation mutuelle, avec tous les dangers de voir l'autre devenir «objet», précisément à cause de son altérité. Si c'est un objet, pourquoi se tuer pour lui?[622]

À ce premier avatar de la solidarité burundaise s'ajoute un deuxième tout aussi redoutable: la conception de l'adversité.

1.1.2. La conception de l'«ennemi».

Il y a un fait dont on n'a pas encore mesuré toutes les potentialités de destruction: l'héritage culturel burundais semble ignorer le concept d' «adversaire» car il l'identifie à celui d'«ennemi». En effet, même les lieux de compétition normale (*guhiganwa*) se réduisent rapidement en champ de bataille à mort comme si on avait affaire à l'ennemi[623]. Ne sent-on pas d'ailleurs le besoin de faire constamment cette mise en garde, à l'issu d'un procès ou de toute autre compétition (les élections, par exemple): *uwutsinzwe ntibatsindaho* (le perdant ne doit pas être anéanti)?[624]

---

[622] NTABONA, «Profondeur et limites du concept d'*Ubumwe*/Unité», p. 158.

[623] C'est le cas des conflits traditionnels, passés dans la légende, qui opposaient les demi-frères (*akene se*), la belle-mère et sa bru (*urwa inabukwe n'umukazana*), les épouses d'un polygame (*abakeba*) ainsi que les conflits modernes entre adversaires politiques.

[624] C'est cette identification explosive entre les deux réalités qui amène un auteur, comme Ntabona, qui a le plus étudié le concept de la solidarité burundaise et dont nous nous inspirons, à parler équivalemment du phénomène de l'adversité et celui de l'ennemi (voir, par exemple,

Ce concept de l'ennemi (ou de l'adversité) se retrouve dans la littérature burundaise avec une abondance étonnante[625]. Cette abondance de propos montre que le Murundi, malgré sa recherche d'appartenance et d'identification mutuelle, s'est beaucoup préoccupé de la réalité de l'ennemi conçu précisément comme la personne qui frustre cette dynamique de solidarisation.

Plus concrètement, l'ennemi a clairement pris position contre moi et n'est donc plus à placer dans la collectivité anonyme comme l'«enfant d'autrui» (l'autre). Et comme il a orienté son être vers la haine, plus rien de bon ne peut sortir de lui: s'il cause avec vous, ce n'est que pour vous tirer les vers du nez (*kukudaha*), s'il danse avec vous, gardez l'oeil ouvert[626], quand bien même il vous saluerait cela ne saurait supprimer sa haine[627] puisque même le partage de la bière ne peut purifier des viscères viciées[628]. Bref, face à l'ennemi, il n'y a que la haine qui est de mise et cela est d'autant plus dangereux que la haine est contagieuse, voire héréditaire[629]. C'est aussi pourquoi la vengeance était, non seulement légitime, mais aussi un devoir et un sacrifice offert à la victime

---

NTABONA, « Profondeur et limites», p. 159-161).

[625] Voir, par exemple *S.K.* 254, 324, 366, 606, 1015, 1519, 1460, 1657, 2169, 2197, 2474, 2573, 2854, 3211, 3218, 3604, 3667, 3681, 3941.

[626] *Uwutambana na mukeba ntakubita urugohe* (qui danse avec sa rivale garde l'oeil ouvert): *S.K.* 3604.

[627] *Mwaramutse ntabuza akaramutse* (le bonjour ne supprime pas les mauvais projets avec lesquels l'ennemi commence la journée): *S.K.* 1657.

[628] *Umuce ntuca inda mbi* (point de bière qui puisse supprimer la méchanceté créée dans l'intérieur intime d'une personne).

[629] U*mwana w'ingwe ni yo ngwe* (l'enfant du léopard ne peut être qu'un léopard): *S.K.* 2169; *Ukira mukeba ntukira ico avyaye* (si tu est sauvé de la menace de ta rivale, il n'en sera pas ainsi avec son enfant: *S.K.* 1015).

sous peine de voir des malheurs s'abattre sur les lâches ou sur toute leur famille[630].

1.1.3. Le déficit de la personnalité individuelle.

La solidarité traditionnelle burundaise résultant d'une dilatation du «moi-communautaire» sur base d'identification les uns aux autres, l'individu ne se comprend qu'en référence au groupe. En effet, chaque membre du groupe familial était bien conscient que se séparer des siens équivaudrait à couper le lien vital et donc à mourir en quelque sorte. Ntabona nous explique cette vision essentielle en ces termes:

> Couper les liens avec les siens, c'est causer au fond de soi-même une mutilation et, par conséquent, une frustration radicale pouvant conduire à une ruine de soi et à une angoisse profonde. On ne brise pas impunément des liens enracinés au-dedans de soi, surtout qu'on en ignore le secret. L'isolement produit ainsi une mort lente, à petit feu.[631]

C'est donc le «moi-communautaire» qui est la réalité ultime en tant qu'il apporte au «moi-individuel» le complément et l'achèvement essentiels à l'individu. Cela conduisait le Murundi traditionnel, non à ignorer complètement la responsabilité individuelle mais à l'inhiber facilement dans le groupe. Cet effacement plus ou moins prononcé de l'individu face au groupe engendrait des attitudes néfastes comme la gérontocratie qui exige l'unanimisme, l'attachement fétichiste à une tradition qui informe le présent et norme l'avenir ainsi que la non-créativité qui s'ensuit.

---

[630] Voir Jean NTIRUSHWA, *La légitime vengeance*, Paris, 1983, p. 60-66; Léon CLASSE, «Droit de vengeance dans le Rwanda», dans *Missions Africaines des Pères Blancs*, 7-11(1921), p. 208-214; 239-247; 258-266; 289-295; 325-331; Dominique NOTHOMB, *Un humanisme africain: valeurs et pierre d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, p. 170-172.

[631] NTABONA, «Profondeur et limites», p. 149-150.

Certes, l'entrée tâtonnante de la culture burundaise dans la modernité a permis à l'individu de se libérer de l'emprise totale du groupe, mais cette libération fut battue en brèche par une manipulation identitaire qui, progressivement, a opéré une noyade complète de l'individu dans la collectivité ethnique anonyme. Ce qui constitue un autre avatar de la solidarité burundaise.

1.1.4. L'ethnocentrisme totalitaire.

On peut affirmer que l'ethnocentrisme qui fait des ravages au Burundi et dans les pays voisins est une perversion meurtrière d'une solidarité devenue négative et fermée. Ce phénomène a donc ses racines dans les précédentes contre-valeurs qui ont été radicalisées par une gestion politique défaillante d'une société minée par une déculturation progressive alarmante ayant conduit à une érosion des valeurs culturelles et à la dépersonnalisation des élites puis de toutes les couches de la population[632]. Ntabona nous explique cette dérive ayant conduit à la violence identitaire contemporaine en ces termes:

> Pour combler le vide causé par l'acculturation par substitution, les deux pays (Burundi et Rwanda) ont connu, ces 30 dernières années, une excroissance de certaines contre-valeurs telles que la radicalisation du concept de l'ennemi et la cristallisation de ce concept autour des ethnies. Aujourd'hui le résultat, c'est que l'ennemi est tout homme de l'ethnie «adverse», à très peu d'exception près. Et rien de bon ne peut provenir de lui. Il s'est ainsi développé une violence physique de type génocidaire.[633]

Ce même auteur insiste donc sur la dimension culturelle de la crise actuelle mais nous

---

[632] Voir Adrien NTABONA, «Quelques réflexions sur l'acculturation par substitution et ses conséquences hier et aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1982), p. 341-351; «Heurs et malheurs de l'héritage culturel», p. 368-378.

[633] NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel», p. 373.

pensons qu'il s'agit d'une origine lointaine et que la cause déterminante se trouve dans la gestion politique du Burundi qui, depuis l'indépendance, n'a pas voulu créer une conscience nationale, préférant s'alimenter des solidarités claniques, ethniques et régionales fermées pour préserver les intérêts d'une classe dominante. En effet, les colonisateurs allemands puis belges (1896-1962) avaient trouvé un véritable État ayant l'expérience politique d'un royaume vieux de quatre siècles et ayant réussi à concevoir un système de partage de pouvoir entre Hutu et Tutsi. Ce partage de pouvoir reposait sur une division du travail relevant d'un équilibrage plus ou moins juste mais savamment ritualisé[634]. Malheureusement la pratique coloniale a inoculé dans cet équilibre fragile le cliché racial voulant que les Tutsi soient des «Sémites chamitisés» et donc une «race supérieure» aux Hutu qui ne sont que des «nègres Bantous» bons à être dominés. Cette reconstruction idéologique a été accompagnée d'une pratique de discrimination des Hutu dans l'administration et l'instruction[635].

---

[634] Voir Jean-Pierre CHRÉTIEN, dans C. GUILLET et L. NDORICIMPA (éd.), *Légendes historiques du Burundi*, Paris, Karthala, 1987, p. 273-282; Émile MWOROHA, *Peuples et Rois de l'Afrique des Grands Lacs*, Dakar, 1977, «La cours de Roi MWEZI GISABO (1852-1908) du Burundi, à la fin du 19è siècle», dans *Études d'histoire Africaine*, 7(1975), p. 39-58.

[635] Voir Jean-Pierre CHRÉTIEN, «Église, pouvoir et culture: l'itinéraire d'une chrétienté africaine», dans Jacques GADILLE (et autres), *Un christianisme africain (* coll. Les Quatre fleuves, n.10), Paris, Beauchesne, 1979, p. 39-45; «Burundi et Rwanda, deux pays piégés par l'intégrisme ethnique. Comment en est-on arrivé là?», dans *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 146 (1994), p. 28; *Burundi: L'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993, p. 433-458; André GUICHAOUA (sous la direction de), *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*, Paris, Karthala, 1995, p. 19-51; 55-76; 125-137.

L'analyse socio-historique de Ntabona nous semble incomplète parce qu'il ne tient pas compte de cette ethnicisation de la société par le pouvoir colonial et post-colonial au profit des Tutsi. Au lieu de déceler cette violence de l'injustice, l'auteur préfère l'amalgame avec la situation de la République rwandaise qu'il définit comme «dès le départ...bâtie sur la base du totalitarisme ethnique» (voir Adrien NTABONA «Au coeur du drame burundais: le totalitarisme ethno-centriste, ses soubassements et ses conséquences», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4[1994], p. 341).

Les trois Républiques militaires (1966-1993) étendront et radicaliseront cette discrimination. Cette réflexion de Maïla expliquant la poussée de la fièvre identitaire dans les sociétés du tiers-monde par l'échec du politique dans sa mission de régulation sociale convient aussi à la situation du Burundi:

> L'État devait apparaître comme un régulateur des identités et le creuset de leur recomposition. Il finit par refléter la prédominance de l'une d'entre elles. La bureaucratie d'État, civile ou militaire, les postes clefs dans le domaine économique furent accaparés par des groupes cooptés, constitués par les proches du détenteur du pouvoir, utilisés comme relais et comme rempart du système. [...] La forme spécifique du politique, par delà l'emprunt formel à la théorie et à l'apparence de l'État-nation, glissa dès lors vers la constitution d'espaces restreints de solidarités, plutôt que de s'orienter vers la création d'une communauté nationale de destin.[636]

C'est donc cette gestion éthnocentrique du Burundi post-colonial qui a abouti à la violence identitaire qui parsème l'histoire de ces trente dernières années et dont l'apogée semble être atteint dans les massacres génocidaires actuels qui ont conduit à une réorganisation de la vie sociale en un ordre milicien[637].

Nous voici donc devant une perversion fatale du sens de la solidarité burundaise. Et, en face d'elle, l'image de l'«Église-Famille de Dieu» essuie un démenti flagrant que formule le cardinal Tomko qui s'adressait à un groupe de chefs ecclésiastiques africains en ces termes: «Vous aimez considérer l'Église comme la Famille de Dieu. Mais l'ethnocentrisme exagéré est directement

---

[636] Joseph MAÏLA, «Identité ethnique et violence politique», dans *Études*, octobre 1994, p. 295.

[637] L'«ordre milicien» est, selon MAÏLA, une réorganisation de la vie sociale en vue de la guerre ethnique: elle commence par une mobilisation communautaire en vue de défendre un territoire en y éliminant l'autre, prend en charge la communauté dans son ensemble et monte une véritable bureaucratie de la guerre en alimentant la haine, en instrumentalisant les différences et en jouant dans les affrontements barbares. (Voir «identité ethnique», p. 299-300).

opposé à cette réalité: dans une famille on ne s'entretue pas entre frères»[638]. Nous pensons, cependant, que ce modèle ecclésiologique est à approfondir au Burundi pour aider tous les baptisés à résister aux sirènes de la solidarité fermée qu'est l'intégrisme ethnique en prenant conscience qu'ils sont membres de la Nouvelle Famille de Dieu, «lieu d'expression d'une fraternité qui ne se réfère plus aux liens claniques ou tribaux»[639].

1.2. L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi: guérison du corps d'une humanité blessée[640].

Chaque image de l'Église est traversée par une tension qui inscrit une dynamique de marche dans l'être même de l'Église. En effet, toute image de l'Église désigne, d'une part, un aspect de son être profond qu'est la communion offerte par Dieu à l'humanité. Mais, d'autre part, cette même image indique un horizon vers lequel l'Église marche jusqu'au jour où, tous ensemble, nous parviendrons, à ne plus faire qu'un dans la foi et à constituer cet Homme parfait qui réalise la plénitude du Christ» (cf Eph. 13). L'image de l'«Église-Famille de Dieu» n'échappe pas à cette tension créatrice et, dans le contexte de la société burundaise minée par l'ethnocentrisme, c'est surtout son pôle d'appel à être «Famille de Dieu» sans exclusion qui est le plus ressenti. En définitive le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» pose aux baptisés du Burundi le défi d'être

---

[638] Joseph TOMKO, «Obstructing Evangelization; The Crisis of Cultures in Africa», dans *Catholic International*, 8(1997), p. 353.

[639] Bernard BUDUDIRA, «Une nouvelle culture à inculturer: les médias (compte-rendu du cercle mineur français E)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 17 mai 1994, p. 80.

[640] Nous empruntons à Jean-Marie TILLARD cette expression qui convient particulièrement pour décrire l'être et la mission de l'Église du Burundi, pays déchiré par des divisions endémiques (Voir *Chair de l'Église, chair du Christ; Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992, p. 157).

vraiment ce qu'ils sont devenus par le baptême: des frères et soeurs les uns des autres, sans aucune autre considération d'appartenance, car enfants d'un même Père.

Pour édifier l'Église-Famille dans une telle société disloquée par un ethnocentrisme sauvage, les condamnations ne suffisent plus même s'il est souhaitable et naturel qu'une Église prophétique soit toujours capable de déceler et de condamner à temps toute forme de cette idéologie mortifère. D'ailleurs, de telles condamnations ne manquent pas, tant au niveau universel que continental[641]. Un théologien burundais participant au Synode affirmait, à son tour, que «la conception ethnique (qui) doit être condamnée solennellement par le Synode africain comme la version africaine du manichéisme»[642]. Ce voeu fut exaucé par les Pères synodaux qui écrivent dans leur Message final: «Le Synode dénonce et condamne énergiquement toutes les volontés de puissance et toutes sortes d'intérêts, ainsi que l'idolâtrie de l'ethnie, qui conduisent à ces guerres fratricides: elles valent à l'Afrique la honte d'être le continent où se trouve le plus grand nombre de réfugiés et de déplacés»[643].

Quant à l'épiscopat burundais il a condamné fermement cette dérive éthnocentrique, surtout après le déclenchement des violences en 1993[644]. Mais au-delà de ces condamnations verbales,

---

[641] Voir COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX, *L'Église et le racisme. Pour une société plus fraternelle*, Cité du Vatican, 1988, n.12; SCEAM, *Actes de la quatrième assemblée plénière*, Rome, 1975; *«Africa will arise»: Message of the SECAM Bishops to the Churches of the Great Lakes Region and The rest of Africa and Madagascar*, Nairobi, 19 April 1997.

[642] Adrien NTABONA, «L'inculturation nécessite de porter une attention aux trois niveaux de la culture (Intervention au Synode africain)», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 17.

[643] *Message final*, n. 36.

[644] Voir, par exemple CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Nous devons marcher ensemble vers la paix: Déclaration et prise de position des Évêques*

toujours nécessaires, il faut que l'Église du Burundi puisse aider ses membres à prendre réellement conscience de la profondeur de leur fraternité dans le Christ. Le modèle de l'«Église-famille de Dieu» ouvre la voie à cet approfondissement.

En effet, cette image met l'accent sur la nouvelle naissance et l'identité nouvelle de chaque baptisé et l'exigence, pour celui-ci, de dilater son nouveau «moi-communautaire» au-delà des limites du clan, de la tribu ou de l'ethnie car Dieu, le Père de tous, est désormais la référence ultime de cette Nouvelle Famille qu'est l'Église. Orobator nous explique cette pertinence de l'image «Église-Famille de Dieu» en ces termes:

> L'obstacle posé par cette limitation (particularismes qui excluent les relations non basés sur le sang) n'est pas insurmontable parce que, précisément, l'Église-Famille, bien comprise, est formée par tous les enfants de Dieu qui sont nés d'en haut (cf Jn 3). Par conséquent, le point de référence absolue et ultime de tous les co-membres de l'Église-Famille doit être le seul Dieu et Père de tous (Ep 4, 6) et non la tribu ou le clan. Cette compréhension renverse radicalement l'accent: à travers le baptême, l'eau devient plus dense que le sang.[645]

Les baptisés burundais sont donc appelés urgemment à prendre conscience que leur baptême les a introduits dans une Nouvelle Famille infiniment plus large que leurs familles naturelles et qu'ils y ont acquis vraiment une nouvelle identité vu qu'ils sont «nés de nouveau» dans l'eau et l'Esprit (Jn 3). En effet, tout comme l'unité vitale (solidarité) de l'héritage culturel burundais, l'unité des baptisés est fondée sur le phénomène de la paternité/maternité (*ubuvyeyi*).

Catholiques du Burundi sur la situation de guerre civile dans le pays, Bujumbura, le 26 juillet 1995, n. 2-6; *Message des Évêques Catholiques du Burundi: Nouvel appel pour l'arrêt des massacres et de la guerre*, Bujumbura, le 12 juin 1996, n. 2-4; *Message des Évêques Catholiques du Burundi: Dieu notre Père, sauve le Burundi de la Guerre et de la haine, ramène la paix et l'harmonie sociale dans notre pays*, Bujumbura, le 13 décembre 1996, n. 2-4.

[645] Emmanuel OROBATOR, «A Church in Dialogue as The Family of God», dans Cecil McGARRY (ed.), *What happened at The African Synod?* Nairobi, Paulines Publications Africa, 1995, p. 37.

De fait, tout Murundi comprend que l'enfant est le prolongement, en dehors de soi, des richesses du mystère de son intériorité comme nous l'explique Ntabona:

> Avoir un enfant c'est se multiplier (*kugwira*), c'est-à-dire mettre au monde d'autres gens à qui l'on s'identifie; c'est dilater le meilleur de soi et se réaliser dans un autre être humain à qui l'on s'identifie. C'est donc ce principe d'identification qui crée une certaine solidarité interne ou ontologique, au point que, quand quelqu'un dit «moi», il n'entend pas un individu mais une communauté.[646]

Il en est de même pour l'unité qui lie les baptisés: elle s'enracine dans la paternité/maternité divine. En effet, quiconque croit au Christ et reçoit le baptême devient enfant de Dieu et l'Esprit du Fils crie en lui «Abba, Père» (Ga 4, 6). Ainsi la personne qui naît à nouveau dans le baptême entre dans le mystère de l'intériorité divine, c'est-à-dire, dans sa communion. Certes, Dieu n'a pas besoin de se prolonger, se multiplier en ses enfants, mais ce qu'il faut saisir c'est ce mystère d'identification qui fonde un «moi-communautaire» entre la Trinité et ceux et celles qui sont nés d'elle et qui sont, de ce fait, divinisés.

C'est cette nouvelle naissance conférant une nouvelle identité qui fonde la communion fraternelle entre les membres de l'Église-Famille de Dieu. En effet, tout Murundi sait que le frère ou ma soeur fait «un» avec moi parce qu'issu des mêmes «entrailles» que moi, c'est «une partie de moi-même; je ne puis me réaliser qu'en étant là pour lui et lui ne le sera qu'en étant là pour moi»[647]. La nouveauté évangélique pour le Murundi consistera donc à étendre cette notion de fraternité à tout être humain. Cette communion fraternelle avec des personnes qui, hier faisaient partie de la collectivité anonyme ou du cercle des ennemis, marque la radicale

---

[646] NTABONA, «Profondeur et limites», p. 148.

[647] Adrien NTABONA, «Les fondements de la solidarité familiale d'après les proverbes rundi», dans *Que vous en semble?*, 16(1976), p. 128.

conversion et un achèvement du désir, qui habitait le coeur de tout Murundi, de dilater son «moi» jusqu'à embrasser tous les humains, considérés comme des arbres ayant les mêmes racines, voire même tous les êtres[648]. Ainsi, comme le résume Uzukwu, «ceux et celles qui sont nés dans l'Église-Famille par l'eau et l'Esprit sont liés ensemble à travers la victoire ou le sang de l'Agneau, peu importe leur race ou nation. [...] La nouvelle naissance dans l'Église-Famille crée ainsi de nouvelles relations de chaleur, d'acceptation mutuelle, de dialogue et de confiance»[649].

L'«Eglise-Famille de Dieu» n'est donc pas une association de clans ou d'ethnies enfermés sur eux-mêmes mais une «Fraternité victorieuse de la haine fratricide»[650] qui transcende ces frontières de sang. En y naissant par le baptême chaque membre est uni aux autres par des liens aussi forts que les liens de sang et cela fonde le devoir vital d'amour réciproque, de solidarité, de pardon mutuel, de réconciliation, de dialogue , etc... Voilà la Bonne Nouvelle dont doivent prendre conscience tous les baptisés burundais: «Un même sang circule dans nos artères, et c'est le sang de Jésus-Christ; un même Esprit nous anime, et c'est l'Esprit Saint, Fécondité infinie de l'amour divin»[651].

Cette communion fraternelle sans frontière dans l'«Église-Famille de Dieu» constitue une guérison de l'humanité blessée car sa mission est de rendre plus visible le mystère de son être

---

[648] Quelques proverbes témoignent de ce désir: ex.: *Abantu n'ibintu ni magiriranire* (les êtres humains et les choses sont entre eux dans une nécessaire complémentarité active»: *S.K.* 1184); *Ibisangiye imizi bisangira kwuma* (les êtres qui partagent les racines sèchent ensemble le cas échéant).

[649] Elochukwu Eugene UZUKWU, *A listerning Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 1996, p. 67.

[650] *Message final*, n. 3.

[651] *Message final*, n. 25.

profond: un lieu «où l'Esprit réconcilie l'humanité déchirée»[652]. Certes, elle est une communauté encore en marche, prenant part à l'aventure humaine d'un lieu avec ses espoirs, ses peines, ses faiblesses et ses trahisons allant jusqu'à l'ethnocentrisme meurtrier. Cependant, l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi demeure «le rassemblement en ce lieu de ceux et celles que Dieu s'est réconciliés, mais en les faisant entrer avec le réalisme et la pauvreté de leur humanité, personnelle et collective, dans la grâce de la communion»[653].

C'est pourquoi l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi a la mission de porter «un témoignage authentique de l'universalisme chrétien qui prend sa source dans la paternité de Dieu»[654] en annonçant par la parole et les actes l'amour sans restriction du Christ qui embrasse même l'ennemi. Une intervention au Synode nous explique cette référence fondamentale au Christ en ces termes:

> En Lui (le Christ), dans son rapport avec le Père, nous trouvons le modèle pour créer la Famille de Dieu. Dans son amour, nous trouvons la clé qui permet d'établir des rapports fraternels avec tous et d'instaurer un dialogue authentique et vital à l'image de cet éternel dialogue qu'est la vie de la Sainte Trinité. Qu'est-ce qu'évangéliser, sinon instaurer ce dialogue et de faire que tous soient un? (cf. Jn 17, 21)[655]

Portant ce témoignage de l'amour universel du Christ, l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi pourra être ainsi un signe plus visible et un moyen de rassemblement des burundais et burundaises, et même de tout le genre humain destiné à former la Famille de Dieu (GS 32). En

---

[652] Jean-Marie TILLARD, *L'Église locale; Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, p. 57.

[653] TILLARD, *L'Église locale*, p. 64.

[654] *Ecclesia in Africa*, n. 137.

[655] Miloslav VLK, «Tous réunis en son nom et dans son Église», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 17.

effet, «l'Église-Famille est dans le monde et pour le monde; elle forme ses enfants à devenir des citoyens qui travailleront à transformer la société en société-famille»[656].

L'«Eglise-Famille de Dieu» au Burundi est donc appelée à développer une stratégie pastorale visant à faire prendre conscience à tout baptisé que la communion ecclésiale est fondée sur une nouvelle identité d'enfant de Dieu, identité qui confronte tout particularisme clos et exclusif. Un évêque burundais le reconnaissait en lançant la pastorale de l'Église-Famille afin de répondre à cette question: «les chrétiens, en l'occurrence les chrétiens du Burundi, ont-ils conscience de former véritablement une famille?»[657] Devant la situation actuelle du Burundi où «la pratique religieuse compose bien (en effet), dans la conscience chrétienne et même sacerdotale, avec la tolérance des massacres de type génocidaire»[658], on ne peut répondre à cette question que par la négative. D'où l'urgence d'une révision profonde des méthodes d'évangélisation et des manières de bâtir l'Église. Cette pastorale viserait à évangéliser les liens de sang en dilatant radicalement la conception traditionnelle de la solidarité familiale grâce à la nouveauté évangélique de la nouvelle identité d'enfants de Dieu, membres de sa Nouvelle Famille qui ne connaît pas de frontières. C'est ici qu'on doit prendre au sérieux cet avertissement de Kabasele: «On n'évangélisera profondément l'Afrique noire qu'en évangélisant les familles et les liens de sang,

---

[656] Laurent MONSENGWO, «L'Église Famille et les images bibliques», p. 138. Voir aussi SCEAM, «*Africa will arise*», n. 9.

[657] «Compte-rendu de la réunion du presbyterium de Bururi tenue à Muyange en août 1990», p. 13.

[658] Adrien NTABONA, «L'Église du Burundi est à rebâtir», dans *Vivons en Église*, 3-4(1997), p. 65.

c'est-à-dire en les amenant à se consolider dans l'accomplissement de la volonté de Dieu»[659]

Cette réévangélisation suppose une catéchèse renouvelée et continue car le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» implique une radicale conversion de notre manière habituelle de comprendre la solidarité et l'unité. Cette nouvelle catéchèse met donc chaque baptisé au défi: ouvrir les frontières de sa famille grâce à la réalité du baptême. Cette catéchèse devra alors confronter et rectifier les deux concepts traditionnels qui ont piégé notre héritage culturel de la solidarité: le concept de l'altérité (l'«autre») et celui de l'ennemi (l'adversité). En effet quiconque devient membre de l'«Église-famille de Dieu» accepte que désormais l'«autre» n'est plus cet «enfant d'autrui», faisant partie de la collectivité anonyme et n'inspirant qu'indifférence mais un frère ou une soeur avec tout ce que cela comporte d'union vitale et d'exigence ontologique de solidarité. Par ailleurs, il ne saurait y avoir d'ennemis dans l'Église-Famille de Dieu car Dieu s'est réconcilié le monde par le sang de son Fils (Rm 5, 10; Col 1, 20) et, désormais, même celui qui fait du tort demeure un frère ou une soeur à pardonner (Mt 18, 21-22.35). Les évêques du Burundi rappellent cette fraternité nouvelle en ces termes interpellants:

> L'autre est mon partenaire; il est mon égal, car il veut vivre comme je veux vivre. Or, beaucoup pensent actuellement que celui de l'autre ethnie n'est plus un homme, que sa présence ne permet plus à son voisin de s'épanouir. Nous voulons le répéter: la vie vient de Dieu; aucun homme ne peut en disposer. Le Christ, qui est le fondement de notre foi, nous propose la fraternité comme idée incontournable de la vie communautaire. En acceptant de faire partie de l'Église par le baptême, chaque chrétien reconnaît que tout homme est son frère, toute femme sa soeur.[660]

En fin de compte, l'«Église-famille de Dieu» au Burundi est appelée à conduire ses membres

---

[659] François KABASELE, «L'"Église-Famille"en Afrique», dans *Concilium*, 260(1995), p. 131.

[660] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Nous devons marcher ensemble*, n. 6.

à raviver la conscience de leur être nouveau, selon le conseil des évêques africains pour qui «il est important d'approfondir ce que nous sommes devenus par notre baptême et d'être conscients de cette fraternité qui ne connaît pas de frontières»[661]. Ce faisant l'Église-Famille de Dieu au Burundi pourra être le lieu où Dieu se réconcilie cette portion de l'humanité déchirée par les maux de l'intégrisme ethnique. C'est pourquoi, cette Église doit aussi s'engager sans réserve pour la promotion de la justice et de la paix.

1.3. L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi au service de la justice et de la paix.

Dans leur Message final, les Pères synodaux ont clairement affirmé que l'Église-Famille doit être «au service de la Cité» et lancé un appel en ce sens aux responsables ecclésiaux et politiques d'Afrique afin qu'ils s'engagent résolument dans la promotion de la justice et de la paix[662]. Cet appel s'inscrit dans le sillage de l'enseignement ecclésial récent selon lequel le développement et l'engagement pour la justice et la paix font partie intégrale de la mission de l'Église dans le monde[663]. Cet enseignement a été relayé, ces dernières années, par l'épiscopat africain qui a voulu appliquer les orientations générales de l'Église au contexte concret d'un continent confronté

---

[661] SCEAM, *«Africa will arise»*, n. 9.

[662] Voir *Message final*, n. 31-34.

[663] Voir *Gaudium et Spes*, 23-32; PAUL VI, *Populorum Progressio*, Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1967; *Evangelii nuntiandi* (Exhortation apostolique post-synodale sur l'évangélisation dans le monde de ce temps), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1975, n. 29-39; JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis* (Lettre encyclique sur le Rédempteur de l'homme), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1979, n.14; *Laborem exercens* (Lettre encyclique sur le travail humain), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1981; *Centesimus annus* (Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de *Rerum novarum*), Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1991.

à des bouleversements sociaux, politiques, culturels et économiques sans précédent[664]. C'est pourquoi l'Exhortation post-synodale affirme que devant ces immenses défis «l'Église Famille de Dieu en Afrique doit aussi témoigner du Christ par la promotion de la justice et de la paix sur le continent et dans le monde entier»[665].

Cette mission de l'«Église-Famille de Dieu» est plus qu'urgente au Burundi qui, de l'avis même des évêques, connaît «une situation de détresse sans nom, causée par la guerre et par les violences devenues endémiques»[666]. Or, cette Église se trouve confrontée, au départ, à plusieurs obstacles qui se dressent sur la route de son engagement pour la justice et la paix.

Il y a, d'abord, un héritage ambigu d'une évangélisation qui, pendant longtemps, a surplombé le devoir évangélique de lutter pour la justice et la paix. Le tribu payé est lourd aujourd'hui: on constate que la conscience des chrétiens et chrétiennes burundais a été prise au dépourvu devant les ravages d'une gestion éthnocentrique de la société. Les évêques reconnaissent cette grave lacune d'une évangélisation où le fait d'être en situation régulière était plus important que pratiquer le droit et la justice et où l'enseignement social de l'Église a occupé une place insignifiante dans la formation chrétienne:

> Si nous regardons bien les choses, avouent-ils, nous constatons que nous les chrétiens et chrétiennes n'avons pas été préparés dès le début à incarner notre foi dans notre patrimoine culturel burundais ni à chercher les meilleurs voies d'édifier, dans la paix et l'entente, notre pays affronté à de multiples mutations passées et présentes[667].

---

[664] Voir SCEAM, *Justice et Évangélisation en Afrique,* Yaoundé, 1981; *L'Église et la Promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, Kinshasa-Lomé, 1985.

[665] *Ecclesia in Africa*, n. 105.

[666] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Dieu notre Père, sauve le Burundi*, n. 2.

[667] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Imyaka ijana*, n. 3.

Ensuite, l'Église-Famille de Dieu au Burundi doit affronter l'hypothèque d'une histoire ambiguë de ses relations avec les pouvoirs publics. En effet, tout comme les autres États post-coloniaux africains, l'État burundais est vite devenu centralisateur et monopolisateur, usant de l'autoritarisme politique et de la recherche hégémonique du consensus autour de la classe dominante. Cette recherche s'est caractérisée, entre autres, par la volonté de récupérer ou de neutraliser l'Église. La réaction de cette dernière n'a pas toujours été claire mais on peut affirmer que, dans l'ensemble, elle relève de ce que Kwaku appelle «tendance du réalisme» décrite en ces termes:

> La motivation principale de cette tendance est la défense de l'Église et l'élargissement de son influence en tant qu'institution. C'est une tendance caractérisée essentiellement par un flottement: quand les intérêts de l'Église sont menacés par l'État, un positionnement conflictuel à son égard se fait jour; autrement, ce courant entretient de bonnes relations avec l'État afin de préserver les intérêts de l'Église. [...] Donc, cette tendance est tantôt en rupture avec l'État et tantôt en cohabitation ou même en collusion avec le pouvoir.[668]

Or, comme l'État burundais a rarement menacé les intérêts de l'Église, ou plutôt de ses dirigeants, on comprend que les relations ont généralement été marquées par la collusion, voire même l'inféodation[669]. Les conséquences de cette collusion de l'Église avec le pouvoir politique sont aussi évidentes: un manque de prophétisme évangélique en face de politiciens jouant ouvertement la carte de l'ethnie et une absence de solidarité effective avec les pauvres et les opprimés. Plus concrètement, on déplore que, devant la montée de l'intégrisme ethnique et ses maintes manifestations violentes, le dynamisme de l'épiscopat burundais a souvent été paralysé

---

[668] Claude KWAKU AKPOKAVIE, «L'Église, l'État et la démocratie en Afrique», dans *La foi et le temps*, 6(1993), p. 523-514.

[669] La troisième République du Colonel Jean-Baptiste BAGAZA (1976-1987) a tenté une politique anticléricale contre l'avis de la quasi-totalité des citoyens burundais. Elle en a payé le prix car cette politique fut une des causes de sa chute.

par le souci de ne pas apparaître lié à une cause politico-ethnique, une façon d'opter pour le côté sécurisant du plus fort.

L'Église du Burundi se trouve, enfin, confrontée à l'absence d'une pastorale adaptée à la crise actuelle. En effet, après plusieurs tentatives de recherche de plan pastoral intégrant toutes les dimensions de l'évangélisation et tenant compte du contexte précis de la société burundaise, on en est toujours à constater l'inadaptation de la pastorale traditionnelle et à des analyses pour en élaborer une nouvelle[670].

Dès lors, pour que l'«Église-Famille de Dieu» soit crédible dans la société burundaise déchirée, il faut qu'elle soit une Église vraiment prophétique, engagée résolument dans le combat pour la justice et la paix, réconciliée et agent de réconciliation car, en fin de compte, «une Église n'est pas enracinée dans un peuple si elle ne cherche pas à y établir la justice par des actions concrètes»[671].

1.3.1. Une «Église-Famille» prophétique.

Les Pères synodaux ont reconnu humblement le grand besoin de prophètes: «Il faut des prophètes pour notre temps, déclarent-ils, et l'Église entière doit devenir prophétique»[672]. Ce besoin est vivement ressenti dans l'Église du Burundi accusée souvent de manque de vigilance

---

[670] Voir Jean-Claude MICHEL (et autres), «Lettre à la Famille de Dieu qui est au Burundi», dans *Vivons en Église*, 3-4(1997), p. 68-69; Joachim KAYOYA, «Analyse socio-pastorale de l'Église catholique du Burundi, orientations générales», dans *Vivons en Église*, 5-6(1997), p. 132-135.

[671] SCEAM, *Justice et Évangélisation*, n. 5.

[672] *Message final*, n. 33.

prophétique face à une gestion politique éthnocentrique bafouant allègrement et massivement les droits humains. Certes on a assisté à une abondante production de lettres pastorales tentant d'éduquer la conscience morale dans ces temps troublés et certaines d'entre elles ont le courage de dénoncer ceux qui planifient et exécutent des actes de barbarie et de soutenir ouvertement la nécessité du dialogue entre toutes les parties du conflit[673]. En témoigne cette interpellation

---

[673] La période la plus féconde de cette production débute en 1989 avec la préparation à la visite du pape qui a eu lieu en septembre 1990 et se poursuit par l'ouverture à la démocratisation (1990-1993), les réactions de l'Église face au putsch sanglant d'octobre 1993 et à la guerre civile qui s'en suivit. Les plus importantes sont:

Entrer en chrétien dans les prochaines échéances politiques (1er décembre 1990); *Ibibazo vyo gutegura Inama Nkuru y'Ekleziya Gatolika muri Afrika* (Questions pour préparer le Synode africain: 22 mars 1991); *Note d'information et demande de solidarité pastorale* (Processus de réconciliation nationale et de démocratisation des institutions: 30 octobre 1991); *Soyons lumière: Ne nous laissons pas abuser par les conseils trompeurs* (19 novembre 1991); *La vérité vous rendra libres* (30 janvier 1992); *Ibanga ry'umukristu mu ntwaro rusangi* (Le chrétien et la démocratie: 19-20 février 1992); *Ijambo abepiskopi katolika bashikirije abakristu ryerekeye intwaro rusangi mu migambwe myinshi* (La démocratie et le multipartisme: 17 août 1992); *Message des Évêques Catholiques du Burundi sur la démocratie multipartiste et sur les prochaines échéances électorales* (10 mars 1993); *Dusabe Mutima Mweranda atugire inama nziza* (Implorons les Conseils de l'Esprit-Saint: 15 mai 1993); *Message des Évêques Catholiques aux élèves, aux étudiants et aux éducateurs du secondaire et de l'université* (16 juin 1993); *Turwanye ikinyoma n'ibihuha* (Combattons le mensonge et les rumeurs: 1993). *Ijambo abepiskopi katolika b'i Burundi bashikirije ku vyerekeye ingwano iri mu gihugu* (Message à propos de la guerre qui sévit dans le pays: 23 mars 1994); *Ijambo ry'abepiskopi katolika b'i Burundi ry'uguhozanya* (Message de consolation: 8 avril 1994); *Message des représentants des Églises chrétiennes du Burundi à l'occasion d'une prière oecuménique pour demander la paix au Burundi* (29 juillet 1994); *Message du Bureau Permanent de la CECAB sur la situation de violence dans le pays* (12 août 1994); *Nous condamnons avec force toute violence dans notre pays* (24 octobre 1994); *Ensemble pour la vie* (8 janvier 1995); *Hahiriwe abaremesha amahoro* (Heureux les artisans de paix -Mt 5, 9: 15 janvier 1995); *Tutemeye ngo duhinduke tuzohona twese* (Si nous ne nous convertissons pas nous périrons tous -Lc 13, 5: 7 février 1995); *Tubibe imbuto y'urukundo n'amahoro* (Semons l'amour et la paix: 25 avril 1995); *Nous devons marcher ensemble vers la paix; Déclaration et prise de position des Évêques Catholiquers du Burundi sur la situation de guerre civile dans le pays* (26 juillet 1995); *Message des Évêques Catholiques aux prêtres* (8 août 1995); *Père, consacre-les par la vérité* (15 décembre 1995); *Recherchez la paix, soyez vainqueur du mal par le bien -Rm 12, 18-21* (6 février 1996); *N'invoquez pas vos appartenances ethniques pour blanchir le crime. Tous les tueurs, qu'ils soient hutu ou tutsi sont des criminels* (12 juin 1996); *Assassinat de Mgr Joachim Ruhuna, archevêque de Gitega: Message des évêques à tous les fidèles, aux prêtres, aux religieux*

vigoureuse lancée pendant que la purification ethnique battait son plein:

> An nom de l'auteur de la vie, qui a envoyé son Fils «afin que l'homme ait la vie en abondance» (Jn 10, 10), nous condamnons et désapprouvons tous les entraînements et les organisations qui visent l'élimination des personnes. Nous crions haut et fort contre ces pratiques dont les victimes sont déjà trop nombreuses; leur agonie nous interpelle plus que jamais. Nous demandons à tous les responsables politiques, tant nationaux qu'internationaux, de dissuader et de décourager tout recours à la violence pour résoudre le conflit burundais.[674]

En outre, l'Église a officiellement condamné le putsch d'octobre 1993 et contribué efficacement à la remise sur pied des institutions constitutionnelles grâce à la médiation du président et vice-président de la Conférence épiscopale.

Cependant, on peut se demander si cet appel à l'Église ne relève pas plus du désarroi que du mérite vu qu'on s'en est vite passé par la suite alors que la crise perdure et s'aggrave. En outre on ne peut que s'étonner de voir que l'Église n'a pas condamné un deuxième coup d'État (juillet 1996) survenu lors de la même crise. Par ailleurs, la prise de parole de l'Église ne semble pas mordre sur la conscience collective burundaise, même chez les chrétiens et chrétiennes majoritaires au pays. N'est-ce pas essentiellement parce cette parole relève davantage de la logique du pénible compromis que de celle de l'Évangile qui prend partie pour le faible et dénonce le mal jusque dans sa racine? En effet, les discours de l'Église officielle sont perçus par

---

et religieuses, aux catéchistes, à tous les burundais (12 septembre 1996); *Igisabisho co gusaba amahoro* (Prière pour la paix: novembre 1996); *Dieu notre Père sauve le Burundi de la guerre et de la haine, ramène la paix et l'harmonie sociale dans notre pays* (13 décembre 1996); *Message des évêques de la Région des Grands Lacs d'Afrique* (21 décembre 1996); *L'Église du Burundi appelée à rassembler et réconcilier les burundais* (juillet 1997); *Message des Évêques Catholiques aux hommes politiques sur le dialogue politique ou la négociation* (28 août 1997).

[674] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Nous devons marcher ensemble*, n. 6.

beaucoup, surtout les opprimés, comme des exhortations incolores qui «s'arrêtent finalement à un réajustement psychologique et spirituel avec valeur analgésique sans toucher les causes du mal dans leurs structures»[675]. Beaucoup voudraient en fait que les évêques dépassent la dénonciation facile et les formules générales pour désigner les forces qui provoquent ces actes de barbarie génocidaire[676].

Mais, pire encore, l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi offre le spectacle affligeant d'une Famille divisée. En effet, outre la grande dérive chrétienne que constitue le fait que des chrétiens et chrétiennes sont restés enfermés, de gré ou de force, dans leurs ghettos ethniques respectifs et s'entretuent si massivement, on constate aussi que même beaucoup de membres du clergé et des congrégations religieuses sont atteints par le même virus de l'ethnocentrisme. Les évêques viennent de le reconnaître en ces termes: «Les divisions qui déchirent le Burundi existent aussi à l'intérieur de l'Église. Elles constituent une menace grave quand elles touchent le clergé et les communautés religieuses. Le comportement de prêtres ou de religieux qui encouragent les divisions ethniques est un contre-témoignage destructeur»[677]. Par ailleurs, l'épiscopat burundais lui-même semble incapable de transcender totalement les sensibilités ethniques et les allégeances politiques et cette incapacité le conduit à se réfugier dans le silence ou à rechercher constamment un plus grand dénominateur commun autour d'un discours plus ou moins dilué et équilibriste.

---

[675] Emmanuel NTAKARUTIMANA, *Lignes pastorales et attitude de l'Église dans le conflit ethno-politique au Burundi dès l'indépendance à nos jours (1962-1997)*, Roma, 18 avril 1997, p. 8.

[676] Voir Paul RUTAYISIRE, «Une année de crise; l'Église dans la tourmente», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 429-430.

[677] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *L'Église du Burundi appelée à rassembler et réconcilier les burundais*, Bujumbura, juillet 1997, p. 2.

Et que dire des nominations aux postes-clés de l'Église ou des propositions de candidats à l'épiscopat selon un savant dosage ethnique malgré ce voeu des Pères synodaux: «les candidats les plus aptes à l'épiscopat seront choisis indépendamment de leur appartenance ethnique»[678]? Dès lors, jusqu'où peut-on croire à cette affirmation des évêques burundais selon qui «l'Église a pu demeurer comme un symbole de l'unité et de la fraternité»[679]?

L'Église du Burundi est donc appelée, pour être réellement «Famille de Dieu», à offrir un lieu d'humble auto-critique et de débat en vue de façonner une conscience historique marquée par une option évangélique claire du pauvre et de l'opprimé. Elle est invitée avec urgence à se défaire, une fois pour toutes, de cette tendance de collusion avec le pouvoir qui ne peut que l'aveugler et la détourner de sa mission essentielle: annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres, dénoncer les injustices et pousser à l'engagement pour qu'advienne le Royaume de Dieu.

L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi ne peut donc pas s'arrêter à une stratégie, si c'en est une, de «limiter les dégâts»[680] mais doit retrouver son élan prophétique en affrontant les enjeux cruciaux de son époque particulièrement troublée. Elle doit être la voix des sans voix en luttant pour que des hommes et des femmes abattus et dominés puissent se relever, résister et surgir à nouveau comme des vivants. Ces pauvres sont les milliers d'innocents exterminés dont le sang crie jusqu'au ciel, ces personnes intimidées, rançonnées et prises en otage à portée du canon, ces déplacés et regroupés dans leur pays devenu une prison qui ne dit pas son nom, ces populations

---

[678] *Proposition*, n. 8.

[679] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *L'Église du Burundi*, p.1.

[680] Mgr Bernard BUDUDIRA affirme, par exemple: «Si le pire a été évité c'est grâce à l'Église» (dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 135).

terrorisées par des procès judiciaires qui n'en sont guère ainsi que ces milliers de réfugiés errant à la recherche d'une terre d'asile et livrés au marchandage des intérêts qui les dépassent. Devant ces «pauvres» qui n'arrivent pas à vivre pleinement leur dignité d'enfants de Dieu, l'«Église-Famille de Dieu» ne peut garder le silence ni se contenter d'exhortations générales. Puisqu'elle est la «maison que Dieu habite» (Ep. 2, 19), elle doit être la maison préférée des pauvres sinon elle ne sera jamais crédible. Cela suppose évidemment une stratégie de formation et d'information qui tranche avec l'apolitisme déguisé longtemps affiché. Mais la vigilance prophétique ne se nourrit pas de mots, elle conduit à se tremper dans la lutte concrète pour le droit et la justice.

1.3.2. L'«Eglise-Famille de Dieu» au Burundi engagée pour le droit et la justice.

Pour que l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi soit une Église prophétique, située du côté des opprimés et des marginalisés, la parole et l'analyse, fut-elle judicieuse, ne suffisent pas; il faut également qu'elle consente à s'engager en acceptant de perdre sa pureté de fausse vierge et de se salir le visage et les mains dans les luttes menées en vue de l'édification d'un monde plus juste et plus fraternel. En effet, comme le relève Kwaku, «l'Église est aussi appelée à être un témoin de l'espérance, non seulement à travers les déclarations, la charité ou l'assistance, mais surtout en étant l'espace privilégié des pauvres et un artisan de la transformation de leur situation»[681].

La base sur laquelle doit reposer cette transformation est la reconnaissance et le respect de

---

[681] KWAKU AKPOKAVIE, «L'Église, l'État et la démocratie», p. 517.

leurs droits dont le premier, hélas trop fréquemment bafoué, est le droit à la vie. C'est ici que l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi doit s'investir pour faire prévaloir l'inviolable dignité de chaque être humain parce qu'enfant de Dieu, créé à son image et à sa ressemblance. C'est sur cette base que peut advenir une paix qui ne soit pas un manteau pudiquement jeté par-dessus les conflits ou une trêve qui repose sur un fragile compromis mais une paix durable qui «s'appuie avant tout sur un style de convivialité humaine marquée par l'accueil réciproque et capable de pardon sincère»[682].

Cette paix durable se bâtit par un État de droit qui garantit à tous une authentique justice. Or, au Burundi, un État auto-proclamé perpétue le cycle d'impunité qui a toujours caractérisé la gestion politique puisqu'il n'arrive pas à restructurer les institutions judiciaires sur une autre base que celle de l'exclusion éthnocentrique[683]. C'est pourquoi l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi doit lutter pour le rétablissement d'un État de droit dont la semence avait été jetée en terre lors des premières élections démocratiques de l'histoire du pays en 1993.

Certes les usurpateurs du pouvoir tendent, aujourd'hui, à s'appuyer sur la violence meurtrière qu'ils ont eux-mêmes déclenchée pour justifier l'inadéquation, voire l'inutilité de la démocratie au Burundi. Mais l'Église, si elle veut investir dans le service du pauvre, doit démasquer cette idéologie qui ne fait que camoufler sa soif d'un pouvoir illégitime et absolu sous des considérations de contextualisation politique. Il faut, bien sûr, avouer que la démocratie dans sa

---

[682] JEAN-PAUL II, *Offre le pardon, reçois la paix* (Message pour la célébration de la journée de la paix: 1 janvier 1997), Vatican, le 8 décembre 1996, n. 4.

[683] Voir, par exemple, Mgr Simon NTAMWANA qui, dans son message de Noël 1997, témoigne: «L'on voit des contrées entières terrorisées par des procédures judiciaires qui se rangent loin de la loi et du traitement égal des populations. Ces procédures ont très peu de judiciaire; elles frisent l'irrationnel, parce qu'inspirées souvent par l'instinct de l'autodéfense et de la vengeance» (*Noël, le courage de Dieu contre le scandale de la haine*, p. 1).

forme occidentale n'est pas un état de grâce ni une recette applicable invariablement dans tous les contextes socio-culturels mais il faut se rendre compte que «la démocratie n'est pas seulement une manière d'être des institutions, elle est plus encore peut-être une exigence morale»[684]. Dès lors aucun État ne doit se passer des principes démocratiques fondamentaux tels que le souci des libertés et des droits humains, le refus de l'exercice autoritaire ou totalitaire du pouvoir, le respect du résultat des urnes, un exercice équitable et transparent du pouvoir, le pluralisme, l'existence d'un contre-pouvoir réel, une justice indépendante, etc...

L'Église doit donc lutter pour ces principes et travailler à l'établissement des conditions de la démocratie, répondant ainsi à cette invitation du Synode africain: «Si nous voulons la paix, nous devons tous travailler pour la justice, promouvoir l'État de droit. [...] Par conséquent, la démocratie doit devenir l'une des routes principales sur lesquelles l'Église chemine avec le peuple»[685]. Ainsi engagée dans le combat contre l'injustice sociale et la violence politique pour l'instauration d'une démocratie authentique, l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi pourra alors devenir le lieu et l'instrument de la réconciliation que Dieu ne cesse d'offrir à ses enfants.

1.3.3. L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi: lieu et agent de réconciliation.

La lutte de l'«Église-Famille de Dieu» pour la justice demeurera inachevée si elle n'est pas accompagnée par une régénération spirituelle des coeurs déchirés par la haine, la peur et les rancoeurs. Tillard explique cette exigence de toute Église en ces termes: «les engagements

---

[684] Georges BURDEAU, «Démocratie», dans *Encyclopaedia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis, 1984-1985, p. 1081.

[685] *Message final*, n. 34.

généreux pour la justice, la liberté, l'égalité des chances et des droits demeurent inachevés, parfois même équivoques, là où ne se recrée pas une authentique fraternité, dans la gratuité»[686].

Or, l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi est bel et bien confrontée au Mal du coeur de l'être humain qui provoque blessure et douleur, mort et larmes (Ap 21, 4) car la diversité et les différences y sont devenues division et enfermement sur soi brisant la fraternité[687]. Elle a donc la mission de renouer les fils brisés de la fraternité car elle demeure un «lieu où l'Esprit réconcilie l'humanité déchirée»[688]. Par ailleurs, l'image de la famille marque bien le besoin vital de la réconciliation entre les membres dont le lien a été brisé par la faute[689].

L'image de l'«Église-Famille» rend donc plus pressante cette mission qu'a l'Église d'être le sacrement de la réconciliation parmi et pour les burundais et burundaises. Certes, la réconciliation totale demeure un don eschatologique célébrée en espérance par l'Église, mais elle est également déjà offerte par Dieu en son Fils Jésus-Christ. C'est pourquoi, ici aussi, l'«Église-Famille» ne peut pas faire l'économie de l'engagement car elle est au service de cette réconciliation offerte par Dieu à l'humanité; elle est «ministre de la réconciliation» (2 Co 5, 18-

---

[686] TILLARD, *Chair de l'Église*, p. 158.

[687] Voir TILLARD, *Chair de l'Église*, p. 158.

[688] TILLARD, *L'Église locale*, p. 57.

[689] Au Burundi, l'institution traditionnelle des *Bashingantahe* est l'exemple le plus élevé du souci permanent d'harmonie familiale et sociale. Ces *Bashingantahe* (Notables, Sages) étaient des personnes investies pour être, dans les milieux de vie, responsables de la concorde et de la réconciliation, protecteurs des personnes, des biens et des contrats (Voir, par exemple, Adrien NTABONA, «Le concept d'*Umushingantahe* et ses implications sur l'éducation de la jeunesse aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1985), p. 255-301; «L'institution des *Bashingantahe* et le pluralisme politique Africain», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 263-285; «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 354-357).

20) et tous ses membres doivent prendre conscience de leur mission d'être des agents de cette même réconciliation.

Ce ministère de la réconciliation se réalise, d'abord, par le combat pour la vérité et ce défi est de taille dans la société burundaise où même la vérité est devenue «ethnique»[690] suite à une longue manipulation de l'idéologie éthnocentrique et une politique d'amnésie sur les souffrances du passé. L'«Église-Famille de Dieu» au Burundi doit alors se préoccuper de faire la vérité, même si celle-ci blesse ou trouble l'«ordre public». En effet, comme l'affirme Bourgeault, «le ministère de la réconciliation n'est (donc) pas un service du bonnententisme. Il est un service de la vérité; de cette vérité à laquelle Jésus a rendu témoignage en donnant sa vie et qui, quand il s'agit des rapports entre les hommes, prend le nom de justice»[691].

Le ministère de la réconciliation exige aussi à l'«Église-Famille» du Burundi à s'engager pour la justice en prenant parti du faible contre le puissant, de l'opprimé contre l'oppresseur. Cela conduit souvent à connaître le même sort que Jésus qui a payé de sa vie l'accomplissement de son ministère de réconciliation.

Enfin, le service de réconciliation en Esprit et en vérité pose comme condition le pardon. En effet, si tant de coeurs burundais déchirés par des souffrances infligées injustement n'expérimentent pas la puissance libératrice du pardon, le cycle de la haine et de la violence ne pourra pas être brisé. Le rôle de l'«Église-Famille de Dieu» est donc d'être ce lieu où la chaleur des relations humaines empreintes de respect, de compréhension et d'accueil peut aider les

---

[690] Voir Adrien NTABONA, «Échos de la CECAB», dans *Vivons en Église*, 7-8(1994), p. 195.

[691] Guy BOURGEAULT, «Pour une Église au service de la réconciliation», dans *Relations*, 400(1975), p. 47-48.

personnes blessées à surmonter la haine[692]. Mais le pardon exige au préalable un examen de conscience et un repentir sincère. C'est pourquoi l'«Église-Famille» au Burundi a aussi la tâche d'éveiller, chez la quasi totalité de ses membres, la conscience morale endormie par l'idéologie manichéiste de l'éthnocentrique afin de l'amener au repentir et à la demande de pardon. Ntabona nous explique cette mission en ces termes:

> L'Église a une tâche ardue: celle d'amener le Peuple de Dieu au repentir, préalable indispensable de toute démarche sincère vers la demande de pardon. Le coeur en effet ne «gronde» plus son homme, comme le voulait la tradition burundaise. Or un homme qui ne se laisse pas «réprimander» par son coeur renonce à être homme [...] La pastorale du pardon ce sera donc mettre les Barundi actuels à la redécouverte de leur humanité.[693]

Cependant, l'Église du Burundi ne doit pas oublier qu'elle a aussi besoin de ce ministère pour être vraiment une Famille réconciliée. En effet, elle a besoin du pardon pour les manquements graves de ses membres, pasteurs y compris. Au lieu de tenter de masquer ou de minimiser les conflits et les exclusions qui se vivent en son propre sein[694], l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi doit cultiver un regard humble et autocritique sur sa vie de foi et sa fidélité à la mission de réconciliation. Pour ne pas céder au manichéisme qui caractérise l'idéologie de l'ethnocentrisme, il faudra donc que l'«Église-Famille» au Burundi apprenne à grandir humblement par le pardon vécu au coeur même des tensions, comme nous l'explique Bourgeault: «Sans nier

---

[692] Voir JEAN-PAUL II, *Offre le pardon, reçois la paix*, n. 4.

[693] Adrien NTABONA, «La pastorale du pardon: une tâche exigeante au Burundi», dans *Vivons en Église*, 1-2(1997), p. 1.

[694] L'épiscopat burundais vient de reconnaître l'existence de divisions internes à l'Église du Burundi mais ne va pas jusqu'à se mettre en cause lui-même; au contraire il formule des sanctions graves (interdiction de prêcher et d'enseigner dans les grands séminaires) contre tout «prêtre qui prêche que l'Église du Burundi n'a pas de Pasteurs, "parce que dirigée par une oligarchie"» (CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Comment réduire les divisions internes à l'Église qui est au Burundi*, Bujumbura, juillet, 1997, p. 3).

fallacieusement les tensions et sans désamorcer peureusement les conflits, il nous faudra appendre à pratiquer le pardon -reçu et donné- au coeur même des divisions et des luttes. Et à rechercher la réconciliation, dans la vérité et dans la justice, au delà des conflits et non pas en deça des tensions refusées»[695].

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» est donc soumise à l'épreuve de faire sa vérité dans le contexte d'une société burundaise disloquée par l'ethnocentrisme dévastateur. Quoiqu'il en soit de la profondeur du mal qui a perverti la solidarité familiale burundaise en exclusion et extermination interethniques, l'Église du Burundi ne peut plus annoncer Jésus-Christ sans s'engager de toute son âme à éradiquer ce mal en promouvant la réconciliation dans et par la justice.

En effet, cette image ecclésiologique qui met l'accent sur la chaleur des relations, le respect et l'entraide mutuels, le dialogue et la confiance, rappelle la mission essentielle de l'Église d'être, parmi les hommes et les femmes et pour eux, sacrement de la réconciliation offerte par Dieu en Jésus-Christ et dans la puissance de l'Esprit. Cette image presse tous les membres de l'Église du Burundi à rompre, une fois pour toutes, avec les moeurs païennes de leur société en les confrontant avec l'exigence de l'Évangile: «Si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire? Les païens n'en font-ils pas autant? (Mt 5, 47)».

Le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» ne devrait donc pas suggérer un univers douillet et donc renvoyer à l'image d'une Église-Cénacle du refuge vivant à l'ombre des croix de la Cité mais à celle d'une Église engagée pour la justice et la paix, une Église «antidote» de l'ethnocentrisme totalitaire et de toute autre exclusion. L'image de l'«Église-Famille de Dieu»

---

[695] BOURGEAULT, «Pour une Église au service de la réconciliation», p. 48.

engage donc à un changement profond de mentalité mais aussi à une révision de structures.

2. L'«Église-famille de Dieu» comme lieu de coresponsabilité ministérielle.

L'Église du Burundi, comme beaucoup d'Églises d'Afrique, a promu l'ecclésiologie de l'«Église-famille» pour mieux faire saisir, entre autres aspects, que tous les baptisés sont chez eux dans l'Église et en sont solidairement responsables. En effet, en s'appuyant sur l'analogie de la solidarité vitale qui lie les membres d'une même famille, cette ecclésiologie veut faire mieux saisir que personne ne doit être exclu de l'«Église-famille de Dieu» mais qu'au contraire, l'appartenance vitale fonde la participation et la coresponsabilité pour la vie et l'épanouissement de toute la Famille. Un évêque exprimait cela au lendemain du Synode, en ces termes:

> L'image de l'Église Famille de Dieu évoque, d'une façon éloquente, la solidarité et les liens de fraternité effective et affective qui existent entre tous les chrétiens. [...] Les membres d'une famille sont coresponsables pour l'épanouissement de tous. Faisant désormais partie de la même Famille de Dieu, chaque membre aura à faire grandir, à épanouir chaque membre de la famille tout entière.[696]

C'est dire que l'Église du Burundi ne pourra être «Église-Famille» authentique qu'en devenant réellement une «Église-sujet», c'est-à-dire, une Église où le peuple de Dieu tout entier est responsable de sa vie, de sa mission, de sa célébration et de l'ensemble de son témoignage[697]? C'est à ce deuxième défi qu'est confrontée l'Église du Burundi si elle veut être une «Église-Famille» qui ne s'accommode pas d'une invocation purement exhortatoire ou incantatoire de

---

[696] Bernard BUDUDIRA, «Le Synode spécial pour l'Afrique est un événement qui n'est pas passager», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1995), p. 3-4.

[697] Voir, par exemple Charles-Marie GUILLET, *L'Église, communauté de témoins dans l'histoire*, Paris/Montréal, Centurion/Éd. Paulines, 1988, p. 97.

l'image. En d'autres mots, il faudra que l'exercice des ministères puisse y révéler son «être-famille» profond. Et pour cela il faudra changer la structure ministérielle actuelle qui se caractérise par les traits suivants.

2.1. Les enjeux ministériels de l'Église du Burundi.

Si on lit l'histoire de la réflexion et de la pratique ministérielles de l'Église du Burundi qui, depuis son origine s'est définie comme «Famille des enfants de Dieu», on constate qu'on est encore loin d'une véritable coresponsabilité entre les baptisés. En effet, tant pour la période dite missionnaire que pour la phase suivante caractérisée par la recherche d'une nouvelle évangélisation, c'est le modèle conflictuel[698] qui prévaut entre les ministères ecclésiaux.

2.1.1. Les ministères dans la synthèse missionnaire.

La conception des ministères est toujours liée à celle de l'Église. Pour l'Église du Burundi naissante, la réflexion et la pratique de ministères ne se sont pas développées en vase clos mais reflètent celles qui prévalaient dans les autres Églises en cette fin du XIXème siècle. Plus concrètement, la période qui va de sa fondation définitive (1898) au lendemain du concile

---

[698] Edward SCHILLEBEECKX nous dit que bien des modèles sont possibles pour lire les ministères mais que principalement ils peuvent se ramener à ceux fondés sur le conflit ou sur l'intégration (voir *Plaidoyer pour le peuple de Dieu, Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, Paris, Cerf, 1987, p. 50). Voir aussi la grille de lecture appliquée par Jean RIGAL qui relève trois modèles: le modèle pyramidal, le modèle dualiste et le modèle communionnel (*L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994, p. 137-141; *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 97-111).

Vatican II est marquée par une vision pyramido-clericale de l'Église et des ministères.

En effet, comme nous l'avons déjà relevé[699], les diverses catéchèses, lettres pastorales et écrits théologiques témoignent largement d'un véritable monisme ecclésiologique et ministériel. Ce monisme se vérifie d'abord par le seul fondement christologique donné à l'Église et cela dans le sens d'une fondation sociologique d'un groupe. Ainsi les premières catéchèses expliquent que Jésus a fondé l'Église quand il a choisi les Douze à qui il a confié trois pouvoirs (enseigner, sanctifier, gouverner), Pierre ayant hérité de pouvoirs spéciaux en tant que chef. L'Esprit n'intervient pas dans toute l'explication de l'avènement de l'Église.[700] Il est même surprenant de voir que même l'événement de la Pentecôte n'est pas relevé dans cette explication synthétique de la fondation de l'Église donnée par une des catéchèses:

> À trente ans, Jésus prit congé de la Vierge Marie et s'en alla enseigner. Beaucoup crurent et devinrent ses disciples. Un jour, après avoir passé la nuit en prière, Jésus appela ses disciples et en choisit douze qu'il constitua Apôtres. Ceux-ci suivaient Jésus qui leur enseignait les mystères du Royaume de Dieu. Quand il fut arrêté par les Juifs, il ont eu peur et ont pris la fuite. Après l'Ascension de Jésus, les Apôtres sont partis dans les pays lointains pour annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Ils sont tous morts martyrs.[701]

À ce monisme ecclésiologique sans aucune ouverture pneumatologique ou trinitaire correspond une vision pyramido-cléricale des ministères. En effet, seul le ministère des clercs est relevé et exalté car ils sont perçus comme le pont entre Jésus et les fidèles. Ce ministère est

---

[699] Voir plus haut: Chapitre I, 1.1.

[700] Voir VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'URUNDI, *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale), 1ère année (le Credo), 1942, p. 79-81 [désormais: *Catéchisme 1942*]; VICARIAT APOSTOLIQUE DE KITEGA (URUNDI), *Ikatekisimu y'abigishwa; abanyamabwirizwa* (Instruction aux catéchumènes, 1ère année), 4è éd., Kitega, Imprimerie de Kitega, 1957, p. 113-115 [désormais: *Catéchuménat 1957*].

[701] *Catéchuménat 1957*, p. 114.

expliqué en termes de pouvoirs, selon une gradation bien claire.

Le Pape est le Vicaire du Christ sur la terre qui veille sur sa Famille, le Successeur de Pierre, le chef des autres chefs de l'Église, le Pasteur suprême qui «aime tous ses enfants»[702]. Il a le pouvoir de donner les sacrements, d'enseigner et de gouverner l'Église, bref, tous les fidèles lui doivent amour et obéissance car «il n'est pas un homme comme les autres»[703] et on insiste pour dire qu'«il est vraiment le chef de l'Église»[704]. L'Église est certes définie comme «la Famille des chrétiens»[705] mais, le pape est «le Père de tous les chrétiens»[706].

Quant aux évêques, leur ministère est également décrit en termes de pouvoirs: ce sont les chefs des prêtres qu'ils commandent tout en restant sous l'autorité du pape[707], des Princes qui obéissent au seul roi qu'est le pape[708]. Bref, les évêques sont définis comme des «Seigneurs» (*Umukama)*[709] et des «lieutenants du pape» *(ivrariho vyiwe)*[710] à qui tous les prêtres et fidèles

---

[702] Voir *Catéchèse 1942*, p. 81-84; *Catéchuménat 1957*, p. 116-117.

[703] *Catéchèse 1942*, p. 81.

[704] *Catéchèse 1942*, p. 84.

[705] VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'URUNDI, *Ikatekisimu ry 'amasakramentu* (Catéchèse des sacrements), Maison-Carré, Imprimerie des Pères Blancs, 1930, p. 10, n. 3 [désormais: *Catéchèse 1930*]; *Catéchèse 1942*, p. 79. 81; VICARIAT APOSTOLIQUE DE KITEGA (URUNDI), *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale; 2ème année: les Commandements et les Sacrements), Kitega, Imprimerie de Kitega, 1948, p. 73 [désormais: *Catéchèse 1948*]; *Catéchuménat 1957*, p. 113.

[706] *Catéchèse 1942*, p. 85; *Catéchèse 1948*, p. 174.

[707] Voir *Catéchisme 1942*, p. 85; *Catéchuménat 1957*, p. 117.

[708] Voir *Catéchisme 1942*, p. 85; *catéchuménat 1957*, p. 117-118.

[709] *Catéchèse 1942*, p. 85; *Catéchuménat*, p. 118.

[710] *Catéchèse 1942*, p. 84.

doivent obéissance[711].

La même description en termes de pouvoir s'applique aux prêtres, renforcée par la même analogie monarchique du Burundi: ce sont des chefs (*abatware)* sous le gouvernement des princes (*abaganwa*)[712]; ils ont «beaucoup de pouvoir»[713] car le sacerdoce est un «très grand sacrement»[714], un sacrement «sublime»[715] dont le caractère donne un pouvoir, voire même «le pouvoir le plus grand sur la terre»[716], pouvoir supérieur à celui des anges ou de la Vierge Marie[717], et qui revêt le bénéficiaire d'un grand honneur qui rejaillit même sur ses parents[718]. Bref, les prêtres sont comme un pont entre Dieu et les fidèles, une lumière qui éclaire pour eux[719] ou encore «l'autre Christ»[720]. Les fidèles leur doivent respect, obéissance et amour parce qu'ils sont «les pères de leurs âmes»[721]. Ce respect dû aux prêtres sera même renforcé par le sens du sacré des Barundi,

---

[711] *Voir Catéchèse 1942*, p. 85; *Catéchèse 1948*, p. 29; *Catéchuménat 1957*, p. 118.

[712] Voir *Catéchèse 1942*, p. 85-86; *Catéchuménat 1957*, p. 118.

[713] *Catéchisme 1942*, p. 86; *Catéchisme 1948*, p. 173; *Catéchuménat 1957*, p. 118.

[714] *Catéchèse 1948*, p. 171.

[715] Antoine GRAULS, *Statuts synodaux des Vicariats apostoliques du Burundi*, Kitega, 1951, n. 431 [désormais: *Statuts 1951*].

[716] *Catéchèse 1948*, p. 177.

[717] *Catéchèse 1948*, p. 173.

[718] *Catéchèse 1930*, p. 39; *Catéchèse 1948*, p. 177.

[719] *Catéchèse 1948*, p. 175.

[720] *Catéchèse 1942*, p. 87.

[721] Voir *Catéchèse 1930*, p. 39; *Catéchèse 1942*, p. 86; *Catéchèse 1948*, p. 173-175.

ce peuple «si enclin au respect envers les grands, à la docilité à leurs ordres»[722] selon le diagnostic d'une religieuse missionnaire.

Cette compréhension pyramido-cléricale du ministère ne pouvait pas rendre compte du charisme particulier de la vie religieuse (alors que les missionnaires étaient des religieux) et de la vocation des laïcs. En effet, les religieuses missionnaires sont vues comme de «précieuses auxiliaires des Missions»[723] sous l'autorité du Père Supérieur. De même que les congrégations religieuses locales qui sont nées à partir de 1931. Ainsi, d'après les Constitutions, la Congrégation des frères *Bene-Yozefu* (les Fils de Joseph) a pour but d'«aider le clergé du Burundi dans l'apostolat missionnaire»[724] et les soeurs *Bene-Tereziya* (Filles de Sainte Thérèse), «ces dévouées collaboratrices»[725] s'adonnent au travail de la Mission comme le décrit leur Fondateur en ces termes:

> Les Bene-Tereziya s'occuperont des enfants catéchumènes et chrétiens, des écoles des filles, pourront donner le catéchisme aux femmes et aux filles, pourront être affectées par le Vicaire Apostolique au dispensaire, à la cuisine et l'entretien matériel du Séminaire et à toute Oeuvre jugée par lui conforme à l'esprit de la Congrégation.[726]

Enfin, la vocation propre des laïcs n'est ni expliquée ni valorisée alors qu'on affirme par ailleurs que, de par leur baptême, ils sont devenus enfants de Dieu et de l'Église[727]. En effet,

---

[722] Sr Jean CHRYSOSTOME, «Le sens du sacré», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1961), p. 143.

[723] *Commentaire Statuts*, p. 80.

[724] *Statuts 1951*, n. 449.

[725] *Commentaire Statuts*, p. 27.

[726] *Statuts 1951*, n. 452.

[727] Voir *Catéchèse 1930*, p. 9, n. 2-3; *Catéchèse 1948*, p. 99-100.

cette dignité baptismale est vite hypothéquée par la mentalité cléricale, comme en témoigne cette explication d'une catéchèse: «Celui qui reçoit le baptême vit désormais du Christ et de l'Église, c'est-à-dire, est gouverné par ses chefs, le Pape et les Évêques»[728]. En outre, les laïcs les plus engagés que sont les catéchistes et les membres de l'Action Catholique sont considérés comme de simples auxiliaires et émissaires du clergé.

En effet, les catéchistes, indispensables à l'évangélisation du Burundi, étaient réduits à être des répétiteurs de leçons. Ainsi, par exemple, ils devaient simplement lire les catéchèses élaborées pour les célébrations dominicales comme l'intime cette mise en garde qu'on lit dans la présentation de ces catéchèses: «Aux catéchistes il n'est pas demandé de prêcher mais seulement de bien lire les instructions écrites et de bien veiller à ce que les fidèles célèbrent convenablement le Jour du Seigneur»[729]. Même pour l'enseignement du catéchisme, il ne fallait pas leur confier l'explication de la doctrine[730] car, à la Mission «le catéchisme étant fait par le missionnaire en personne, les catéchistes ne sont là que répétiteurs»[731] tandis que dans les succursales éloignées «la préparation au baptême des catéchumènes est laissée à des catéchistes visités mensuellement par un missionnaire»[732]. Dans ces mêmes succursales, le catéchiste préside les assemblées dominicales selon le schéma prescrit et sans aucun commentaire car, «ce n'est pas

---

[728] *Catéchisme 1948*, p. 100.

[729] *Catéchèse 1942*, p. 1; *Catéchèse 1948*, p. 1.

[730] *Statuts 1928*, n. 1.

[731] *Statuts 1928*, n. 108.

[732] *Statuts 1928*, n. 109.

son rôle de faire une homélie ou un sermon à la chrétienté, même locale»[733]. En fin de compte, malgré l'oeuvre importante des catéchistes, ils sont traités comme des auxiliaires subordonnés aux missionnaires, répétiteurs de leur enseignement et étroitement encadrés par eux.

Quant aux membres de l'Action Catholique, ils sont sous le contrôle de la Hiérarchie selon l'enseignement de Pie XI et Pie XII[734]. Cette subordination est continuellement rappelée comme le fait Bigangara en ces termes: «L'Évêque jouit d'un pouvoir discrétionnaire sur l'Action Catholique. Il accepte ou refuse ses services, lui donne ou refuse le mandat officiel. Le mandat que l'Évêque donne au laïc s'accompagne nécessairement d'un contrôle»[735]. Pour exercer ce contrôle, l'Évêque mandate le clergé et même des religieux et religieuses qui deviennent ainsi des «assistants ecclésiastiques, c'est-à-dire des délégués de l'Église qui, au nom de l'Évêque, ont mission d'assister les laïques dans leur apostolat d'Action Catholique»[736]. Il n'est donc pas étonnant de voir que l'apostolat des laïcs restera tributaire de ce climat drastique et que, même, après l'événement du concile Vatican II, on continue de voir qu'au Burundi, «l'action des laïcs est souvent du côté du prêtre et non du monde...(et) que le laïc se considère encore trop souvent comme simple auxiliaire du prêtre»[737].

---

[733] *Statuts 1928*, n. 111.

[734] Le pape Pie XI définit l'Action Catholique comme «la participation du laïcat à l'apostolat véritable et propre de l'Église» (Discours aux associations catholiques de Rome, 19 avril 1931) et PIE XII comme «la collaboration du laïcat à l'apostolat hiérarchique» (Discours à l'Action Catholique italienne, 4 septembre 1940).

[735] Jean-Baptiste BIGANGARA, «Place et rôle de la conseillère et du conseiller religieux dans les mouvements d'action catholique», dans *Théologie et Pastorale*, 6(1961), p. 103.

[736] BIGANGARA, «Place et rôle», p. 103.

[737] Michel KAYOYA, «Un problème très urgent: l'orientation de l'action catholique au Burundi», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1968), p. 113.

La réflexion et la pratique ministérielle dans l'Église du Burundi dans sa période dite missionnaire relèvent donc de ce que Jean Rigal appelle «le modèle linéaire» qu'il explique en ces termes:

> Le modèle *linéaire* est bien connu. Ce schéma de type pyramidal et descendant repose sur une ecclésiologie qui se réfère à une structuration christomoniste de l'Église, c'est-à-dire dont le Christ est le seul fondement, sans aucune ouverture trinitaire. Dans cette, les ministres sont de véritables «intermédiaires» entre le Christ et les communautés. L'ordination est perçue d'abord comme la transmission de pouvoirs. Elle situe le ministre à l'extérieur et au-dessus de la communauté ecclésiale. [...] On insiste sur le pouvoir personnel du prêtre, en oubliant sa dimension ecclésiale.[738]

En effet, on voit que pendant la période missionnaire de l'Église du Burundi, tout comme dans les autres Églises catholiques de cette période, le seul ministère des clercs est reconnu et considéré vraiment et cela, de façon strictement hiérarchisée. C'est ainsi que la pyramide cléricale se déploie entre Dieu et les fidèles qui sont réduits à être des bénéficiaires obéissants et reconnaissants envers ces «hommes de Dieu» par qui arrive le salut.

Ce qu'il importe de remarquer pour notre propos, c'est que l'image de l'Église comme «Famille des croyants» a effectivement coexisté avec cette structure ministérielle linéaire aujourd'hui jugée inadéquate. Plus encore, l'analogie familiale, avec celle de la monarchie, a légitimé et renforcé la vision pyramido-cléricale qui régnait dans l'Église catholique. En effet, les catéchèses y ont recouru pour expliquer la nécessité du pouvoir absolu reconnu au Pape et aux autres chefs de l'Église considérés comme «pères» des fidèles et «chefs» de la Famille des croyants. Ce principe, incontestable dans la culture burundaise de ce temps, était posé au départ:

---

[738] Jean RIGAL, *L'Église en chantier*, p. 137. Voir aussi, du même auteur: *Préparer l'avenir de l'Église*, p. 97-99.

«Toute famille a un chef qui la gouverne sinon elle tombe en ruine»[739]. L'utilisation plus consciente de l'image «Église-famille de Dieu» conduira-t-elle à corriger cette dérive cléricale?

2.1.2. La difficile transition vers un partage de responsabilités.

C'est dans les années soixante-dix que l'Église du Burundi amorce une difficile transition vers un modèle ministériel qui rend compte, ne fut-ce que théoriquement, de la nécessaire coresponsabilité ecclésiale. Cette transition commence par une prise de conscience, à la lumière de Vatican II, que cette Église était fortement cléricale et ne reconnaissait pas la dignité de la vocation des laïcs malgré la contribution irremplaçable des catéchistes et membres de l'Action Catholique dans l'évangélisation passée et présente. En témoigne ce bilan dressé par Meert, à la veille du concile Vatican II:

> Jusqu'à présent, écrit-il, les missionnaires ont considéré l'apostolat des laïcs comme une collaboration à leur apostolat sacerdotal et pour la raison essentielle qu'ils sont débordés par l'étendue croissante de cet apostolat. La vie et l'expansion de l'Église dans les temps qui viennent, vont se trouver radicalement conditionnées par un apostolat inaccessible aux prêtres, aux religieux, aux religieuses, mais «laïc» dans sa nature même et qui ne peut donc être exercé que par les laïcs.[740]

Même si l'auteur réserve cet apostolat aux seuls laïcs membres de l'Action Catholique et donc «habituellement mandatés par la Hiérarchie», il a l'intuition de ce que le concile dira de la vocation spécifique des laïcs (LG 31). Il invite surtout le clergé à une attitude de collaboration amicale avec ces laïcs car, estime-t-il, «pour être plus directement éveilleur de vocations laïques,

---

[739] *Catéchèse 1942*, p. 81-82; *Catéchuménat 1957*, p. 116.

[740] Jacques MEERT, «L'apostolat laïc (Action Catholique de milieu) des adultes et de la grande jeunesse», dans *Église et Théologie*, 6(1961), p. 94.

pour assurer auprès de ces laïcs sa mission irremplaçable, le prêtre doit avoir avec ces laïcs de véritables relations d'amitié»[741].

Quant aux évêques, ils sont conscients de la nécessité de revaloriser la fonction des catéchistes et proposent des gestes concrets: formation doctrinale, spirituelle, déontologique et méthodique solide; intégration dans le conseil de la paroisse; création d'une association de catéchistes; organisation de sessions de formation continue. Un rapport du Secrétariat de la Conférence nous décrit cette volonté pastorale en ces termes:

> À plusieurs reprises les Révérendissimes Ordinaires et les aumôniers diocésains ont évoqué, dans leurs assemblées, l'urgente nécessité de revaloriser la fonction des catéchistes et de prendre sérieusement en considération leur action. Le catéchistat est un élément de base de l'action évangélisatrice de l'Église. Or, dans beaucoup de cas, cette fonction est très peu considérée et les catéchistes eux-mêmes se sentent traités en «parents pauvres» et éloignés du mouvement d'apostolat actuel.[742]

Par ailleurs, dans une lettre pastorale sur l'Église à la lumière du Concile et du contexte social de ce temps, les évêques du Burundi et du Rwanda rejettent comme conception erronée l'identification de l'Église aux prêtres, aux religieux et religieuses et enseignent que l'Église est un mystère né de la Trinité, qu'elle n'est pas étrangère à ses membres et qu'elle croît grâce à des ministères variés[743]. Les évêques veulent aussi susciter chez tous les chrétiens une conscience d'être Église:

> Nous l'avons dit, écrivent-ils, trop nombreux sont ceux qui aujourd'hui encore dans nos pays identifient l'Église avec la Hiérarchie. Comme si seuls les évêques et les prêtres, les

---

[741] MEERT, «L'apostolat laïc», p. 100.

[742] «Communiqué du Secrétariat de la Conférence des Ordinaires du Rwanda-Burundi», dans *Théologie et Pastorale*, 2(1961), p. 78.

[743] Voir ÉVÊQUES DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Lettre pastorale sur l'Église*, Butare, 18 février 1967, p. 22-32 [désormais: *Lettre pastorale sur l'Église*].

> religieux et les religieuses, à cause de leur état consacré, formaient l'Église, les fidèles étant simplement appelés à suivre leurs directives. C'est vous, chrétiens, membres de la Cité terrestre, qui, avec le clergé, êtes le Peuple de Dieu, qui êtes l'Église.[744]

C'est pourquoi, reconnaissent-ils, les laïcs ont leur rôle dans la mission de l'Église[745], leur vocation propre étant «d'étendre le Royaume de Dieu dans les réalités temporelles»[746]. Les évêques en appellent alors à la formation d'un laïcat adulte et à une franche collaboration entre prêtres et laïcs dépassant ainsi tout paternalisme[747].

Plus concrètement, les évêques prennent quelques initiatives pastorales allant dans le sens de la valorisation, fort limitée il est vrai, des laïcs et des catéchistes en particulier. Il y a d'abord l'indult accordé, en 1967, à «des religieux non-prêtres ou même des laïcs» la faculté de la garde et de la distribution de l'Eucharistie[748]. Cependant, même si les évêques se réfèrent à l'enseignement de Vatican II sur la participation des baptisés au sacerdoce du Christ, leur explication de l'indult traduit encore une mentalité cléricale du ministère et une compréhension magico-sacrale de l'eucharistie. En effet, le Pape et les Évêques «ont jugé bon d'appeler un certain nombre de religieux et de laïcs à aller plus loin encore dans l'aide à apporter aux prêtres» et cette autorisation n'est donnée qu'à «certaines personnes de sexe masculin» dans l'ordre de

---

[744] *Lettre pastorale sur l'Église*, p. 32.

[745] Voir *Lettre pastorale sur l'Église*, p. 36-38.

[746] *Lettre pastorale sur l'Église*, p. 56.

[747] Voir *Lettre pastorale sur l'Église*, p. 70.

[748] Voir ÉVÊQUES DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Ordonnance de la Conférence Épiscopale du Rwanda et du Burundi concernant le ministre de la sainte Communion en absence du prêtre et du diacre*, Butare, le 17 février 1967 [désormais: *Ordonnance sur le ministre de la Communion*]; *Lettre pastorale des évêques du Rwanda et du Burundi sur la dévotion eucharistique*, Butare, le 18 février 1967 [désormais: *Lettre pastorale sur la dévotion eucharistique*].

préférence suivant: les clercs des ordres majeurs, ceux des ordres mineurs, les religieux, les catéchistes puis les simples laïcs[749].

Il y a, ensuite, la participation de l'Église du Burundi à une enquête interafricaine organisée à l'initiative de la Conférence des Évêques de l'Est africain[750] en vue d'initier une réflexion théologico-pastorale sur le ministère du catéchiste en lui-même et non en fonction de la pénurie des prêtres.

Enfin, la volonté de revaloriser la fonction des catéchistes se traduit clairement par les initiatives des années soixante-dix consistant à leur confier la charge de certaines paroisses. Cela était une initiation à l'apprentissage de partage de responsabilité ecclésiale. En effet, quatre paroisses furent confiées à un groupe de catéchistes ou de religieuses[751].

Même s'il s'agit de «nouvelles orientations obligées»[752] par la pénurie du personnel sacerdotal, ces initiatives marquèrent un pas important dans la responsabilisation effective des laïcs et la reconnaissance de leur dignité baptismale selon l'ecclésiologie renouvelée de Vatican II. Un théologien burundais jaugeait ces expériences pastorales à l'aune de cette ecclésiologie,

---

[749] *Ordonnance sur le ministre de la Communion*, n. 1.

[750] Voir CERAS (Centre de Recherche et d'Animation sociale), *La recherche Interafricaine sur les Catéchistes*, Bujumbura, 1970.

[751] Il s'agit, dans l'ordre d'installation officielle des responsables, des paroisses de Kaganza (Bururi, 3 septembre 1972) confiée à des soeurs *Bene-Mariya*, Buyenzi (Bujumbura, 17 décembre 1972) confiée à un catéchiste, Cendajuru (Ruyigi, 6 janvier 1973) et Kinama (Bujumbura, 2 septembre 1973) confiées à des soeurs de Notre-Dame d'Afrique. Voir «Expériences paroissiales; paroisses confiées à des religieuses et à des laïcs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1974), p. 5-27; «Kaganza, paroisse confiée à une communauté de religieuses africaines», dans *Guide Pastorale*, 10(1972), p. 96-99; «Expériences communiquées par le diocèse de Bujumbura», dans *Guide Pastorale*, 6(1973), p. 141-143.

[752] «Expériences communiquées», p. 142.

en ces termes:

> Pour nous donc, ces expériences pastorales représentent une action providentielle en même temps que prophétique, ouvrant des perspectives d'avenir fort prometteuses. Elles constituent une invitation non seulement verbale mais inscrite dans les faits, adressée aux laïcs chrétiens, membres du Peuple de Dieu. En lisant la relation de ces expériences, on est frappé d'un souci constant qui les caractérise toutes: volonté expresse de faire de la paroisse une véritable communauté, [...] et de tendre à la formation d'une véritable famille chrétienne, s'inspirant ainsi d'un sens de la famille resté bien vif chez nous.[753]

Le même théologien invite à la créativité et à l'invention, même audacieuse, afin de mettre en place de nouvelles formes de ministères afin de refléter fidèlement l'abondance des dons et des charismes de l'Esprit indépendamment du vide à combler laissé par un clergé allant diminuant. En effet, explique-t-il, «l'appel aux laïcs n'est pas une concession due à la pénurie du personnel clérical, mais une saine réaction rendant aux baptisés leur "citoyenneté", nous voulons dire leurs pleins droits dans leur Église»[754]. Il espérait aussi que ces expériences signent un nouveau départ pour l'Église du Burundi «en permettant aux baptisés de jouer pleinement leur rôle, dans la maturité de leur foi et dans la conscience de leurs responsabilités et de leurs aptitudes»[755].

Effectivement, ces expériences semblent avoir stimulé la réflexion et la prise de conscience chez certains prêtres comme on peut le lire à travers cette autre réaction d'un prêtre burundais:

> Préparons un laïcat convaincu et conscient des obligations de leur foi qui les engage à Dieu et aux âmes. Les laïcs engagés ne manquent pas mais il faut les déceler et surtout leur faire confiance. [...] Certains de ceux-ci dirigent leurs succursales centrales comme des paroisses, mais leurs initiatives sont souvent freinées par un certain paternalisme de

---

[753] Venant BACINONI, «Quelques réflexions sur quatre expériences pastorales récentes», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1974), p. 35.

[754] BACINONI, «Quelques réflexions», p. 36.

[755] BACINONI, «Quelques réflexions», p. 36.

notre côté, paternalisme inspiré par une conception de prudence, nous disons-nous.[756]

Par ailleurs, ces expériences pastorales ont été appréciées par l'épiscopat burundais si l'on en croit l'affirmation de son délégué au Synode romain de 1974 qui, après avoir rapporté que les évêques burundais orientaient leurs forces vers l'intégration pastorale des communautés religieuses et laïcales, témoignait: «Quelques centres paroissiaux sont déjà confiés à leurs soins et nous nous réjouissons de leur bonne marche»[757].

Cependant on constate aujourd'hui que ces expériences n'ont pas dépassé la promesse des fleurs car, non seulement elles n'ont pas produit l'effet d'entraînement escompté, mais les dites paroisses sont progressivement revenues aux mains du clergé de telle sorte que cette affirmation des Supérieures Majeures de ce temps a été confirmée:

> De nouvelles formes d'apostolat se dessinent: présence des religieuses dans les succursales ou paroisses sans prêtre. Il faut cependant bien réfléchir au sens des orientations nouvelles. Il ne faudrait pas que la présence des Soeurs fasse penser que celle des prêtres n'est pas nécessaire. Celle-ci est indispensable et les Soeurs ont comme mission de préparer la venue de celui-ci (sic).[758]

Il apparaît donc que ces initiatives louables visaient davantage à assurer une certaine suppléance que d'exprimer la participation pastorale des fidèles laïcs les plus engagés de l'Église du Burundi. Néanmoins, quoiqu'il en soit de l'avenir de ces initiatives pastorales, on peut penser que la prise de conscience qu'il faut diversifier les ministères en valorisant la vocation des laïcs ne s'est pas estompée.

---

[756] «Expériences communiquées», p. 142.

[757] Joachim RUHUNA, «Intervention au Synode des évêques 1974», dans *Guide Pastorale*, 1(1975), p. 33.

[758] «Assemblée de l'Union des Supérieures Majeures du Burundi (23 septembre 1972)», dans *Guide Pastorale*, 12(1972), p. 127.

Au contraire cette conscientisation se remarque rapidement parmi le clergé burundais lui-même[759] et deux événements majeurs d'Église continueront de porter et d'approfondir cette volonté de promouvoir un laïcat adulte dans l'Église du Burundi afin de donner un espace à une coresponsabilité ministérielle.

D'abord, le soixante-quinzième anniversaire de l'évangélisation du Burundi permit de faire un bilan global. On constata alors que malgré l'institution des catéchistes et des *Bajenama* (conseillers de colline), l'Église du Burundi était restée fortement cléricale et donc incapable de rejoindre les divers milieux, dont les plus influents. On prit davantage conscience qu'on ne pourra s'en sortir qu'en réfléchissant sur la mission propre du laïc, indépendamment de la diminution des prêtres. Un évêque expliquait cette exigence en ces termes:

> On parle du cléricalisme ou dirigisme de certains prêtres ou évêques qui, plus ou moins consciemment, tiennent à tout faire par eux-mêmes, ou au moins à tout contrôler. On parle également de la peur qu'éprouvent d'autres membres du clergé devant les laïcs capables de discuter avec eux sur pied d'égalité. Et comment surmonter ces difficultés, et d'autres encore, sinon par la réflexion sérieuse des prêtres et des laïcs sur la dignité et les responsabilités qui sont conférées aux laïcs non par le prêtre, mais par leur être chrétien, c'est-à-dire par le Seigneur lui-même, et cela indépendamment du nombre, petit ou grand, des pasteurs de l'Église?[760]

---

[759] Voir «Ministères, Diaconies, Charismes et États de sainteté dans la communion ecclésiale», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1971), p. 126; «La vie et le ministère (Synthèse nationale de la recherche sur les prêtres du Burundi), dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1971), p. 170-200.

[760] Stanislas KABURUNGU, «L'Église du Burundi face à son avenir», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 271. Un autre évêque lui faisait écho lors de la même célébration en affirmant: «nous devons revaloriser le laïcat chrétien. Ce n'est pas uniquement ni principalement la crise des vocations sacerdotales et religieuses qui nous oblige à recourir aux laïcs» (André MAKARAKIZA, «Discours à l'occasion du 75ème anniversaire de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 301).

Ensuite, la mise en synode de l'Église du Burundi, décidée en 1976, a joué un rôle de catalyseur pour une réflexion sur la coresponsabilité ministérielle en vue d'une évangélisation en profondeur. En effet, dès le lancement du mouvement synodal, les évêques burundais affirmaient vouloir éradiquer une vision pyramido-cléricale de l'Église pour la faire saisir comme la communauté de croyants, disciples de Jésus-Christ:

> Pendant longtemps, écrivent-ils, au Burundi comme ailleurs, l'Église a été définie et perçue à partir de sa hiérarchie. Quand on disait «Église» on pensait immédiatement «hommes d'Église»: le Pape, les évêques, les prêtres, les consacrés. Il faut dire qu'effectivement la part d'initiative laissée aux chrétiens était très réduite. Redécouvrir Jésus-Christ, c'est aussi redécouvrir l'Église comme communauté de croyants.[761]

Par ailleurs, la troisième étape de ce Synode, lancée en décembre 1979 sous le thème «L'Église, communauté de foi, d'espérance et d'amour autour de Jésus-Christ», visait à faire réfléchir sur le sens de l'Église et sur la place des ministères. Plus concrètement, cette étape visait à opérer un changement progressif des mentalités en vue d'une meilleure compréhension du mystère de l'Église, d'une communion effective entre les groupes d'apostolat, d'une conception de l'autorité dans l'Église, de la promotion plus décidée de l'apostolat des laïcs et d'un élargissement des différents ministères. Par cette réflexion et la création des communautés ecclésiales de base qui reste le plus grand acquis du mouvement synodal, l'Église du Burundi avait l'espoir de faire surgir une nouvelle façon de penser et de faire Église: une communauté de coresponsabilité où jaillit la diversité des ministères comme l'explique Lochet:

> Nous avons souffert et nous souffrons encore d'un certain cléricalisme dans l'Église. [...] cela entretenait une certaine passivité et irresponsabilité des laïcs dans l'Église, plus proche de la paresse naturelle que de la docilité à l'Esprit. Les petites communautés

---

[761] ÉVÊQUES DU BURUNDI, «Lettre Pastorale sur la mise en Synode (Burasira, le 4 décembre 1976)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 485-486.

> vivent souvent loin du clergé. Il est impossible qu'un prêtre participe à chacune de leurs réunions, et c'est mieux ainsi. Les laïcs qui en font partie se sentent dès lors responsables de la vie même de cette petite cellule d'Église: responsables de leur église [...]. Cette expérience est éducative. Elle pourra être transposée à d'autres niveaux pour que tous se sentent progressivement coresponsables de la vie ecclésiale. C'est à partir de cette responsabilité commune de la vie ecclésiale qu'un voit naître aujourd'hui au sein des communautés la diversité des ministères.[762]

Dans le cadre de ce même Synode, on espérait des remises en question pour tous les fidèles, spécialement en ce qui concerne leur appartenance organique à l'Église, «des transformations en vue d'une vraie coresponsabilité»[763]. Tout cela reposant sur une conviction de plus en plus ferme comme l'expliquait alors Lochet: «Le Temps de la mission n'est pas fini, il doit se faire autrement. Il faut préparer d'autres ministères. Il faut préparer les laïcs à d'autres responsabilités»[764].

C'est dans ce contexte du Synode que l'évêque Bududira utilise l'image de l'«Église-famille» pour «réveiller et développer le sentiment d'appartenance et de réciprocité que tout fidèle du Christ doit entretenir dans l'Église»[765]. En effet, pour lui, l'Église est la Famille de Dieu, Peuple de Dieu où sont abolies toutes les exclusions et dualités conflictuelles ministérielles:

> Une telle Église est Famille, affirme-t-il, parce qu'elle n'est plus divisée en gouvernants et gouvernés, en célébrants et assistants, en producteurs de sacrements et consommateurs de ceux-ci et des monitions. C'est cette Église, Famille tout entière responsable des choses du Royaume, qui sera à même d'accueillir les hommes de toute condition, de toute

---

[762] Louis LOCHET, «Communautés nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1977), p. 300.

[763] *Lettre pastorale sur la mise en Synode*, p. 486.

[764] Louis LOCHET, «Vers une nouvelle étape de la vie missionnaire de l'Église», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1980), p. 580.

[765] Bernard BUDUDIRA, «L'Église: une famille qui accueille, nourrit, éduque et s'organise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1981), p. 31.

race, nation et culture.[766]

Après avoir montré comment l'Église est une Famille qui accueille, nourrit, éduque et s'organise pour le service de ses enfants, l'évêque tire quelques conclusions pour la revitalisation de l'Église du Burundi engagée dans la mise en Synode. Parmi ces conclusions il y a un appel à des gestes concrets pour traduire la coresponsabilité ecclésiale qu'il énonce en ces mots: «La vitalité d'une famille se vérifie par un sens de coresponsabilité spontanée et efficace. De même notre famille ecclésiale sera vivante et agissante, si toutes les communautés participent directement ou indirectement à la vie paroissiale et diocésaine»[767].

Dans la même lancée, d'autres évêques burundais insistent sur la nécessité de faire éclore, dans l'Église du Burundi, un laïcat responsable et engagé en réprimant les «égoïsmes dominateurs de prêtres»[768].

Sept ans après la mise en Synode de l'Église du Burundi, Lochet vérifia si les déclarations sur la prise de conscience de chaque baptisé de son appartenance à l'Église étaient passées dans les faits et trouve que le Synode a donné un bel élan à la compréhension de la coresponsabilité qui s'exerce en particulier dans les communautés de base. Cependant il soulève quelques questions pastorales posées par la situation actuelle des laïcs dans les communautés nouvelles: la formation des responsables de communautés, les relations avec le pouvoir civil et l'exercice

---

[766] BUDUDIRA, «L'Église: une Famille», p. 32.

[767] BUDUDIRA, «L'Église: une Famille», p. 41.

[768] Simon NTAMWANA, «L'Apostolat des laïcs: le catéchiste dans l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1984), p. 25. Voir aussi Bernard BUDUDIRA, «Dans l'Eucharistie, nous célébrons le Christ qui nous rend libres (Homélie dominicale du Carême)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1981), p. 124-125; Joachim RUHUNA, «Adresse au pape lors de la visite ad limina des évêques du Burundi du 9 au 13 juin 1983», dans *Vivons en Église*, 2(1983), p. 58.

des ministères[769].

À propos de cette dernière question l'auteur fait la suggestion suivante: «Peut-être il nous faudrait revoir ces ministères confiés à l'apostolat des laïcs, nous demander comment ils sont exercés ici ou là, comment nous les avons formés pour les assumer, et s'il n'y a pas lieu d'inventer encore du nouveau!»[770].

Ce constat rejoint l'évaluation, commandée par l'épiscopat à la fin de 1983, après l'étape synodale consacrée au sens de l'Église. Cette évaluation note, entre autres résultats positifs, la formation des communautés de base et un renforcement du sens de l'Église-famille mais propose toujours un «approfondissement de la question des ministères laïcs»[771].

Dans leur lettre pastorale qui lance la dernière étape synodale consacrée à la préparation des réformes, les évêques burundais rappellent aux prêtres que l'Église est une Famille de croyants en Jésus-Christ née de l'annonce de l'Évangile, vivant de la grâce et de la sainteté du Christ et organisée pour mieux accomplir sa mission. Cette Église, continuent-ils, n'est pas l'affaire des évêques et des prêtres seuls même si «la charge visible de la communauté incombe aujourd'hui aux évêques et à leurs collaborateurs, les prêtres et les diacres»[772].

Pour mener à bien cette étape l'épiscopat mit sur pied 17 commissions de travail composées

---

[769] Voir Louis LOCHET, «Laïcs chrétiens pour le monde de ce temps», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1984), p. 26-33.

[770] LOCHET, «Laïcs chrétiens», p. 31.

[771] «L'état actuel de la mise en Synode», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1984), p. 191.

[772] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Message aux ouvriers apostoliques*, Bujumbura, le 17 avril 1986, n. 8.

d'évêques, de prêtres, de religieux et religieuses ainsi que des laïcs.[773] C'était un exercice concret d'apprentissage de la coresponsabilité mais elles n'eurent pas l'opportunité de s'y prêter à cause de l'interruption brusque du Synode par la mesure gouvernementale de janvier 1987. Par ailleurs on constate que ce projet de réorganisation pastorale n'avait pas pour perspective les acquis majeurs du Synode qu'on venait de noter: les communautés de base et le sens de l'Église-Famille. En effet, ces deux sujets ne figurent même pas parmi les thèmes majeurs retenus.

Malgré les acquis mitigés du Synode avant son interruption, on remarque alors que des enjeux ministériels persistent dans l'Église du Burundi: le manque de laïcat responsable et son corollaire: le cléricalisme. En effet, de l'expérience de confrontation et même de persécution sous la Deuxième République, beaucoup tirèrent la conclusion que l'Église du Burundi souffrait toujours d'un manque de laïcat qui se sent responsable. Ntabona décrivait cette carence persistante en ces termes:

> L'expérience de l'Église du Burundi au cours des épreuves subies, c'est que précisément le manque d'un laïcat, théologiquement formé, a été préjudiciable à la vie de l'Église. Celui-ci, pour des raisons multiples, a été contraint à n'adopter que le statut d'observateur: la lutte a donné, hélas, ici et là l'impression d'un combat de chefs; le peuple de Dieu était condamné à l'ignorance et à l'attentisme.[774]

Il rappelle alors la nécessité qui s'impose dans l'Église du Burundi de tirer les conséquences de l'enseignement de Vatican II sur l'Église Peuple de Dieu pour que les laïcs trouvent leur juste place: «Il s'agit en fait, explique-t-il, de tendre vers une Église où les laïcs exercent toujours plus de ministères palpables et sont associés aux instances de décision dans l'Église. De cette façon ils pourront être lucidement et résolument en première ligne dans l'évangélisation des milieux

---

[773] Voir «Réorganisation pastorale», dans *Vivons en Église*, 1(1986), p. 7-10.

[774] Adrien NTABONA, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1988), p. 3.

de vie. Il s'agit d'un impératif incontournable»[775]. Un autre théologien burundais lui fait écho en posant la question provocatrice: «Laïcs engagés, où êtes-vous?»[776]. Il invite surtout les mouvements d'action catholique du Burundi à dépasser le triomphalisme et l'apparat qui ont conduit à l'inadaptation et à la sclérose dans le passé afin de créer des manières nouvelles de vivre l'Évangile dans la situation historique du pays. Quant aux laïcs en général, il constate toujours que la majorité reste indifférente à la prise en charge matérielle de la vie de l'Église du Burundi et se pose alors la question: «Pourquoi les gestes spontanés de participation à cette organisation matérielle sont-ils alors si rares? L'Église devra se remettre en question et faire une réflexion renouvelée»[777].

En plus de ce manque persistant d'un laïcat responsable, on constate que, malgré les bonnes déclarations d'intention de conversion, l'Église du Burundi reste fortement cléricale. Ce péché saute toujours aux yeux[778]. On remarquait, d'ailleurs, que même le mouvement synodal n'avait pas été épargné par ce péché structurel car «une vision trop cléricale (qui) faisait croire à certains

---

[775] NTABONA, «Éditorial», p. 3. Voir aussi son évaluation de la dite période où il plaide pour «la construction d'une Église où les laïcs aient leur juste place conformément aux directives du Concile Vatican II: des laïcs dont les clercs acceptent l'esprit critique et non des laïcs assimilés aux clercs (*abasavyi*). Il faut se rappeler que l'astuce du Pouvoir de la Deuxième République, c'était de cléricaliser à outrance l'Église (*ivy'abapadri*) («L'évolution de l'Église du Burundi les treize dernières années, dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 204).

[776] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Laïcs! Où êtes-vous? L'engagement des laïcs et la reprise des mouvements d'action catholique», dans *Vivons en Église*, 3(1989), p. 89-90.

[777] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «La dîme: malentendu ou problème d'ecclésiologie?», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 161-162.

[778] Voir Adrien NTABONA, «Le Christ nous libère du péché (conférence aux évêques, vicaires généraux, supérieurs religieux et supérieures religieuses en retraite: Mugera, du 12 au 17 mars 1990)», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 162.

que les laïcs ne sont pas capables de partager la Parole de Dieu sans tomber dans les erreurs»[779].

Une relance du mouvement synodal s'imposait donc et dans ce temps de réveil, pasteurs et théologiens burundais ressentent le besoin d'une nouvelle ecclésiologie: «Quelle ecclésiologie vivons-nous? Celle du Peuple de Dieu ou celle du cléricalisme?» s'interrogeait un théologien burundais[780]. En effet, face à un manque d'engagement réel du laïcat et au cléricalisme récurent, on sent le besoin d'un «renouvellement et d'accompagnement des communautés sacerdotales et religieuses»[781] ainsi que celui d'un renouvellement des ministères[782]. Bref, on cherche «une manière burundaise d'être Église»[783].

C'est ce désir d'entrer résolument dans une seconde phase d'évangélisation qu'un évêque exprimait ainsi: «Le Burundi est certainement invité à vivre une deuxième évangélisation car tout le monde est d'avis qu'une première évangélisation a été accomplie depuis plus de 90 ans [...]. Une façon de faire Église au Burundi est déjà consommée; il en faut une autre»[784].

---

[779] NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», p. 221.

[780] NTAKARUTIMANA, «La dîme», p. 161.

[781] Bernard BUDUDIRA, «Conclusions et résolutions de la retraite», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 128.

[782] Voir «Conclusion de la journée du Jeudi 15/3/1990», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 181; Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Quelle évangélisation pour le Burundi des années 2000?», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 426.

[783] Gervais BANSHIMIYUBUSA, «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 11.

[784] Simon NTAMWANA, «Nouveaux chemins de la mission», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 174-175. Un théologien burundais constate la même chose: «Ce mouvement synodal nous a déjà permis de constater l'inadéquation du modèle connu de notre Église» (Gervais BANSHIMIYUBUSA, «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 12).

Cette nouvelle évangélisation serait toujours marquée par la volonté de faire émerger, à partir des communautés ecclésiales de base, un laïcat adulte et responsable comme le recommandait le pape Jean-Paul II aux évêques burundais en visite *ad limina* (20-27 avril 1989):

> Dans le sillage du Synode, exhortait-il, invitez les laïcs à approfondir toujours plus les richesses de la foi et à en vivre. Ayez à coeur de reconnaître, de promouvoir les charismes des baptisés et d'encourager les fidèles à collaborer avec plus de vigueur et d'une façon plus responsable à l'évangélisation des réalités temporelles.[785]

Mais, de l'avis de beaucoup de laïcs, une option pastorale tarde à suivre concrètement la définition de l'Église comme «Famille de Dieu» adoptée par les évêques burundais. Un catéchiste rapporte entre autres questions posées par un groupe de laïcs:

> Est-ce que l'Église du Burundi est votre affaire? [...] avez-vous l'impression que pour le grand nombre de vos aînés, vos frères et soeurs de nos collines et de nos quartiers, l'Église du Burundi, c'est leur affaire? [...] Quels moyens concrets utiliseriez-vous pour faire naître chez les gens la vraie image de l'Église? Dans leur message aux ouvriers apostoliques, en avril 1986, les évêques du Burundi écrivent: «l'Église est une FAMILLE de croyants en Jésus Christ..., une COMMUNAUTÉ organisée, pour mieux accomplir sa mission». Une telle définition entraîne normalement une option pastorale allant dans le même sens. Avez-vous l'impression que notre Église du Burundi a compris ce message et est organisée en conséquence?[786]

Ce questionnement rencontre le diagnostic de quelques pasteurs qui estiment qu'il est résolument temps, s'il n'est pas trop tard, de libérer le dynamisme du baptême des laïcs au Burundi. Ainsi Ntamwana reconnaît éprouver une honte devant un laïcat qui semble enchaîné. En effet, constate-t-il, l'Église du Burundi est née du sein du laïcat qui, dans le passé, a été aux côtés des premiers missionnaires et aujourd'hui continue de compter dans ses rangs ces piliers

---

[785] JEAN-PAUL II, «Discours aux évêques du Burundi en visite *ad limina* (Rome, le 25 avril 1989)», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 135-136.

[786] Rémi NAHIMANA, «Des laïcs s'interrogent!», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 21. C'est l'auteur qui souligne.

de la pastorale. Cependant les laïcs sont toujours enchaînés par un cléricalisme rigide comme en témoigne cet évêque:

> Je me dois de me citer en justice pour une pédagogie incomplète; je me dois de battre la coulpe, quand je me retrouve devant le laïcat chrétien au Burundi. Souvent, l'on rencontre des curés à dictés devant des laïcs qui ont horreur des problèmes, car alors, il faut remonter à la paroisse, à Monsieur le Curé, pour amorcer une voie de solution. D'autres fois l'on vit avec des Laïcs sous tutelle dont l'âge majeur n'a été ni encouragé, ni reconnu les quelques fois qu'il avait fait sa preuve. D'autres fois encore, nous les pasteurs, avons gardé dans le tiroir la clé du royaume, par manque de confiance et par peur de trahison éventuelle, pour faire du laïc notre simple délégué pour affaires courantes! Un laïcat comme enchaîné: schémas habituels de cléricalisme.[787]

C'est pourquoi, malgré la mise en Synode de l'Église du Burundi qui en a motivé quelques uns, il reste beaucoup à faire: «Il faut donner un plus grand espace de mouvement et d'action à ces foules de chrétiens au Burundi qui risquent de se rétrécir, par simple inertie, faute de bouger dans leur milieu ambiant»[788]. Pour ce faire, il faut libérer la dynamique du baptême et de la confirmation par laquelle le Seigneur députe les laïcs à l'apostolat. En un mot, conclut l'évêque «la génération actuelle de nos laïcs est une génération qui doit décider»[789].

Le désir d'un nouvel équilibre entre les différents ministères pour promouvoir une nouvelle évangélisation du Burundi devait inévitablement conduire à un requestionnement sur la signification profonde du ministère presbytéral et de la vie religieuse dans ce contexte socio-culturel. Une évaluation récente concluait à ce propos que d'une manière générale, «la vie

---

[787] Simon NTAMWANA, «Libérer la dynamique du baptême: une réflexion sur le laïcat au Burundi», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 323.

[788] NTAMWANA, «Libérer la dynamique», p. 322.

[789] NTAMWANA, «Libérer la dynamique», p. 323.

sacerdotale et religieuse n'a pas encore eu toute sa pertinence»[790]. En effet, on constate que l'on a souvent, dans l'Église du Burundi, des images vétéro-testamentaires et médiévales de la vie sacerdotale et religieuse accréditant l'idée selon laquelle servir Dieu c'est régner. Par ailleurs, le sens du service humble et gratuit se trouve éclipsé par des équivocités théologiques provenant du passé hiérarchologique de l'Église, l'évangélisation du Burundi ayant mis l'accent sur l'implantation ainsi que la mentalité traditionnelle où le service religieux était rentable[791].

Plus concrètement, l'Église du Burundi fut d'abord confrontée à une insuffisance numérique de prêtres aggravée par une expulsion massive de missionnaires sous la Deuxième République (1976-1987). Devant cette situation, les évêques du Burundi ont arrêté l'animation des vocations comme une des priorités pastorales. Mais une question surgissait en même temps: «prêtre pour quoi faire?»[792]. La nécessité d'une nouvelle formation dans le contexte actuel du Burundi ne tarda pas à s'exprimer également[793] . Celle-ci devrait conduire à passer d'un modèle de «prêtres absorbés par le ministère sacramentel et distributeurs de sacrements» à celui de prêtres «chargés

---

[790] NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», p. 219.

[791] Voir Adrien NTABONA, «Vie consacrée, service gratuit?», dans *Vivons en Église*, 1(1990). p. 2-3.

[792] Voir Jean-Berchmans NTERERE, «Allocution à l'ouverture de l'année académique 1983-1984», dans *Vivons en Église*, 4(1983), p. 154.

[793] Voir Gervais BANSHIMIYUBUSA, «Formation du prêtre burundais pour notre temps», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 325-327; «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 12; Joachim RUHUNA, «Allocution pour l'inauguration de l'année académique au Grand Séminaire Saint Pierre-Claver», dans *Vivons en Église*, 4(1985), p. 164: «notre société traverse une période de mutations profondes et précipitées. Les prêtres devront être préparés en conséquence pour vivre et exercer leur ministère dans les nouvelles conditions de notre Église».

d'introduire les hommes dans une relation toujours plus vitale avec Dieu vivant»[794].

Pourtant on continue à faire reposer toute la pastorale sur les épaules du prêtre, comme l'affirme un évêque burundais qui pensait que «dans un pays où l'Église perd bon nombre de ses prêtres, il y a grand risque d'un déséquilibre moral et spirituel pour tout le peuple en général et les chrétiens en particulier»[795].

Des efforts sont, néanmoins, faits dans le sens d'une réception de l'enseignement de Vatican II sur le ministère presbytéral. Ainsi deux théologiens burundais s'intéressent à l'identité, la mission et la spiritualité du prêtre en s'appuyant sur l'ecclésiologie de Vatican II et en portant une attention au contexte culturel burundais.

En effet, Bucumi envisage l'identité du prêtre en relation fondamentale au Christ qui le choisit et l'envoie, à l'évêque de qui il est le collaborateur et aux autres prêtres à qui il est lié par une intime fraternité.[796] On peut constater qu'il manque un élément important dans la compréhension du ministère du prêtre: son lien avec la communauté auquel il est donné (LG 28). Par ailleurs des traces d'une conception sacrale de ce même ministère se remarquent chez l'auteur quand il parle du «mystère du prêtre» qu'il explique ainsi:

> Si le prêtre est par nature un homme comme tout le monde, on doit affirmer dans le même temps qu'il est différent des autres hommes par son ordination sacerdotale par laquelle le Christ le fait participer à sa mission divine, celle de conduire le Peuple de

---

[794] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Quel prêtre? Pour quel Église?», dans *Vivons en Église*, 6(1990), p. 263.

[795] Joachim RUHUNA, «Allocution pour l'inauguration de l'année académique au Grand Séminaire Saint Pierre-Claver de Burasira», dans *Vivons en Église*, 4(1985), p. 164.

[796] Voir Paul BUCUMI, «L'identité et la mission du prêtre dans la vision ecclésiologique de Vatican II», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 19-26.

l'Alliance Nouvelle à destinée céleste: la vie éternelle.[797]

On peut se demander si la mission du Christ n'est pas ici réduite et comment l'auteur réussirait à harmoniser son affirmation avec la consécration baptismale.

Cette même sacralisation du ministère presbytéral se retrouve dans la définition de la spiritualité du prêtre par un autre théologien burundais qui, tout en relevant à juste titre que «la spiritualité sacerdotale ne s'inscrit pas en dehors ni au-dessus de la spiritualité chrétienne baptismale», affirme, cependant, que «la prêtrise n'est pas une vocation comme une autre»[798].

Par ailleurs, le lien entre l'évêque et le prêtre diocésain est décrit en termes de filiation, à la suite d'un passage de Vatican II. En effet Bucumi rappelle cet enseignement selon lequel un prêtre, «du fait qu'il participe au sacerdoce et à la mission de son évêque, doit reconnaître en lui son père et lui obéir respectueusement. De son côté, l'évêque doit considérer son prêtre comme un fils et un ami» (LG 28). Son confrère renchérit en affirmant que le prêtre diocésain collabore avec son évêque «en étant entièrement disponible pour toute mission que ce père de famille lui confie pour le bien du peuple de Dieu»[799]. La même relation paternelle semble devoir exister

---

[797] BUCUMI, «L'identité et la mission du prêtre», p. 32.

[798] Gervais BANSHIMIYUBUSA, «La spiritualité des prêtres diocésains à la lumière du concile Vatican II», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 39.

[799] BANSHIMIYUBUSA, «La spiritualité des prêtres diocésains», p. 41. Le pape JEAN-PAUL II, en visite au Burundi, parle du ministère presbytéral en le liant presque exclusivement au service de l'autel. En effet, dit-il, on reçoit l'ordination sacerdotale pour «devenir les serviteurs du sacrifice non sanglant, selon le sacerdoce de Melkisédek. Et, en célébrant l'Eucharistie, pour construire l'Église». La tentation d'en faire des intermédiaires entre Dieu et le peuple n'est pas vaincue car le pape parle de leur mission d'être, comme le Christ, rassembleurs et réconciliateurs du peuple de Dieu , une sorte de pont (*umuhuza*). Le pape reprend également l'ancienne catéchèse burundaise qui expliquait que l'honneur des prêtres rejaillit sur leurs parents et affirme alors qu'ils constituent «une descendance bénie par le Seigneur» («Le prêtre est un autre Christ: rassembleur et réconciliateur; Homélie pendant la messe d'ordination sacerdotale: Bujumbura, le 7 septembre 1990», dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 399-401).

entre les prêtres et les fidèles d'après le pape Jean-Paul II en visite au Burundi (1990). En effet, celui-ci, tout en invitant les nouveaux prêtres à connaître leur communauté et les talents des laïcs dans leur diversité, leur rappelle aussi que «le peuple de Dieu vous considère comme ses pères et vous respecte comme "prêtres du Seigneur"»[800] et qu'ils «les guideront dans leur ministère avec une affection paternelle»[801]. Si cela devait se confirmer on conçoit aisément que l'image de l'«Église-famille» n'aura fait que conforter le paternalisme clérical dont la nouvelle évangélisation du Burundi n'a aucunement besoin.

Quant à la vie religieuse, la persécution de l'Église par le Gouvernement a forcé ou intensifié une collaboration pastorale plus étroite: remplacement des missionnaires expulsés dans les services paroissiaux et généraux[802] avec la faculté, pour les responsables de paroisse, d'être ministres extraordinaires du baptême[803].

Cependant on s'interroge sur sa signification profonde en général et dans le contexte burundais en particulier. En effet, comme Ntabona le constate «la transparence signe du témoignage des Religieux ainsi que leur insertion dans la pastorale d'ensemble méritent beaucoup de remises en questions»[804]. Plus concrètement la vie religieuse au Burundi est confrontée à un

---

[800] JEAN-PAUL II, «Le prêtre est un autre Christ: rassembleur et réconciliateur (Homélie pendant la messe d'ordination sacerdotale: Bujumbura, le 7 septembre 1990)», dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 399, n. 4.

[801] JEAN-PAUL II, «Le prêtre», p. 401, n. 7.

[802] Voir «Changement d'activités pour les religieux et religieuses», dans *Vivons en Église*, 1(9187), p. 5-6.

[803] Voir «Décision de la CECAB concernant le ministre extraordinaire du baptême», dans *Vivons en Église*, 1(1987), p. 9.

[804] NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi», p. 219.

double défi à relever comme l'explique un religieux burundais: elle est «mise en demeure de quitter le cadre de la perfection personnelle et du salut pour soi pour s'ouvrir à la violence du fait de la pauvreté et de la dignité à restaurer»[805].

Pour ce faire, les religieux et les religieuses doivent se sentir interpellés par les jeunes déçus par la faillite des régimes et des idéologies et les laissés-pour-compte de la pastorale pratiquée habituellement (les délinquants, les exclus des sacrements, les sympathisants des sectes, les travailleurs urbains). Ils devront aussi annoncer et offrir un espace de fraternité où les différences se fondent sans se combattre.

Bref, la vie religieuse au Burundi se trouve elle aussi à la croisée des chemins. En effet, elle y est très peu connue dans sa signification profonde parce que pendant longtemps on a défini les religieux et les religieuses par ce qu'ils font. C'est pourquoi une situation de transition et de crise due à maintes contestations pousse la vie religieuse, encore fragile au Burundi, à être mieux explicitée et à se renouveler «pour être mieux comprise face à l'Évangile et face au Burundi»[806].

Pour bien comprendre la vie religieuse, il faut la placer dans le cadre des différents charismes qui enrichissent l'Église locale comme le rappelle Ntakarutimana[807]. C'est pour cela que les religieux et religieuses sont appelés à s'insérer dans la pastorale de l'Église tout en interrogeant l'esprit du monde burundais. Pour ce faire ils ne doivent pas se dissocier du sort de la majorité souffrante constituée par les pauvres, les jeunes désorientés et les exclus des pouvoirs politiques

---

[805] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Interpellation de l'Afrique à la vie religieuse», dans *Vivons en Église*, 2(1987), p. 57.

[806] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Une vie religieuse à la croisée des chemins», dans *Vivons en Église*, 3(1990), p. 91.

[807] Voir NTAKARUTIMANA, «Une vie religieuse», p. 91-92.

et ecclésiastiques. Ce religieux lance alors cet appel:

> Les religieux et les religieuses sont à la croisée des chemins. Un monde ancien s'effondre pour laisser jaillir un monde nouveau. Heureux ceux qui sauront tirer parti de ce risque évangélique. Religieux, qui es-tu pour le Burundi? L'habit et le couvent ne suffisent plus comme réponse et on peut même se tromper de bonne foi»[808].

L'Église du Burundi entre donc dans son centenaire et dans le troisième millénaire avec une volonté affirmée de s'organiser pour mieux répondre à sa mission de façon coresponsable. Pressée par beaucoup d'événements, cette Église semble ne plus en finir de constater qu'un laïcat adulte et engagé lui manque dramatiquement, confirmant à chaque fois sa dimension de massification. Elle cherche un nouvel équilibre ministériel et semble être entrée dans un tournant historique où le rôle du prêtre et du laïc doit changer. Cette recherche repose sur cette conviction maintes fois affirmée: il faut développer des ministères, responsabiliser le laïc pour qu'il puisse répondre à sa vocation, non pas parce que le prêtre est absent mais parce que tous les baptisés sont responsables de l'Église. «L'Église que nous appelons de tous nos voeux, écrit Ntakarutimana, sera une Église engagée, habitée par des chrétiens engagés»[809].

---

[808] NTAKARUTIMANA, «Une vie religieuse», p. 92. Le pape JEAN-PAUL II, lors de sa visite au Burundi, explique aussi la signification de la vie religieuse. Il le fait en faisant référence à l'image d'«Église-famille»: «Le baptême, en nous faisant entrer dans la famille de Dieu, permet à cet amour du Seigneur d'être répandu en nos coeurs par l'Esprit Saint. La vie religieuse, qui se situe dans le prolongement du baptême, manifeste dans l'Église cette admirable union sponsale, que Dieu veut établir avec nous et qui est signe du siècle à venir» («Discours aux prêtres, religieux et religieuses (Bujumbura, le 6 septembre 1990)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1990), p. 451). Le pape invitait, à la même occasion, les prêtres diocésains à considérer la vie religieuse dans sa spécificité et non dans l'aide qu'elle apporte à l'apostolat: «Je voudrais, recommande-t-il, encourager les prêtres diocésains à renouveler l'intérêt qu'ils portent à la vie religieuse. Loin de considérer les personnes consacrées uniquement comme des collaborateurs ou des collaboratrices dans l'apostolat, ils auront à coeur de promouvoir la vie religieuse comme telle, c'est-à-dire comme une école de sainteté» («Discours aux prêtres», p. 455).

[809] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Quelle évangélisation pour le Burundi des années 2000?», dans *Vivons en Église*, 10(1990), p. 425.

Cependant, malgré cette volonté, on constate que le modèle ministériel qui prévaut encore au Burundi est le «modèle dualiste» qui, selon Rigal, «prend forme et se déploie selon une structure de face-à-face, à partir du binôme sacerdoce-laïcat»[810]. En effet, on constate que dans l'Église du Burundi nombreuses sont les voix qui s'élèvent actuellement pour qu'on pense finalement à «donner aux Laïcs la place qu'ils méritent»[811]. Mais on constate que malgré les bonnes déclarations d'intention, les structures de participation effective pour les laïcs ne se mettent que très lentement en place. Rutayisire explique les raisons de cette lenteur en ces termes:

> Au Burundi, c'est maintenant que l'on songe à les (structures de participation des laïcs) mettre en place. Les raisons de ce retard sont nombreuses. Il peut provenir d'un manque de leadership laïc, de la réticence du clergé, du faible impact de l'enseignement de Vatican II, des conditions socio-politiques peu favorables...[812]

Certes, cette volonté de promouvoir le laïcat se comprend dans un contexte ecclésial marqué par le cléricalisme et la massification mais ne risque-t-elle pas d'introduire une scission fonctionnelle et conceptuelle qui empêche l'émergence d'un «nous» ecclésial des chrétiens? Or, cette émergence s'avère indispensable dans le contexte burundais où l'intégrisme ethnique a disloqué le tissu social et ecclésial. En effet on n'est pas sûr de pouvoir répondre par l'affirmative à cette question que pose Manirakiza: «Peut-on compter sur le sentiment collectif d'appartenance à cette Église du Burundi qui continue de se réjouir plus de la quantité que de

---

[810] RIGAL, *L'Église en chantier*, p. 139. Voir aussi *Préparer l'avenir*, p. 99-104.

[811] NTABONA, «Le Christ nous libère», p. 161.

[812] Paul RUTAYISIRE, «La place du chrétien laïc dans l'Église: une question toujours discutée», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 78.

la qualité de ses baptisés?»[813].

L'image de l'«Église-famille» est présente dès les premières catéchèses missionnaires et a été explicitement adoptée lors de la deuxième phase d'évangélisation du Burundi marquée par la mise en Synode dont on ne finit pas de relancer l'élan. Mais, à part une relative prise de conscience de l'appartenance à l'«Église-famille» remarquée lors de cette mise en Synode, on ne voit pas en quoi cette image a eu un impact réel sur la praxis de l'Église du Burundi. On remarquera d'ailleurs que la relance du mouvement synodal autour de cette image piétine toujours à cause, principalement, de la situation socio-politique troublée qui semble avoir pris le dessus sur la volonté de renouvellement de l'Église. En témoigne le Diocèse de Bururi qui avait initié l'option pastorale de l'«Église-Famille» mais où celle-ci s'est progressivement réduite à un thème général dilué dans les fiches pastorales[814].

Dès lors, on se rend compte qu'il ne suffit pas de définir l'Église comme «Famille de Dieu» mais qu'il faut d'abord susciter une pratique ecclésiale, ministérielle en l'occurrence, pour la faire émerger. On doit donc partir de cette question posée par un évêque burkinabais: «Comment partager les responsabilités au sein de la communauté pour que chaque membre se sente membre conscient, comme dans une famille?»[815]. C'est ce que nous appelons une «restructuration

---

[813] Zénon MANIRAKIZA, «Voeux du Centenaire», dans *Vivons en Église*, 5-7(1997), p. 1.

[814] On en convient si on lit les thèmes pastoraux de ce plan au fil des années: 1991: «L'Église-famille: La famille est une communauté de vie», 1992: «L'Église-famille vécue au niveau du voisinage», 1993: «L'Église-Famille de Dieu qui rassemble dans l'unité les familles humaines», 1994: «L'Église-Famille de Dieu qui rassemble les personnes qui acceptent dans la vérité le pardon et la réconciliation», 1995: «L'Église-Famille de Dieu qui unit ceux et celles qui luttent pour la vie, la paix dans la vérité», 1996: «Dans les relations humaines, le chrétien doit mettre en avant la droiture, la justice et le respect».

[815] Anselme SANON, «Quelques ministères du laïcat dans notre Église-famille», dans *Telema*, 3(1979), p. 29.

ministérielle» pour l'avènement d'une authentique Église-Famille de Dieu.

2.2. Pour une restructuration ministérielle de l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi.

La nécessaire restructuration ministérielle qu'implique le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» nous semble devoir prendre les orientations suivantes:

2.2.1. L'élimination de la dualité ministérielle grâce à l'image «Église-Famille de Dieu».

La question des ministères dans l'Église catholique pose problème aujourd'hui et semble même bloquée pour plusieurs. D'éminents théologiens qui s'intéressent à cette question tirent constamment la sonnette d'alarme. En témoigne cette affirmation de Sesboué qui estime qu'«il s'agit d'un point chaud dans la vie actuelle de l'Église, c'est-à-dire d'un point à propos duquel les réactions affectives, conscientes ou inconscientes, interviennent avec force et interfèrent avec la réflexion la plus raisonnable»[816].

---

[816] Bernard SESBOUÉ, *N'ayez pas peur; Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 13. Quatre ans plus tôt, ce même auteur estimait que la nature de la relation pastorale actuelle comporte des distorsions entre ecclésiologie théorique et pratique («Les animateurs pastoraux laïcs; Une prospective théologique», dans *Études*, septembre 1992, 253-260). D'autres théologiens relèvent la même impasse où semble s'engluer la question des ministères: Walter KASPER affirme que «la relation adéquate entre clercs et laïcs ne s'est pas développée, ni dans la théorie, ni dans la pratique, de façon satisfaisante, malgré Vatican II et les progrès du nouveau droit canonique» («L'heure des laïcs», dans *Christus*, 145(1990), p. 24); Normand PROVENCHER estime, à son tour, que «la théologie des ministères n'a pas encore donné tous ses fruits dans la vie concrète des communautés» («Vers une ecclésiologie totale», dans *Église et Théologie*, 15[1984], p. 81-93) tandis que Achiel PEELMAN notait, à la même époque: «Depuis la fin du Concile, nous constatons (pourtant) une sorte de malaise général qui semble affecter la population tout entière de l'Église: les chrétiens, les agents de la pastorale et les

Cependant, la théologie des ministères qui s'est développée à partir des années soixante-dix semble avoir conduit à un consensus dogmatique comme l'affirme Legrand: «Un large consensus s'est dégagé entre théologiens de métier sur les dossiers hérités de la théologie systématique, des controverses confessionnelles et de l'exégèse scientifique»[817]. C'est pourquoi les théologiens invitent aujourd'hui les Églises locales à plus d'imagination créatrice afin de traduire ce consensus dans la pratique et donc de «surmonter les difficultés dans la réalité et pas seulement dans la réflexion»[818].

Qu'en est-il alors pour l'Église du Burundi? Nous venons de constater que ses responsables sont encore préoccupés par la promotion du laïcat en vue d'une nouvelle évangélisation qui investit les réalités socio-culturelles par le levain de l'Évangile. Cette affirmation d'un évêque burundais résume bien ce souci ressenti par l'épiscopat:

> J'ai travaillé avec et pour les laïcs pendant ces dix dernières années. Qu'ai-je vu? Ils aiment l'Église; ils sont prêts à sortir en croisades déjà formées dans les mouvements d'action catholique; ils ont des énergies d'amour sincère et de volonté courageuse; ils sont humblement conscients de leur limites; pour cela ils acceptent tout bon moyen pédagogique à leur intention [...]. Voilà pourquoi je reste encore convaincu qu'il est temps -et presque tard- de libérer la dynamique de leur baptême. Ne fuyons pas cette responsabilité de construire une Église par ses membres, de donner libre accès aux

---

théologiens» («Les nouveaux ministères et la mission de l'Église», dans *Kerygma*, 13[1979], p. 108). Quelques années plus tard, Hervé LEGRAND constate toujours que «de très graves problèmes relatifs aux ministères restent sans solutions dans la pratique» («Nouveaux accents requis en théologie des ministères; Priorité au service de l'Évangile et aux apprentissages», dans *Spiritus*, 143[1996], p. 159). Même du point de vue de la sociologie du catholicisme, Paul-André TURCOTTE fait le même constat: «Dans le catholicisme latin occidental, les ministères font problème à plus d'un titre. Ces dernières années, l'écart n'a cessé de croître entre la théologie des ministères, la discipline romaine et les pratiques du terrain» (dans René LUNEAU et Patrick MICHEL [sous la dir. de], *Tous les chemins ne mènent plus à Rome; Les mutations actuelles du catholicisme*,Paris, Albin Michel, 1995, p. 59).

[817] LEGRAND, «Nouveaux accents requis en théologie des ministères», p. 158.

[818] LEGRAND, «Nouveaux accents requis en théologie des ministères», p. 159.

laïcs.[819]

Cet engagement de promouvoir, enfin, le laïcat est louable mais est-ce la bonne direction à prendre? La théologie des ministères développée dans l'Église occidentale nous montre que non. En effet, cette réflexion post-conciliaire en est arrivée à considérer la question du laïcat comme un faux problème et à engager la pensée dans le sens d'une ecclésiologie intégrale où le dualisme «clercs-laïcs» est supplanté par le couple «communauté-ministères» qui souligne la primordiale unité avant toute considération sur la diversité des services[820]. L'Église du Burundi semble alors s'engager dans une théologie du laïcat qu'ailleurs on tente de dépasser ou qu'on juge, pour le moins, comme «déviation provisoire» selon l'expression de Faivre qui s'explique ainsi:

> Elle (la théologie du laïcat) est, non pas une impasse, mais une déviation provisoire permettant de circuler alors que la route ancienne, en réfection ou en transformation, est devenue inutilisable. Théologie de chantier et de travaux publics, la théologie du laïcat est sans doute une théologie de salut public lorsque le rythme du monde impose aux chrétiens de continuer leur marche malgré le piètre état des routes anciennes. Mais elle est là dans l'attente d'une voie ecclésiologique nouvelle.[821]

Dès lors, le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» peut-il permettre, au Burundi, de sortir de cette «déviation provisoire» pour s'engager dans la voie principale et royale d'une ecclésiologie

---

[819] Simon NTAMWANA, «Libérer la dynamique du baptême», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 323-324.

[820] Jan GROOTAERS montre bien les phases d'évolution de cette problématique ecclésiologique: *Le chantier reste ouvert; Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, chap. IV: «Le laïc, mythe ou réalité? (D'une laïcologie à une ecclésiologie)», Paris, Centurion, 1988, p. 77-102. Voir aussi, par exemple: PROVENCHER, «Vers une ecclésiologie totale», p. 86-90; Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (sous la dir. de), *Le laïcat: les limites d'un système* (Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986), Montréal, Fides, 1987; Jean RIGAL, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994, 137-151.

[821] Alexandre FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 257.

intégrale? Nous pensons que oui.

En effet, ce modèle aide mieux à dépasser le dualisme «clercs-laïcs» en revenant à la source de toute réflexion théologique sur les ministères qu'est la communauté chrétienne. De fait, comme l'explique Rigal, «toute réflexion théologique sur les ministères rencontre inévitablement, comme une dimension essentielle de sa recherche, la question de la communauté ecclésiale»[822]. Et l'image de l'«Église-Famille de Dieu» nous renvoie de façon éloquente à ce «nous» fondamental et primordial. Elle aide à comprendre qu'à l'instar de la «communauté de vie» qui constitue le «nous» familial, l'Église-Famille est avant tout un «nous», un rassemblement, une communion dans laquelle on est inséré par la nouvelle naissance du baptême. Par cette naissance, chaque baptisé entre dans une lignée qui porte les noms glorieux de «race choisie, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis» (1P 2, 9) et dont le réseau de relations le fait grandir et s'épanouir comme dans une famille. L'image de l'«Église-Famille de Dieu» renvoie donc prioritairement à la dignité baptismale de chaque membre avant toute distinction de fonctions et de ministères et au «nous» communautaire formé par tous les baptisés. Cette image nous aide à mieux saisir que l'Église est, comme la famille, un dynamisme de croissance, de rassemblement car elle ne cesse d'accueillir de nouveaux enfants engendrés par Dieu, de les nourrir et de les accompagner jusqu'à maturité.

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» renvoie également aux relations vitales de fraternité entre les membres d'une même Famille et nous ramène ainsi aux sources de la structure ministérielle de l'époque fondatrice de l'Église où nous voyons que «ce sont des relations

---

[822] Jean RIGAL, *Ministères dans l'Église: aujourd'hui et demain*, Paris, Desclée, 1980, p. 175.

évangéliques qui sont à l'origine des rapports institués»[823] tous les membres se sentant solidairement responsables et partenaires dans la construction de l'Église. En effet, on constate que les mots «laïcs» et «clercs» n'existaient pas dans le Nouveau Testament qui préfère les mots «frères», «disciples», «croyants», «saints», «élus». C'est à cette réalité fondamentale de l'Église que réfère d'abord l'image de l'«Église-Famille», en complémentarité avec celle de l'«Église-Fraternité».

Ce faisant, cette image aide à surmonter le dualisme ministériel «clercs-laïcs» dont on mesure aujourd'hui les limites. En effet, cette image conduit à concevoir mieux la mission de l'«Église-Famille» comme la charge de tous les membres. Tout comme dans la famille burundaise, c'est tous les membres, c'est-à-dire chacun et chacune solidairement et suivant ses capacités, qui sont responsables de l'épanouissement de la famille; c'est toute la famille qui engendre, nourrit, éduque, accompagne et investit aux diverses fonctions. Bref, chaque membre de la famille se sent responsable de la vie et du bien-être de toute la famille. L'image de l'«Église-Famille» fait donc prendre conscience à chaque baptisé de sa responsabilité du ministère global de l'Église, sa Famille, exprimé sous la triple fonction de la communion (*koinonia*), du témoignage (*marturia*) et du service (*diakonia*).

Cependant, le rapport «tous/quelques uns», essentiel dans la compréhension théologique des ministères, n'est pas occulté par le modèle de l'«Église-Famille de Dieu». Au contraire, ce même modèle aide à comprendre de façon profonde la différenciation des rôles dans la construction de la même Famille et dans un esprit d'harmonie. Certes, il y a toujours le danger de transférer les statuts et rôles de certains membres de la famille (anciens, pères, grands frères) sur les ministres

---

[823] SESBOUÉ, «Les animateurs pastoraux laïcs», p. 261.

ordonnés pour légitimer le cléricalisme, mais l'image de la «Famille» fait mieux saisir que la dialectique «tous/quelques uns» ne doit pas situer les «quelques uns» en dehors ou au- dessus de la communauté (Famille).

Ainsi, le modèle de l'«Église-Famille» conduit à articuler autrement les ministères traditionnels et nouveaux car «dans une famille, les services et les rôles, loin de s'opposer, se complètent et se dynamisent mutuellement»[824]. Plus concrètement ce modèle met au défi la structure ministérielle de l'Église du Burundi marquée largement par l'emprise du cléricalisme malgré une prise de conscience chez certains prêtres. En effet, la pastorale des communautés de base et de l'«Église-Famille» a déjà fait émerger des ministères nouveaux: ministère de la Parole: catéchistes, lecteurs, service homilétique; ministère de l'Eucharistie: distribution de l'Eucharistie aux malades, aux fidèles (les *Basangizi*); ministère de la consolation: malades, agonisants, funérailles; ministère de la charité: caritas, assistance sociale; ministère du développement national et régional; ministère de réconciliation au sein des foyers divisés, des familles et des collectivités; ministère d'administration dans les succursales ou à la paroisse; ministère de la liturgie: chants, célébration dominicale sans prêtre, ordre à l'église; service de l'animation des mouvements et des communautés elles-mêmes; services liturgiques (chorale, groupes de prière, acolytes, danseuses); services nés du mouvement synodal (comité financier, vocationnel, liturgique, éducatif, caritatif)[825]. Ce sont là des services nombreux et variés, dont

---

[824] SANON, «Quelques ministères du laïcat», p. 37-38.

[825] Voir Louis LOCHET, «Communautés nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1977), p. 301; «Laïcs chrétiens pour le monde de ce temps», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1984), p. 31; Joachim RUHUNA, «La mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1978), p. 7; CRID, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 303-304.

on ne doit d'ailleurs pas établir la liste d'avance et dont certains méritent le nom de «ministères» plus que d'autres[826]. Mais tous expriment, chez les baptisés, la prise en charge collégiale ou familiale de leur communauté.

En ce qui concerne notre propos, il est intéressant de voir que ces services et ministères naissent ou se sont consolidés grâce à un approfondissement, chez les baptisés, du sens d'appartenance commune à la même Famille qu'est l'Église et du devoir vital d'en assumer solidairement la croissance et l'épanouissement. Le nom même donné au ministère des animateurs de la communauté de base en dit long: *indemeshamuryango* (ceux et celles qui consolident la Famille). Ce sont «des hommes, des femmes, des jeunes gens et des jeunes filles élus à cause de leurs qualités morales et chrétiennes»[827] et qui jouent un rôle déterminant dans la communauté ecclésiale de base. Cela rejoint la préoccupation, née pendant le mouvement synodal, d'utiliser cette même appellation pour désigner les différents ministères (ordonnés, députés, baptismaux) dans la vision d'une Église qui se comprend comme «Famille». En effet, malgré des juxtapositions qui persistent, la lettre pastorale de décembre 1982 et certaines catéchèses définissent le pape comme *indemeshabumwe mu muryango* (ministère de l'unité de la Famille)[828],

---

[826] Malgré le langage très fluctuant en ce domaine (ministères, services, offices, charges, fonctions), un consensus semble atteint autour des cinq critères suivants (établis par Yves Congar) pour désigner le «ministère» dans l'Église: des services précis; d'importance vitale; conférant une vraie responsabilité; reconnus par l'Église locale; et d'une certaine durée (voir RIGAL, *L'Église en chantier*, p. 159-161).

[827] CRID, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», p. 304.

[828] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Ukwemera kwacu* (Notre foi), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1983, p. 22.

les évêques et les prêtres comme *inshingwamuryango* (responsables de la Famille)[829] appelés à rassembler la Famille de Dieu et à se consacrer pour elle et les diacres comme chargés de veiller aux biens de la Famille (*kubungabunga itunga ry'umuryango*)[830]. Ces mêmes catéchèses insistent pour dire que tous les baptisés sont frères et doivent rechercher ensemble ce qui consolide et sanctifie leur Famille (*kuronderera hamwe ibiremesha umuryango)* et que certains sont même députés à aider ceux qui ont la charge de guider la Famille (*bunganire abashinzwe kuyobora umuryango*); parmi ceux-là, il y a les catéchistes dont on vante, à juste titre, l'oeuvre pastorale extraordinaire accomplie[831]. C'est dans cette direction qu'il faut continuer d'avancer grâce à l'image de l'«Église-Famille de Dieu». Et cela exige concrètement des rapports nouveaux entre les ministères.

2.2.2. Des rapports fraternels entre les ministères de l'«Église-Famille de Dieu».

Pour concrétiser l'esprit familial qui doit modeler les rapports ministériels dans l'«Église-Famille» du Burundi, il faut consentir à des conversions en acceptant de mettre en avant les communautés et la relation fraternelle fondamentale plutôt que les ministres ordonnés ayant joui d'une longue inflation de pouvoirs. Ainsi les ministres ordonnés, dans l'Église-Famille doivent

---

[829] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Ukwemera kwacu*, p. 21; Voir aussi *Icegeranyo c'inyigisho-ngenderwako mu kwemera kwacu* (Catéchèse-Synthèse sur notre foi), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1991, p. 57.

[830] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Icegeranyo*, p. 56.

[831] ÉVÊQUES DU BURUNDI, *Ukwemera kwacu*, p. 25.

avant tout, se convaincre qu'ils sont des «frères»[832] et non des «pères» des autres croyants. Il faudra donc toujours vaincre la pente cléricale, encore présente au Burundi malgré quelques ouvertures théoriques, car celle-ci hypothèque le développement d'une ecclésiologie de l'«Église-Famille» en transférant le titre de «père» aux seuls ministres ordonnés et donc en infantilisant les autres membres de l'Église[833]. C'est pourquoi l'Église du Burundi a ressenti, depuis quelques temps, le besoin d'un type nouveau de prêtres qui puisse correspondre davantage au modèle de l'«Église-Famille» choisi pour structurer sa nouvelle évangélisation. Ce type espéré de prêtre se caractérise par les traits suivants. Une personne accomplie, dotée d'humanisme, de courage, du sens de la vérité, du souci de justice, un vrai *mushingantahe*[834]. Certes, tout baptisé et confirmé est investi au service de la vérité et de l'unité dans sa Famille mais il ne faut pas s'engluer dans des logiques d'opposition immédiate où ce qui est confié aux prêtres est enlevé aux autres membres de l'Église. Par ailleurs, le prêtre devra désormais prendre conscience qu'il est au service des communautés ecclésiales vivantes qui célèbrent leur foi dans la vie de tous les jours. Cela exige un changement de perspective visant la qualité d'engagement évangélique et non les

---

[832] Une catéchèse enseigne: «même si les ministères sont variés, tous les fidèles et ceux qui ont la charge de guider la Famille sont devenus frères en Jésus-Christ» (*Ukwemera kwacu*, p. 25) et une autre ajoute: «les fidèles doivent considérer les prêtres comme leurs frères dans le Christ» (*Icegeranyo*, p. 57).

[833] Ce danger subsiste au Burundi car, même les catéchèses qui enseignent que les baptisés sont frères et soeurs dans l'Église-Famille s'appuient encore largement sur cet adage traditionnel: *Nta rugo rutagira umugabo, nta ngabo zitagira umutware zicika impehe nsa* (pas de famille sans chef (homme) ni de troupes sans commandant» (*Icegeranyo*, p. 56).

[834] Voir Gervais BANSHIMIYUBUSA, «Formation du prêtre burundais pour notre temps», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 326-327. C'est le même verbe « *kwatira* (investir)» qui est utilisé dans les deux institutions (l'ordination sacerdotale et investiture des Notables: *abashingantahe*).

statistiques les plus gonflées possible de sacramentalisés[835]. Dans ce cadre le prêtre apprendra qu'il ne peut pas et ne doit pas tout faire lui-même mais doit partager la responsabilité avec les autres membres de l'Église-Famille; il devra apprendre à travailler en équipe, être animateur et coordinateur au lieu d'être un curé-monarque[836].

En outre, le prêtre dans l'«Église-Famille» devrait être réellement engendré par la communauté vivante. En effet, si l'Église est une Famille qui engendre, nourrit, éduque et investit, comment expliquer que les ministres ordonnés soient encore préparés et éduqués dans un cadre coupé des communautés ecclésiales qu'ils vont servir? Or, au Burundi, la communauté joue un rôle symbolique dans la formation des futurs prêtres. Certes, face à la mesure gouvernementale de supprimer les petits séminaires (13 septembre 1986), les évêques ont appelé tous les baptisés à participer à la formation des futurs prêtres[837] mais une fois la mesure levée tout est de nouveau rentré dans l'ordre: les séminaires sont redevenus des enclos initiatiques coupés des communautés ecclésiales alors qu'on reconnaît que «la remontée spectaculaire du nombre des vocations sacerdotales et religieuses est due en plus de la pastorale des vocations à l'affermissement des communautés ecclésiales de base»[838]. Les séminaires ne devraient pas être comme un lieu et un temps d'épreuve en attendant la sortie du tunnel mais des lieux de formation

---

[835] Voir Gervais BANSHIMIYUBUSA, «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 12-13.

[836] Voir Emmanuel NTAKARUTIMANA, «Quel prêtre? Pour quelle Église?», dans *Vivons en Église*, 6(1990), p. 263-264.

[837] Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU BURUNDI, *Ijambo abepiskopi bashikirije abakristu ngo bame bitwararika indero y'abashaka kuba abaseserdoti* (Lettre pastorale sur la formation des futurs prêtres), Bujumbura, 23 septembre 1986.

[838] CRID, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 304.

préparant un type de prêtre pour une Église naissant toujours de la base et donc attentive à la réalité socio-culturelle burundaise. Le séminaire doit d'ailleurs lui même «se présenter comme une famille où les membres sont unis et partagent tout, vivant heureux dans la joie et la paix»[839].

Ce type nouveau de prêtre pour une «Église-Famille» appelle un nouveau modèle de leadership. En effet, au lieu d'une autorité sacralisée le modèle de l'«Église-Famille» implique une autorité ministérielle ou relationnelle (communautaire) sur le modèle évangélique du pouvoir-service auquel renvoit la tradition africaine et burundaise en l'occurrence qui concevait le pouvoir comme un service à la vie de tous les membres du groupe[840]. Le prêtre devra donc renoncer à être l'«homme-orchestre» prêt à tout faire, pour assumer son ministère dans l'esprit familial, c'est-à-dire, en coresponsabilité et respect des autres ministères. Son autorité sera alors ministérielle car son pouvoir doit être «une instance de service, soumise à la réserve évangélique du projet de Jésus en vue du Règne de Dieu dont nul n'est propriétaire»[841]. En fait, l'image de l'«Église-Famille», si elle est bien comprise, aide à mieux saisir la fonction spécifique du ministre presbytéral en la mettant en relation organique entre les autres ministères et les autres membres:

---

[839] Joachim RUHUNA, «Allocution à l'ouverture de l'année académique 1983-1984 au Grand Séminaire de Bujumbura», dans *Vivons en Église*, 4(1983), p. 158.

[840] C'est dans ce sens que UZUKWU parle de l'ecclésiologie de l'«Église-Famille de Dieu» comme d'une «ecclésiologie relationnelle» (*relational ecclesiology*) qui promeut le «leadership relationnel» (*relational leadership*) et, plus particulièrement, le «ministère collaboratif» (*collaborative ministry*) (voir *A Listerning Church*, p. 104; 105; 107). Un autre théologien africain, Bénézet BUJO, parle d'un «modèle fraternel» (*brother model*) qui s'inspire sur le modèle du conseil des anciens (ou «modèle de la palabre » : *palaver model*) (Voir «On the Road toward an African Ecclesiology; Reflections on the Synod», in THE AFRICA FAITH & JUSTICE NETWORK, *African Synod; Documents, Reflections, Perspectives*, New York, Orbis Books, 1997, p. 145-150).

[841] André CHARRON, «Dépasser les catégories de "clerc" et de "laïc" et resituer la mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde» dans PETIT, *Le laïcat*, p. 250.

il est celui qui suscite, guide et anime la communauté en coresponsabilité avec les autres, il ne doit pas cumuler toutes les charges mais s'assurer qu'elles soient établies et remplies, il n'est pas l'unique rassembleur mais responsable que le rassemblement se fasse car il a la mission de signifier la convocation et l'envoi de la communauté par un Autre, son autorité est tout entière au service de la croissance évangélique de l'Église, un service pour les autres services[842]. C'est pourquoi le Synode africain a vu dans cette image de l'«Église-Famille» un stimulant pour que l'autorité soit exercée dans le sens évangélique.

Parmi les ministères de l'Église-Famille du Burundi, il y en a un qui doit retenir une attention toute spéciale vue son importance passée et actuelle: celui des catéchistes. Les éloges à leur égard sont unanimes en Afrique, comme on peut le lire dans ces propos que leur adressent les Pères du Synode africain: «Il vous revient d'assurer quotidiennement l'organisation des communautés villageoises et des quartiers de villes pour en faire des fraternités vivantes, des cellules de la grande famille ecclésiale. Vous êtes les collaborateurs de tout premier rang des prêtres dans leur ministère d'évangélisation»[843].

Ce rôle considérable des catéchistes se vérifie au Burundi où l'on reconnaît qu'ils «restent les collaborateurs immédiats, dévoués et précieux des prêtres»[844]. En effet, dès 1971, les évêques

---

[842] CHARRON, «Dépasser», dans PETIT, *Le laïcat*, p. 237-239.

[843] *Message final*, n. 59. Voir aussi *Instrumentum laboris:* «Les catéchistes sont au centre de l'histoire de l'Église en Afrique et de son succès missionnaire» (n. 35); Hyacinthe THIANDOUM: «Les catéchistes constituent une catégorie méritante toute spéciale parmi les laïcs. Ils ont une longue et glorieuse tradition en Afrique et Madagascar. Leur rôle est toujours précieux» (*Discours avant-discussions*, n. 12); *Ecclesia in Africa*, reprenant la Proposition 13: «Le rôle des catéchistes a été et demeure déterminant dans l'implantation et l'expansion de l'Église en Afrique» (n. 91).

[844] CRID, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 302.

ont donné à la fonction des catéchistes un véritable statut théologique décrit en ces termes:

> Le catéchiste est un laïc chrétien qui a pour fonction propre de proclamer la Parole de Dieu et d'animer la communauté chrétienne. Ce *ministère* qu'il exerce comme laïc procède d'un charisme personnel reconnu par la communauté chrétienne et authentifié par l'envoi de son évêque. Par ce ministère le catéchiste participe d'une manière particulière à la *mission prophétique et pastorale de l'Église.*[845]

Les catéchistes sont donc de véritables animateurs des communautés, ils sont des envoyés investis d'une charge authentiquement pastorale. Par leur ministère les catéchistes nouent donc une relation particulière avec l'évêque qui les envoie, l'équipe sacerdotale locale avec laquelle ils collaborent et la communauté qu'ils ont la charge d'animer. Or, ce vis-à-vis structurel à divers niveaux ne saurait être réduit à une simple exécution des ordres des prêtres, du moins dans une «Église-Famille» authentique. C'est pourquoi les évêques burundais ont souhaité depuis longtemps une relation fraternelle entre prêtres et catéchistes comme on le lit dans leur statut: «La relation catéchiste-prêtre est de type fraternel comme il convient à des collaborateurs à une même mission prophétique et pastorale de l'Église bien qu'à titres divers»[846].

Cependant, malgré le statut théologique clair et riche, la fonction des catéchistes au Burundi demeure en deçà d'une reconnaissance véritable qui devrait consister, comme vient de le rappeler le Synode, en une formation adaptée et des conditions de vie et de travail dignes[847]. En effet, une récente évaluation relève que les catéchistes du Burundi sont largement formés sur le tas et que les deux centres spécialisés (Mutumba et Ngozi) n'ont encore réussi à former que 8,3% des

---

[845] COREB (Conférence des Ordinaires du Rwanda et du Burundi), «Pastorale catéchétique», dans *Guide Pastoral*, 12(1971), p. 11. C'est le texte qui souligne.

[846] COREB, «Pastorale catéchétique», p. 12.

[847] Voir *Message final*, n. 59; *Proposition*, n. 13; *Ecclesia in Africa*, n. 91.

catéchistes[848]. Or, si les catéchistes sont les animateurs des fraternités vivantes qui constituent des cellules de l'«Église-Famille de Dieu», il est impératif qu'ils reçoivent une formation, doctrinale et spirituelle appropriée et continue tant à cause des exigences nouvelles de la société que de la spécificité de leur ministère. En effet, comment pourraient-ils animer des communautés rurales et surtout urbaines confrontées aux exigences de la modernité sans y être préparés adéquatement? D'ailleurs, il n'est pas rare de rencontrer des catéchistes qui, complexés devant les nouvelles élites, se replient sur les couches de population illettrées sur lesquelles ils ont l'avantage du savoir comme au bon temps des débuts de la Mission.

En outre, l'exigence d'une formation qualifiée s'impose par la situation d'inconfort évangélique qui caractérise le ministère du catéchiste. En effet, plus que les autres laïcs, le catéchiste se situe, selon l'expression de Kasper, «au point critique de contact entre la réalité du monde et la réalité du salut, avec toutes les tensions et conflits qui en résultent»[849]. Plus encore il exerce une charge pastorale tout en restant laïc, ce qui donne souvent la sensation d'être assis entre deux chaises comme en témoigne ce catéchiste burundais exprimant son «malaise actuel de n'être ni de la communauté de vie, ni du corpus clérical»[850]. Cette situation quelque peu fragile appelle une formation de foi et de la conscience adéquate. Bref, il serait vain de parler de collaboration fraternelle entre prêtres et catéchistes ou de leur participation à la charge pastorale de l'évêque qui les envoie si les clercs restent, comme dans le passé, les vrais détenteurs du savoir.

---

[848] Voir CRID, «Évaluation», p.302.

[849] Walter KASPER, «L'heure des laïcs», dans *Christus*, 145(1990), p. 35.

[850] Rémi NAHIMANA, «Quand le catéchiste burundais s'éveillera», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1992), p. 635.

Quant au statut matériel des catéchistes, on constate qu'une situation injuste perdure au Burundi comme on peut le lire dans cette évaluation qui reconnaît qu'ils «rendent de nombreux services sans un salaire équitable»[851]. Or, après bien des hésitations, l'épiscopat du Burundi a opté pour le statut de volontariat jugé comme «principe ecclésial» et ne donnant pas droit à un salaire mais à une compensation pour le temps consacré au service de la communauté[852]. Mais en quoi le statut de volontariat, imposé aux catéchistes comme principe ecclésial, peut-il justifier l'absence d'une rémunération juste? Certes, comme tout ministère ecclésial, celui des catéchistes est un processus où entrent en jeu, non seulement les besoins institutionnels d'une communauté, mais aussi une expérience et un devenir spirituels (une vocation). Mais une fois reconnu et envoyé par mandat, le catéchiste a droit à un salaire équitable lui permettant de pourvoir à ses besoins et à ceux de sa famille. Ici les termes de «compensation» ou de «salaire» n'ont pas d'importance pourvu que soit sauve cette exigence de simple justice prescrite d'ailleurs par le droit de l'Église[853]. Mais plus encore, comment peut-on parler de l'«Église-Famille» sans partage réel ni équité envers tous ceux et celles qui s'engagent à sa construction par un ministère permanent? Car, en fin de compte, ce qui fait plus scandale dans l'Église du Burundi, ce n'est pas tant la compensation symbolique allouée aux catéchistes que le traitement si disproportionné entre ces derniers et les clercs alors qu'ils sont agents de l'évangélisation dans la même «Église-Famille». L'esprit familial n'exige-t-il pas avant tout partage équitable des ressources communes, même maigres?

---

[851] CRID, «Évaluation», p. 303.

[852] Voir «Statut des catéchistes», dans *Guide Pastoral*, 1(1978), p. 15-16.

[853] *Canon* 231, 2.

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» doit donc susciter, dans l'Église du Burundi, de nouveaux rapports entre les membres et surtout entre tous ceux et celles dont le ministère est celui consolider la Famille. Des attitudes d'antan comme le cléricalisme résultant d'une articulation conflictuelle et duelle des ministères doivent être abolies pour qu'advienne réellement l'«Église-Famille de Dieu» qui est la maison que Dieu habite et à laquelle tous les membres se sentent appartenir dans une égale dignité. C'est cet «être-Famille» de l'Église qui doit aussi se ressentir dans ses structures.

3. La structure organique de l'«Église-Famille de Dieu».

Parler de l'«Église-Famille de Dieu», c'est exprimer une manière d'être et de faire Église plus conforme à la volonté du Christ: une communauté de ceux et celles qui, renés d'en haut et abreuvés du même Esprit, sont devenus fils et filles d'un même Père, cohéritiers avec le Christ, de la vie de Dieu et donc frères et soeurs sans aucune exclusion. C'est ainsi formuler le désir d'une Église où tous les membres, se reconnaissant fondamentalement frères et soeurs participant au même don de communion offert par Dieu, sont coresponsables d'une même mission selon les charismes de chacun dont l'Esprit ne cesse d'orner la Famille que Dieu construit.

Cependant, il serait tout à fait illusoire de parler de l'«Église-Famille de Dieu» comme manière africaine et burundaise de se comprendre et de faire Église si on ne trouve pas des institutions qui rendent opératoire cette coresponsabilité ou si l'on n'oriente pas celles qui existent dans cette nouvelle perspective. En d'autres mots, on doit répondre à cette question: «quelles structures doivent-elles correspondre au modèle ecclésiologique de l'«Église-Famille de Dieu»?

Certaines déclarations du Synode africain et des intuitions pastorales vécues sur le continent et au Burundi, en l'occurrence, nous orientent vers ce que l'on peut appeler une structure organique de l'«Église-Famille de Dieu». Nous entendons par là que celle-ci naît de la base où est plantée et accueillie la semence de l'Évangile pour se déployer, à travers les divers milieux de vie, jusqu'au niveau le plus large de la communion des communions. Cette structure s'inspire du monde biologique selon lequel le tissu organique est formé par une multitude de cellules ainsi que de la réalité de la famille étendue formée par beaucoup de familles nucléaires unies dans une même solidarité vitale.

3.1. Les «Églises-domestiques»: source de vitalité pour l'«Église-Famille de Dieu».

Le Synode africain a bien souligné l'importance des familles chrétinnes dans l'édification de l'«Église-Famille de Dieu». En effet, le second rapport du Synode affirme que celle-ci «est vécue à la base comme Église domestique»[854]. Et le message final reconnaît que la vitalité de l'Église-Famille dépend de celle des familles chrétiennes:

> La vitalité de l'Église-Famille telle que le Synode vient de la mettre en lumière, lit-on, ne pourra être effective que lorsque toutes nos familles chrétiennes deviendront d'authentiques «Églises domestiques». C'est là en effet, que père, mère et enfants vivent, à l'image de la Sainte Famille, la richesse de l'amour qui est dans le coeur de Dieu. Là ils apprennent à partager et à grandir dans l'amour de Dieu et des hommes.[855]

Le modèle de l'«Église-Famille» réserve donc une attention particulière à la famille chrétienne car celle-ci est la base existentielle de l'être humain en société et en Église. En effet,

---

[854] THIANDOUM, *Second rapport*, n. 5.

[855] *Message final*, n. 27.

elle est le «lieu de reproduction, de transmission et de protection de la vie, lieu d'apprentissage et d'intériorisation des valeurs culturelles, lieu de communion, de solidarité, d'entraide, de partage et d'accueil fraternel»[856]. Par ailleurs, la famille est décrite comme «la cellule vitale d'où émergent les modèles des expériences ecclésiales vécues en Afrique»[857]. Enfin, c'est dans la famille chrétienne que la Parole de Dieu doit être entendue, partagée et vécue comme «Parole d'alliance de la famille divine avec la famille humaine qu'elle crée et sauve»[858]. C'est pourquoi les Églises domestiques sont «un lieu particulier de la rencontre de la culture et de l'Évangile»[859] et constituent la première place où l'inculturation doit se réaliser. Et, dans un contexte culturel africain où l'individu ne se comprend pas sans sa référence au groupe familial, on comprend que c'est essentiellement à partir de ces «Églises domestiques» que se forment les communautés ecclésiales de base.

3.2. Les communautés ecclésiales de base: cellules de l'«Église-Famille de Dieu».

La pastorale des communautés ecclésiales de base a été adoptée par la plupart des conférences épiscopales d'Afrique entre 1970-1980[860] et leur place centrale dans l'évangélisation

---

[856] THIANDOUM, *Second rapport*, n. 5.

[857] THIANDOUM, *Second rapport*, n. 5.

[858] Anselme SANON, «L'Église-communion, l'Église-famille, l'Église-fraternité», dans *L'Osservatore romano*, CS, 26 avril 1994, p. 22.

[859] THIANDOUM, *Second rapport*, n. 20.

[860] Les premières communautés ecclésiales de base sont apparues au Zaïre en 1961 (Voir *Actes de la 6è Assemblée de l'épiscopat du Congo [Kinshasa]*, 1961, p. 36-38). l'AMECEA (Association of Members Episcopal Conferences in Eastern Africa: Eritrea, Ethiopia, Kenya,

et dans la concrétisation de l'Église-Famille a été progressivement reconnue par le Synode africain qui affirme qu'elles «sont véritablement la pierre angulaire de l'édifice ecclésial d'aujourd'hui et de demain»[861]. En effet, c'est dans les communautés ecclésiales de base qu'on voit la meilleure manière de concrétiser l'Église-Famille en vivant authentiquement la fraternité, en brisant les barrières naturelles des alliances tribales ou d'intérêt, en expérimentant la gratuité et la solidarité, en faisant émerger des engagements diversifiés au service de la communauté qui vise à sa prise en charge[862]. Bref, les communautés ecclésiales de base constituent des écoles d'ecclésiologie car elles initient à une nouvelle manière d'être-Église et sont un lieu privilégié d'inculturation car elles permettent aux membres de vivre pleinement l'Évangile dans la situation concrète et quotidienne de leur vie. Elles sont la pierre angulaire de l'Église-Famille car «elles travaillent à la construction lente et progressive de la famille des enfants de Dieu et portent toutes les promesses d'un dynamisme et d'une cohésion fraternels qui rappellent la communauté de l'Église primitive»[863]. C'est pourquoi le même Synode affirme que les communautés de base constituent les cellules de l'«Église-Famille de Dieu» comme on peut le lire dans le message final:

Malawi, Sudan, Uganda, Tanzania, Zambia) opta officiellement pour cette pastorale dès 1976 (voir «Building Christian Communities [AMECEA Plenary Conference, 1976]», in *Afer*, 5(1976), tout le numéro; «Building Small Christian Communities (AMECEA Plenary Study Conference, 1979)», in *Afer*, 5(1979), tout le numéro.

[861] THIANDOUM, n. 5. Vingt-cinq interventions au Synode avaient mentionné les communautés ecclésiales de base (Voir McGARRY, *What happened*, p. 131-146).

[862] Voir, par exemple RUTAYISIRE, «La place du chrétien laïc», p. 80-84; Eugène LAPOINTE, *Une expérience pastorale en Afrique australe: pour des communautés enracinées et responsables*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 177-201.

[863] THIANDOUM, *Second rapport*, n. 5.

> L'Église-Famille de Dieu suppose la création de petites communautés à taille humaine, des communautés ecclésiales vivantes ou communautés ecclésiales de base. Dans de telles communautés, qui sont des cellules de l'Église-Famille, on est formé à vivre concrètement et authentiquement l'expérience de la fraternité. En elles règnent la gratuité, la solidarité, un sort commun; chacun y est motivé à construire la Famille de Dieu, famille entièrement ouverte sur le monde, et qui n'exclut absolument personne.[864]

Cette option pastorale, confirmée par le Synode africain, a été faite dans l'Église du Burundi en mars 1977 dans le cadre du Synode national. Comme pour les autres Églises africaines, ce choix pastoral était motivé par le désir de renouveau ecclésial devant un essoufflement d'une Église de masse se contentant d'une pratique sacramentelle sans impact sur la vie. Malheureusement cette pastorale a perdu de son élan quand le Gouvernement de la deuxième République empêcha les rencontres synodales dans les milieux de vie que sont les collines puis les supprima complètement (13 janvier 1987). Malgré leur réautorisation par le Gouvernement suivant, les communautés de base ont toujours du mal à retrouver leur dynamisme car elles restent cantonnées à la paroisse, loin des milieux concrets de vie. Cela renforce la mainmise cléricale sur elles et explique en partie les résultats mitigés de cette pastorale.

Mais le fait que beaucoup de communautés de base ont renouvelé le dynamisme et l'engagement des baptisés et résisté à la volonté politique d'affaiblir l'Église confirma l'épiscopat burundais de les renforcer en faisant d'elles une expression privilégiée de l'«Église-Famille» et un moyen de faire renaître une communauté ecclésiale réconciliée. Un évêque exprime cette volonté en ces termes:

> Pour l'avenir, au point de vue pastoral spécialement, nous pensons que le renforcement des communautés ecclésiales de base, conçues dans la vision de l'Église «Famille de Dieu», pour les milieux naturels de vie, contribueront à ressouder la population, à

---

[864] *Message final*, n. 28.

> ramener le sens de la responsabilité sociale sur les collines et enrayer les causes et les mécanismes qui ont propagé et renforcé le mensonge politique ainsi que la haine ethnique.[865]

Pour renforcer cette pastorale des communautés de base, confirmée par le Synode qui les a jugées essentielles à l'émergence de l'Église-Famille de Dieu, il faut que l'Église du Burundi remédie aux différents handicaps déjà constatés: un certain désintérêt de la plupart des clercs, des milieux urbains et des catégories sociales favorisées, une tentation de faire des communautés ecclésiales de base de simples subdivisions des paroisses au lieu d'instaurer une manière de faire vivre la foi dans les milieux naturels, un faible impact dans le domaine du développement socio-économique et une insuffisance d'encadreurs dynamiques et formés.

La revitalisation de la pastorale des communautés de base en vue de construire une authentique «Église-Famille de Dieu» suppose également un changement profond de mentalité comme l'affirme Ramahatradraibe en ces mots: «Entrer pleinement dans la vie d'une Église locale structurée en communautés ecclésiales de base demande un changement de mentalité et de coeur de la part des évêques, des prêtres, des religieux, des religieuses et des laïcs. Ces communautés de base transforment les anciennes structures de l'Église»[866]. C'est dans ce sens qu'on peut penser à d'autres niveaux de la structure organique de l'Église-Famille dont la pierre angulaire se trouve dans les communautés ecclésiales de base.

---

[865] Bernard BUDUDIRA, «Le Burundi souffre d'un manque de projet de société unificateur (Adresse au pape lors de la visite *ad limina* des évêques du Burundi: 25-29 avril 1994), dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 136.

[866] Barnabé RAMAHATRADRAIBE, « The Church as Communion of Small Christian Communities», dans McGARRY (éd.), *What happened*, p. 145.

3.3. Le déploiement organique de l'«Église-Famille» sur la base de la mission.

Si les communautés ecclésiales, elles-mêmes formées par des Églises domestiques, sont des lieux où les baptisés font l'expérience de toutes les dimensions de leur baptême en prenant ensemble leurs responsabilités, en créant de nouveaux ministères et en faisant preuve d'initiative dans le domaine de l'inculturation, leur développement en réseau organique donne naissance à une figure renouvelée des anciennes structures de l'Église. Au Burundi, ces structures sont: la succursale, la paroisse et le diocèse. À partir de là on pense aussi à l'Église au niveau national, régional, continental et universel.

C'est ici que le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» nous aide à renouer avec le modèle communionnel des origines de l'Église où celle-ci était comprise comme accomplissant le dessein de salut de Dieu en insérant l'Évangile dans les divers lieux de la vie humaine[867]. En effet, comme on peut le constater à travers l'option pastorale de l'«Église-Famille» au Burundi, c'est sur cette base de la mission que doit se déployer organiquement l'Église. Ainsi le plan pastoral adopté dans l'Église du Burundi et de Bururi en particulier visait à ce que tous les baptisés arrivent à manifester l'«Église-Famille» dans tous les milieux de vie. Ce faisant ils étaient invités à créer la Famille chrétienne-ménage, la Famille-voisinage, la Famille-succursale, la Famille-paroisse et la Famille-diocèse[868].

Plus concrètement l'«Église-Famille de Dieu» se manifeste au premier niveau du ménage

---

[867] Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 15-144; LEGRAND, «L'Église se réalise en un lieu», dans B. LAURET et F. REFOULÉ (sous la dir. de), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, p. 145-180.

[868] *Compte-rendu de la réunion de la commission pastorale diocésaine tenue à Bururi le jeudi 11 octobre 1990*, p. 1-2.

chrétien (Église domestique) puis dans le voisinage qui est l'élargissement du «moi-communautaire» et où s'enracinent les communautés de base. Mais, celles-ci, pour être vraiment ecclésiales, doivent être ouvertes les unes sur les autres. Et la «Famille-Succursale» devient alors le lieu de rencontre et de communion entre les diverses communautés ecclésiales de base ainsi que le lieu de célébration plus élargie de ce qui est vécu dans ces dernières. On voit alors que la succursale ne doit plus être considérée comme une subdivision pratique de la paroisse confiée à des catéchistes émissaires du curé dans des milieux éloignés en attente de la création d'une nouvelle paroisse. Au contraire c'est l'expression de l'«Église-Famille de Dieu» à ce niveau des relations personnalisées et de solidarité vitale qu'est le voisinage; c'est la communion des différentes communautés ecclésiales de base.

Quant à la «Famille-Paroisse» elle est conçue comme le lieu de rencontre et de communion des succursales et donc elle aussi une communion de communautés au lieu d'être un territoire administratif ni même «le dernier degré de la localisation de l'Église»[869]. Un évêque burundais nous explique cette nouvelle physionomie de la paroisse dans l'«Église-Famille» structurée en communautés de base:

> Au lieu de nuire à l'unité paroissiale, comme certains prêtres l'avaient cru, la promotion et l'action conjuguée des communautés de base furent génératrices d'une communion paroissiale et diocésaine vivante. C'est à travers les apports et les échanges de plusieurs communautés de base que la paroisse et le diocèse devinrent réellement des lieux de communion au lieu d'être des bureaux ou des offices où l'on rassemble les données administratives.[870]

---

[869] JEAN-PAUL II, *Christifideles Laïci*, n. 26.

[870] Bernard BUDUDIRA, «L'Église du Christ qui est au Burundi», dans *Univers*, 3(1991), p. 16.Voir aussi *Instrumentum Laboris*, n. 59 où l'on lit: «Dans certaines Églises, la restructuration des paroisses en communautés chrétiennes fait que les responsabilités sont mieux partagées entre les membres qui se sentent davantage dans une Église-famille».

C'est ainsi qu'on parle de la «Famille paroissiale» dans laquelle les responsabilités sont mieux partagées parce que nées dans les différents milieux de vie qui en sont les cellules de base. La paroisse devient alors un centre d'animation, de coordination et d'encadrement des communautés qui la composent. Et les prêtres responsables des paroisses revêtent de plus en plus le visage de prêtres itinérants et formateurs des animateurs de communautés de base.

La communion des «Familles paroissiales» constitue, à son tour, la «Famille-Diocèse» qui insère les baptisés des communautés dans la communion nationale, régionale, continentale et universelle de la «Grande Famille de Dieu» répandue à travers le monde. Cependant cette structure organique de l'«Église-Famille» ne doit pas conduire à une fausse compréhension de la catholicité en termes géographiques. En effet la véritable catholicité de l'Église signifie d'abord et avant tout la plénitude du don de Dieu offert à des hommes et à des femmes d'un tel lieu, la «réalisation en son intégralité de ce que comporte l'appel (ou convocation) de Dieu»[871]. C'est donc la catholicité de l'Église qui implique une incarnation de l'Évangile dans les différents milieux de vie suscitant ainsi des communautés en communion par la mission[872].

Ainsi se perçoit la structure organique de l'«Église-Famille» qui se manifeste au premier niveau des «Églises-domestiques» jusqu'au niveau universel. Mais en fait, on n'a pas d'abord pensé abstraitement à des structures ecclésiales mais l'approfondissement du sens de l'«Église-Famille» a conduit à la recherche de structures qui rendent compte de cet «être ensemble» des baptisés. Ce faisant, beaucoup de baptisés comprennent que leur Église n'est pas cette pyramide dont la vie diminuait à mesure que l'on s'éloignait du sommet mais une «Église-Famille» formée

---

[871] Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 34.

[872] Voir Micheline LAGUË, «Une mission à vivre ensemble», dans *Cahiers d'animation missionnaire*, 1(1990), p. 5-10.

par l'«interliaison de cellules vivantes, capables de se donner mutuellement la vie et de la transmettre autour d'elles»[873].

Il faut donc se rendre compte, au Burundi comme dans les autres Églises africaines, de la nécessité d'aller jusqu'au bout de leur intuition ecclésiologique en passant des cellules au tissu de l'«Église-Famille». De la sorte, cette affirmation du pape Jean-Paul II pourra être vérifiée: «la grande famille qu'est l'Église prend un visage concret dans la famille diocésaine et paroissiale, dans les communautés ecclésiales de base ou dans les mouvements d'apostolat»[874]. En d'autres mots il ne suffit pas de dire que les Églises domestiques ou les communautés ecclésiales de base sont les cellules de l'«Église-Famille» mais il faut en tirer les conséquences sur le plan des structures qui doivent manifester cette «Église-Famille». C'est également dans ce cadre que la solidarité entre les Églises locales peut se comprendre pleinement.

4. L'«Église-Famille de Dieu»: lieu de solidarité et exigence d'autonomie.

L'Église du Burundi connaît, tout comme la quasi totalité des Églises africaines, une situation financière anormale et lourde de conséquences pour sa vie et sa mission. En effet, elle vit sous perfusion car la subsistance des prêtres, des religieux et religieuses, des petits et grands séminaires, l'achat et le fonctionnement des voitures pour l'exercice du ministère, les constructions nouvelles, tout cela dépend de l'aide étrangère sous forme de subventions et de dons.

---

[873] Adrien NTABONA, «L'évolution de l'Église du Burundi les treize dernières années», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 195.

[874] JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n. 85.

Cette situation est un véritable paradoxe car, d'une part, cette Église semble dynamique sur le plan pastoral vu l'augmentation constante de la population catholique et des vocations sacerdotales et religieuses, la participation massive aux célébrations et aux retraites pascales et l'apostolat florissant des laïcs dans le cadre des mouvements d'action catholique et de spiritualité et dans les communautés de base[875]. Mais d'autre part, c'est cette Église, totalement dépendante de l'aide extérieure, qui est engagée dans l'oeuvre de développement socio-économique du pays en maintenant les infrastructures léguées par les missionnaires et en créant d'autres (écoles, centres de santé, dispensaires, hôpitaux, centres spécialisés pour les personnes handicapées, les orphelins, les enfants de la rue et les malades du SIDA, centres socio-éducatifs, projets d'utilité publics comme les sources d'eau, les ponts, les routes, etc...)[876]. L'image de l'«Église-Famille de Dieu» vient à point nommé pour aider à repenser le sens de la solidarité qui ne peut sans doute pas justifier une situation ecclésiale d'extraversion dont les défis sont énormes.

4.1. Les contradictions d'une Église extravertie.

La situation de dépendance chronique de l'Église du Burundi est anormale à plus d'un titre. Du point de vue ecclésiologique, elle démontre éloquemment que cette Église n'a pas encore atteint sa maturité et n'est donc pas encore totalement locale. En effet, le concile Vatican II a indiqué qu'une Église locale n'atteint véritablement sa maturité que lorsqu'elle dispose de ressources propres en personnel et en moyens financiers: «Il faut que, lit-on, nées de la Parole

---

[875] CRID, «Évaluation», p. 297-310.

[876] Voir CRID, «Évaluation», p. 307-308.

de Dieu, des Églises particulières autochtones, suffisamment établies, croissent partout dans le monde, jouissent de leurs ressources propres et d'une certaine maturité» (*Ad Gentes* 6). Et, plus loin, la même constitution stipule que «toute communauté chrétienne doit, dès le début, être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins» (n. 15). Une Église véritablement locale est donc une Église auto-suffisante sur le plan ministériel, personnel et financier (*self-supporting, self-ministering, self-propagating*). Ainsi, par l'enseignement conciliaire et l'abolition du *jus commissionis*[877] les Églises africaines étaient invitées à sortir de leur case initiatique pour tendre vers la maturité sous la responsabilité de leurs pasteurs en parcourant le chemin symbolisé par les expressions de «Missions», «Jeunes Églises» et «Églises-soeurs». L'Église du Burundi, dirigée par un épiscopat local depuis 1973 n'est pas encore sortie de sa minorité.

La situation de dépendance chronique est également anormale du point de vue pastoral. En effet, comment une telle Église peut-elle annoncer de façon crédible un Évangile libérateur de tout l'être humain sans y être engagée elle-même? Comment peut-elle aider la société à sortir du cercle vicieux de la dépendance et de l'exploitation si elle-même demeure une assistée-chronique? Un évêque africain se pose cette même question en ces termes: «Comment une Église sans consistance propre pourrait-elle prétendre promouvoir l'émancipation de ses membres, alors qu'elle est elle-même systématiquement dépendante des dons qui, du reste, se font de plus en

---

[877] Le système du *jus commissionis* donnait un pouvoir de gestion complète à un Institut missionnaire sur un territoire déterminé. Ce système a fonctionné depuis la création de la «Propagande» (1599) et fut aboli le 24 février 1969 (voir *La documentation catholique*, 20 avril 1969, p. 361-364).

plus rares et aléatoires?»[878]. Au contraire, cette situation contribue à renforcer l'extraversion de la société burundaise. Et qui plus est, son apparente richesse participe à l'éloigner du sort de la population qui vit largement dans la pauvreté.

Enfin, la totale dépendance de l'Église du Burundi et des autres Églises africaines a des conséquences sur la qualité des relations avec d'autres Églises, surtout les Églises donatrices. En effet, nul n'ignore l'aliénation et les sentiments de frustration découlant d'une situation où l'on reçoit sans rien donner. Si on ne fait pas grand cas d'euphémismes on doit se résoudre à parler des Églises africaines comme des «mendiants à temps plein»[879] ou des «assistées perpétuelles»[880] avec l'humiliation et la honte qui en découlent. Par ailleurs, ce système conduit subtilement à perpétuer l'extraversion car l'aide massive et continue transforme les Églises bénéficiaires en assistées ayant besoin d'être aidées davantage. Cette situation a un impact direct sur les relations entre les Églises car elle crée deux catégories bien distinctes: les Églises riches donatrices et les Églises pauvres assistées. Et l'on doit se rendre à l'évidence: une Église qui dépend principalement de l'aide extérieure sur le plan financier est encore une Église enfant, une Église mineure qui n'a pas encore voix au chapitre.

La dépendance chronique de l'Église du Burundi et des autres Églises africaines est donc une situation à problèmes qui empêche sa localisation véritable et participe plutôt à sa non-identité ecclésiale. Dès lors, comment l'image de l'«Église-Famille de Dieu» peut-elle aider cette Église

---

[878] Gérard KEMBO, «Dès sa fondation, toute communauté doit tendre vers sa maturité», dans *Telema*, 3-4(1995), p. 7.

[879] Voir UZUKWU, *A listerning Church*, p. 69.

[880] Voir KEMBO, «Dès sa fondation», p. 8.

à combattre le «syndrome de la dépendance»[881] qui semble être devenu congénital? Une image qui met si fortement l'accent sur la solidarité et l'entraide fraternelle va-t-elle endormir davantage l'Église du Burundi en lui fournissant une raison de plus de compter sur la solidarité ecclésiale ou l'aidera-t-elle à prendre plus conscience de l'exigence de tendre vers sa maturité comme il convient à chaque membre d'une famille?

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» convie alors l'Église du Burundi à un double impératif qui caractérise une véritable solidarité: l'entraide fraternelle et la recherche de l'autonomie. C'est cette dernière qu'il faut mettre davantage en exergue, au Burundi, pour que l'image de l'«Église-Famille» soit vraiment un concept mobilisateur pour l'avènement d'une Église locale.

4.2. L'exigence d'autonomie dans l'«Église-Famille de Dieu».

Un peu partout en Afrique, des voix s'élèvent, les unes plus angoissées que d'autres, pour inviter nos communautés chrétiennes à sortir d'un système aussi humiliant que préjudiciable pour leur mission. L'image de l'«Église-Famille de Dieu» vient renforcer cette exigence. En effet, l'expérience actuelle des Églises totalement dépendantes et donc perpétuellement mineures est contraire à l'esprit de fraternité. Manhaeghe explique comment l'image de l'«Église-Famille» invite à dépasser cette situation:

> Dans toutes les familles, il y a des majeurs et des mineurs. Les adultes prennent soin des enfants, instruisent les adolescents qui reçoivent à leur tour des responsabilités limitées, et veillent à ce que les vieillards soient aussi heureux que possible. Chaque membre de la famille reçoit une responsabilité spécifique: il connaît ses droits et devoirs. Le statut et les responsabilités des personnes changent continuellement. Qui était mineur, il y a

---

[881] Voir UZUKWU, *A Listerning Church*, p. 88.

> trente ans, est aujourd'hui majeur. [...] Voilà donc la dynamique de la famille. Elle devrait également caractériser la «famille de Dieu»![882]

La dynamique normale de la famille est donc celle de la croissance. En effet, la famille accueille, nourrit et accompagne chaque membre jusqu'à maturité. Et si la personne adulte peut toujours compter sur la solidarité familiale, c'est parce qu'elle est d'abord autonome pour sa vie ordinaire et qu'elle peut elle aussi apporter sa contribution. La personne parvenue à maturité fonde sa propre famille et ainsi les différentes familles qui constituent la grande famille sont à la fois autonomes et solidaires car il n'est pas concevable qu'une d'entre elles puisse compter sur la solidarité familiale pour sa vie ordinaire. C'est seulement en cas d'événements extraordinaires (naissance, mariage, deuil, décès, destruction d'une maison ou d'un troupeau, labour retardé par une maladie ou un deuil, etc..) que la solidarité s'exprime comme un devoir sacré[883].

Cette dynamique familiale doit inspirer l'Église du Burundi. Si celle-ci se saisit comme «Famille de Dieu» insérée dans la communion fraternelle de la «Grande Famille de Dieu», elle est invitée à chercher, d'abord et avant tout, sa propre autonomie pour sa vie ordinaire. Car, après cent ans d'existence peut-elle encore justifier sa dépendance totale et continue par son jeune âge? Ou s'est-elle résignée à demeurer un enfant, ce qui serait tout autant anormal? Mais comment s'engager résolument sur le chemin de l'autonomie qui doit caractériser toute Église accédant à sa maturité dans l'«Église-Famille de Dieu»? On peut relever les orientations suivantes.

L'Église du Burundi doit d'abord se convaincre de l'urgence d'une action pour remédier à

---

[882] Éric MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu" et la solidarité financière», dans *Telema*, 2(1994), p. 44.

[883] Voir NTAHOMBAYE, «Évolution de la solidarité traditionnelle», p. 188-197.

la précarité chronique de ses moyens matériels et financiers, avoir au moins des convictions claires faute de solutions immédiates à un problème complexe. Or, ce qui inquiète pour l'Église du Burundi, c'est une carence même à ce niveau des convictions. Quelques voix attirent l'attention sur ce problème comme Ntabona qui le décrivait comme un péché structurel de l'Église du Burundi en ces termes:

> Les Missionnaires ont bien implanté l'Église et ont créé pour cela des structures solides. Les pasteurs et les personnes consacrées d'avant le Concile Vatican II et d'après ont mis tout leur zèle à installer le système et le fignoler. [...] Toutefois notre péché collectif demeure: celui de ne pas pouvoir suffisamment nous concentrer pour envisager sereinement l'avenir.[884]

Cependant, à part des voix isolées, on ne voit pas une prise de conscience collective du problème de la dépendance dans l'Église du Burundi. Au contraire, évêques et supérieurs majeurs rivalisent en périples européens et américains pour collecter, dans l'humiliation, les subventions et dons nécessaires à la vie ordinaire et aux nombreuses oeuvres de développement dont ils sont si fiers. Et peu de ces collectes sont employées pour investir dans des projets visant l'autofinancement. À leur tour, les prêtres vivent de façon artificielle et semblent s'en accommoder: ils reçoivent de leur économe général les frais de subsistance et d'entretien, l'argent de poche sous forme d'intentions de messe envoyées par les Églises d'Occident ainsi que la paie des catéchistes et du personnel paroissial. Les contributions locales sont dérisoires en face des besoins. Cependant, ces prêtres, accaparés par le ministère pastoral, estiment n'avoir pas le loisir de penser à ces questions matérielles. Pensent-ils, un moment, à la source de ce qui les fait vivre et à l'éventualité de son tarissement?

---

[884] Adrien NTABONA, «Le Christ nous libère du péché», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 161.

Quant aux laïcs, ils ne sont pas suffisamment conscientisés à ce problème comme le relève Ntakarutimana selon qui la dîme constitue un problème ecclésiologique et non un simple malentendu. En effet, les laïcs ne se sentent pas concernés par les problèmes d'argent et cela interroge le sens qu'ils ont de l'Église. Il formule cette interrogation en ces termes:

> Des laïcs nous ont dit: «Les problèmes des curés ne nous intéressent pas. Ils n'auront qu'à en discuter entre eux. Ils sont les seuls à savoir où ils trouvent le personnel et l'argent. De toutes façons, ils vivent bien maintenant, et sans nous. Pourquoi nous mettre en peine?». La gestion de notre Église, serait-elle coupée des laïcs? Quelle ecclésiologie vivons-nous? Celle du peuple de Dieu ou celle du cléricalisme? Des laïcs assurent que le jour où ils verraient que l'Église a effectivement besoin d'eux qu'ils se mettraient à sa disposition.[885]

Certes, on constate ici et là quelques efforts d'autofinancement mais ceux-ci sont modestes, non intégrés dans un plan de développement et ne sont pas portés par l'urgence d'atteindre l'autosuffisance. En effet, jusqu'à quel point peut-on s'y investir si l'on sait bien que sa vie ne dépend pas de leur résultat?

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» doit alors contribuer à la mobilisation des différentes Églises qui forment la Famille de Dieu répandue sur toute la terre. En effet il y a des causes extérieures qui contribuent énormément à la précarité des Églises pauvres et de celle du Burundi en l'occurrence: l'attitude prédatoire de l'Occident vis à vis de nos pays et qui s'arme des nouveaux outils de recolonisation que sont la Banque Mondiale, le Front Monétaire International, les traités de commerce international tels que le GATT, l'endettement extérieur comme goulot d'étranglement de nos économies moribondes, un lourd héritage d'institutions missionnaires difficiles à maintenir, etc... Mais il y a aussi des causes internes qui font perdurer la situation

---

[885] Emmanuel NTAKARUTIMANA, «La dîme: malentendu ou problème d'ecclésiologie?», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 161.

de dépendance: la mauvaise gestion, le manque de créativité, la corruption, le favoritisme et l'injustice sociale. C'est tout cela que l'Église-Famille doit dénoncer.

Cependant, elle ne doit pas en rester à ces dénonciations car «l'Église-Famille a besoin d'être expérimentée dans notre monde comme une Famille interpellante et prophétique. Et cela ne doit pas se limiter à des déclarations mais engager à l'action»[886]. C'est ainsi que l'«Église-Famille» au Burundi est invitée à mettre sur pied une véritable pastorale financière qui articule ensemble l'exigence préliminaire d'arriver à l'autonomie et la solidarité ecclésiale.

Cette pastorale intégrant les stratégies économiques devra d'abord évaluer adéquatement les besoins réels et essentiels de l'Église du Burundi et les moyens dont elle dispose pour y répondre car son but est d'amener à se construire à partir de ses propres ressources et non d'être détournée vers les besoins d'ailleurs. C'est dans ce cadre que l'Église du Burundi doit se poser la question de savoir s'il est essentiel pour elle de maintenir, au prix d'une dépendance perpétuelle, les nombreuses structures établies dans le cadre d'une théologie de l'implantation de l'Église occidentale et qui contribuent aujourd'hui à l'extraversion de l'Église locale.

Une autre question à se poser est celle des vrais bénéficiaires de l'aide étrangère. Or, on peut affirmer que cette aide profite essentiellement aux évêques, prêtres, religieux et religieuses ainsi qu'aux séminaristes et novices[887]. Dès lors, une Église peut-elle hypothéquer son statut d'adulte pour supporter une classe cléricale privilégiée et de plus en plus sourde au cri de la misère du reste de la Famille de Dieu? La réponse est non, comme l'explique Uzukwu, au nom du modèle

---

[886] UZUKWU, *A Listerning Church*, p. 86.

[887] Voir, pour les Églises africaines en général: UZUKWU, *A Listerning Church*, p. 90. Il préfère parler de «principales victimes» que de «bénéficiaires» à cause de la mentalité de mendicité que cette aide incruste chez cette «élite» de la société.

«Église-Famille de Dieu»:

> L'Église-Famille de Dieu doit d'abord affirmer son indépendance par rapport à ce matérialisme rampant qui est la cause profonde des humiliations subies par les Africains qu'ils soient les chefs de nos Églises ou de nos États. La motivation et la mobilisation de tout le Peuple de Dieu sur le continent en vue de combattre la pauvreté et l'oppression doivent commencer par le démantèlement de la bourgeoisie cléricale léguée par l'Église occidentale. L'Église en Afrique n'a pas besoin d'aide étrangère pour supporter une classe cléricale.[888]

La stratégie d'autofinancement visera donc à répondre aux besoins essentiels de l'Église en comptant sur les ressources propres en créativité et en moyens. Certes la grande majorité des membres de l'Église du Burundi sont pauvres et luttent constamment pour leur survie. Mais il faut à tout prix qu'il comprennent que nous devons être responsables de nous-mêmes, être le principal artisan de notre histoire. L'image de l'«Église-Famille» presse chaque membre de prendre conscience que l'autonomie est une question de dignité et que l'enjeu n'est rien de moins que l'identité même de la «Famille»[889].

Par ailleurs, certains de ses membres sont capables de supporter l'Église de façon notoire, mais généralement ils appartiennent à ces catégories laissées pour compte par l'évangélisation traditionnelle (les élites intellectuelles, politiques et économiques). On notera aussi que les communautés de base qui articulent l'«Église-Famille» montrent déjà que, même pauvres, les baptisés sont capables de comprendre cet enjeu et de s'engager: il suffit qu'ils se sentent responsabilisés. Même si, au Burundi, ces communautés de base n'ont pas beaucoup d'impact sur le développement socio-économique, les efforts modestes entrepris nous montrent que

---

[888] UZUKWU, *A Listrening Church*, p. 97.

[889] Voir *Message final*, n. 44: «Notre dignité exige que nous mettions tout en oeuvre dès maintenant pour notre auto-suffisance financière».

l'orientation à prendre est celle des réalisations de petite taille et non des projets gigantesques (des éléphants blancs) qui perpétuent l'extraversion et donne la fausse image d'une Église riche. Cela suppose évidemment qu'on ne fasse pas du succès matériel tel que décrit et honoré par le capitalisme individualiste et sauvage le signe de la plénitude et de la liberté dans le monde. Ce sont ces petites réalisations qui éduquent à la confiance en soi et à la créativité et qui démontrent la pertinence de la déclaration du cardinal Thiandoum selon laquelle la principale ressource dont dispose les Églises d'Afrique pour leur évangélisation est, après la grâce du Christ, le peuple de Dieu[890].

Les efforts d'auto-prise en charge supposent, enfin, une stratégie de formation à la gestion. En effet, une évaluation récente relève cette carence dans l'Église du Burundi: «Toutes ces institutions (de développement socio-économique) souffrent de manque d'un personnel qualifié. La bonne volonté ne suffit pas. Une technicité s'impose. Partout le besoin d'une spécialisation de plus en plus accrue des agents pastoraux est ressentie»[891]. Il est donc évident que la gestion financière est un domaine fort complexe qui demande que l'on soit initié à ses règles. Dans une Église où la vie économique dépend souvent du savoir faire du seul économe diocésain, oserions-nous faire nôtre la suggestion de Manhaeghe d'organiser, pour les évêques, des sessions de formation à la gestion des personnes et des biens matériels[892]? Ce ne serait ni un blâme ni un manque de respect mais une simple reconnaissance de la nécessité d'acquisition de certaines compétences globales que la formation au sacerdoce est loin de procurer jusqu'à maintenant.

---

[890] Voir THIANDOUM, *Discours avant discussions*, n. 8.

[891] CRID, «Évaluation», p. 308.

[892] MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu"», p. 51.

Ainsi mesure-t-on le changement de mentalité, voire la rééducation, exigé par une recherche décidée d'arriver à l'autonomie dans l'«Église-Famille de Dieu» au Burundi. D'abord il y a urgence d'une animation globale pour qu'advienne un changement de mentalité chez tous les baptisés. L'Église du Burundi doit désormais former ses membres à compter d'abord sur leurs contributions personnelles, afin de ne pas construire une Église de mendiants perpétuels. Mais, surtout, il faut une rééducation des prêtres, religieux et religieuses qui, plus que les autres membres de l'Église du Burundi, ont été éduqués à la dépendance et en sont les premières victimes.

En effet, la croissance actuelle des vocations sacerdotales et religieuses dépend, en grande partie, de l'aide étrangère indispensable pour la formation dans les séminaires et les noviciats. On assiste alors à cette situation anormale: l'augmentation du personnel local n'est pas un signe de la maturité de l'Église mais un renforcement de la dépendance et de la subordination[893]. Par ailleurs, aucun programme d'éducation à l'autonomie n'est inséré dans la formation des séminaristes et des novices. Au contraire, contrairement à leurs compatriotes, les candidats au sacerdoce et à la vie religieuse sont assurés de leur subsistance quotidienne et de leur formation. Ainsi ils sont éduqués à la dépendance et, parvenus à la fin de leur formation, ils présenteront ce visage paradoxal de membres vigoureux et intelligents d'une élite sociale mais totalement liés et ignorants des crises majeures qu'expérimente la jeunesse africaine[894].

Il est donc urgent que les prêtres, les religieux et les religieuses se rééduquent en éradiquant les effets de cette formation à la dépendance afin qu'ils puissent être, non le signe le plus réussi

---

[893] Voir UZUKWU, *A Listerning Church*, p. 93.

[894] Voir UZUKWU, *A Listerning Church*, p. 95.

de l'extraversion de leur Église, mais de sa maturité. C'est alors qu'ils pourront être au premier rang du combat pour l'auto-subsistance. Pour cela il faut qu'ils aient une vision de l'évangélisation qui ne sépare pas annonce de l'Évangile et promotion intégrale de l'être humain. Ces agents d'évangélisation devront aussi être capables de mener un dialogue fructueux avec les réalités temporelles vu qu'une longue tradition les en a éloignés.

Mais, ici aussi, les déclarations d'intention ne suffisent pas et la question à se poser est la suivante: les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses sont-ils prêts à changer leur style de vie qui repose essentiellement sur l'aide étrangère qui les éloignent du peuple qu'ils sont appelés à servir et joue un rôle de contrôle? Si ce changement de style de vie ne s'opère pas, ces agents resteront «membres de la crème d'une petite élite influente dans un océan de misère»[895] incapables de partager les joies et les peines de la Famille de Dieu au Burundi qui demeurera mineure au sein de la Grande Famille.

L'exigence d'atteindre, au plus tôt, l'auto-suffisance financière de l'Église du Burundi doit donc être le premier pôle de la véritable solidarité sur laquelle insiste l'image de l'«Église-Famille de Dieu». Nous y avons insisté parce que s'il venait à manquer ou s'il était sous-estimé, l'image de l'«Église-Famille de Dieu» participera à maintenir le statut de mineur au lieu d'être le chemin vers une Église locale inculturée.

---

[895] THIANDOUM, *Discours avant-discussions*, n. 9.

4.3. La solidarité inter-ecclésiale dans l'«Église-Famille de Dieu».

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» insiste naturellement sur la solidarité qui doit caractériser les relations entre les Églises du monde entier. Et l'Église du Burundi, depuis qu'elle a adopté la pastorale de l'Église-Famille, n'a pas cessé de souligner ce devoir de solidarité qui existe entre les membres d'une même «Famille» tant au niveau local qu'universel.

C'est sur cette base que l'Église du Burundi fait appel à l'entraide fraternelle pour assurer sa subsistance. Mais, comme on vient de s'en rendre compte, la vraie solidarité de l'«Église-Famille de Dieu» commence par une volonté ferme de vaincre la dépendance chronique et pousse donc à redéfinir les rapports entre les Églises sur la base de l'autosuffisance et du partage dans la réciprocité. En effet, la solidarité bien comprise se traduit par des comportements et des actes concrets qui en constituent des critères opérationnels. Ceux-ci sont, de l'avis de Ntahombaye, le sentiment d'appartenance qui se concrétise par la présence effective des membres du groupe lors d'un événement qui réclame assistance, le partage, la réciprocité et les sanctions négatives contre le membre qui manque gravement à la solidarité[896].

Il n'y a donc pas de vraie solidarité sans réciprocité. C'est pourquoi l'Église du Burundi est appelée, au nom même de la solidarité dans l'«Église-Famille de Dieu», à sortir de son état d'assistée perpétuelle afin d'être partie prenante de l'entraide fraternelle. En effet, la quête de l'autosuffisance ne nuit pas à la communion entre les Églises mais la consolide en créant un espace d'échange réel et en faisant de la Grande Église-Famille de Dieu un rendez-vous du donner et du recevoir.

---

[896] Voir NTAHOMBAYE, «Évolution de la solidarité», p. 184-185.

On devrait se rappeler, ici, la signification profonde du don dans la culture burundaise. En effet, le don était considéré comme un élargissement du «moi-communautaire» en solidarisant les personnes et en dilatant ainsi le cercle de la famille. Que ce soit le don, hautement apprécié, de la vache ou des petits objets de la vie quotidienne, il ne s'agissait pas tellement d'un objet donné ou reçu mais d'un échange de «coeur» entre partenaires. N'est-ce pas ce qu'exprimait toute personne qui voulait faire le don de la vache en disant: «*Nzokora ku mutima ndaguhe* (je prendrai de mon coeur et je vous en donnerai un peu)»? Ou encore ce souhait de quiconque offre de la bière quand il dit aux convives: «*Muraha umutima ntimuhe inda ni bahomora* (donnez cette bière au coeur et non au ventre qui n'est qu'un gouffre)? Les coutumes burundaises montrent donc que le don est l'expression et le ciment de la solidarité, une interaction du donner et du recevoir qui va au-delà de ce qui est matériellement donné car «donner c'est ouvrir son propre coeur, et y accepter la présence de l'autre qui fera de même»[897]. Si l'image de l'«Église-Famille de Dieu» veut assumer la valeur de la solidarité, elle doit enraciner la solidarité interecclésiale à ce niveau profond d'échange entre les «coeurs». Dès lors on comprendra qu'il y a des dons qui sont des refus implicites du don de soi et qui ne servent donc pas à cimenter les liens de solidarité[898].

La compréhension de la solidarité de l'«Église-Famille de Dieu» en termes de coopération entres Églises et d'interdépendance entre des membres adultes autonomes pour l'essentiel invite donc les Églises à réexaminer la qualité de leurs relations. Ainsi les Églises riches sont appelées

---

[897] NTABONA, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel», p. 352.

[898] À l'époque coloniale, par exemple, certains européens non habitués aux coutumes locales se plaisaient à jeter un objet à une personne burundaise. Pour donner une leçon silencieuse, cette personne laissait alors tomber le «don» par terre (sauf si l'objet était fragile) et le ramasser ensuite avec respect et dignité. On se souviendra aussi qu'il est impoli de donner quelque chose à quelqu'un avec une seule main ou, pire, avec la main gauche.

à appuyer les Églises pauvres pour qu'elles atteignent au plus tôt leur auto-suffisance d'Églises vraiment locales au lieu d'utiliser l'aide comme un outil de domination. Ce faisant, l'aide unilatérale et perpétuelle qui pervertit souvent la communion fraternelle en subordination, cédera le pas au partage entre partenaires. En d'autres mots, il faut mettre fin à la situation actuelle où «parmi les Églises chrétiennes, membres de la même "famille de Dieu", on trouve des "bienfaitrices" et des "assistées"»[899]. Plus encore, les Églises riches, se sentant membres de la «Famille de Dieu», sont invitées à se joindre aux Églises pauvres pour mobiliser l'opinion publique sur l'exploitation et la paupérisation planifiée des pauvres par les systèmes économiques et politiques occidentaux et leurs complices locaux. Enfin, si ces Églises riches se découvrent membres de la même famille avec les Églises pauvres elles pourront se convaincre que celles-ci ont aussi quelque chose à apporter à la chaîne mondiale de la solidarité chrétienne car, comme l'explique Manhaeghe, «l'esprit de famille est encore souvent absent des rapports financiers entre les Églises. En effet, les Églises du Nord ne sont pas encore suffisamment conscientes du fait qu'elles ont également besoin d'aide et que les Églises du Sud peuvent leur offrir cette aide»[900].

Prendre au sérieux la solidarité ecclésiale c'est aussi comprendre et accepter que l'ensemble des ressources appartiennent à l'ensemble de la «Famille de Dieu» selon l'affirmation du pape Jean-Paul II selon qui «un accès juste aux ressources de la terre que Dieu a mises à la disposition de tous doit être garanti à chacun» précisément parce que les hommes et les femmes «portent en eux l'image de Dieu et sont appelés à faire partie de la même famille racheté par le sang du

---

[899] MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu"», p. 48.

[900] MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu"», p. 48.

Christ»[901]. Cette affirmation ne doit pas démobiliser les Églises pauvres dans leur recherche d'autosuffisance mais indique que la véritable solidarité se bâtit sur l'interdépendance et non sur l'«assistantialisme»[902] qui infantilise.

C'est pour rendre effective cette solidarité authentique que certains proposent la création d'un fonds commun comme instrument de partage global entre partenaires membres d'une même «Famille». Ce fonds serait constitué par les contributions de chaque Église selon ses moyens et sa gestion serait confiée à un organe compétent et représentatif. Manhaeghe explique l'utilité ecclésiologique d'un tel instrument de solidarité: «La relation bienfaiteur-assisté disparaîtra graduellement. Toutes les Églises se sentiront membres d'une même famille. En tant que majeures, elles sont réellement responsables du fonds commun et elles agiront comme de vrais copropriétaires»[903].

Cependant, avant l'avènement d'une telle stratégie universelle pour assurer un partage inter-ecclésial entre partenaires adultes, il faut être conscients que cette solidarité doit d'abord être effective dans chaque Église locale et entre Églises voisines. En effet, tous les membres de chaque Église locale doivent se sentir solidaires et donc dépendants les uns des autres. Cela est particulièrement important à rappeler au clergé, aux religieux et religieuses du Burundi dont le niveau de vie tranche avec celui de la majorité des autres membres de la même «Église-Famille». Or, comme l'explique Manhaeghe, c'est une saine interdépendance entre le clergé et les laïcs qui peut conduire à la solidarité et à la coopération dans une Église locale:

---

[901] *Ecclesia in Africa*, n. 114.

[902] Pierre CIBAMBO, «Église, justice et développement en Afrique», dans *La foi et le temps*, 6(1993), p. 527.

[903] MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu"», p. 52.

> Il est absolument indispensable, écrit-il, que l'évêque et ses prêtres considèrent les chrétiens comme des partenaires adultes et acceptent *de dépendre en partie d'eux*. Une saine interdépendance suppose également que les uns rendent compte aux autres. Bref: il s'agit de créer un bon esprit de famille où tous les membres adultes se sentent coresponsables et sont respectés comme tels![904]

La solidarité s'étend ensuite aux Églises locales voisines tant au niveau national que régional et même continental. Cela peut sembler tout naturel mais il faut se rappeler que la situation de dépendance totale dans laquelle vivent les Églises d'Afrique nourrit sans cesse la tentation de faire passer les relations avec les Églises et les institutions donatrices avant celles qui doivent exister entre Églises d'une même aire culturelle comme cela a été encouragé par le concile Vatican II (CD 36-38).

L'image de l'«Église-Famille de Dieu» doit donc inaugurer un nouveau type de relations entre les Églises qui se reconnaissent véritablement «soeurs» parce que membres de la même «Famille» sans frontières de Dieu. Elle nous rappelle que «l'Église, en tant que famille de Dieu sur la terre, devrait être le signe vivant et l'instrument efficace de la solidarité universelle»[905]. En effet, une solidarité ecclésiale tissée de rapports d'interdépendance et de réciprocité entre partenaires qui se reconnaissent égaux en dignité serait un signe crédible du Royaume dans notre monde qui ne cesse de fignoler les mécanismes d'exploitation et de domination.

L'«Église-Famille de Dieu» qui est au Burundi et dans les autres contrées d'Afrique pourront-elles accéder, sous peu, à leur maturité en devenant partie prenante de la solidarité ecclésiale? Le modèle ecclésiologique de l'«Église-Famille» adopté pour l'évangélisation doit mettre un accent sur cette urgence afin que soit démontré que, selon l'expression des Pères synodaux,

---

[904] MANHAEGHE, «Les Églises "famille de Dieu"», p. 50. C'est l'auteur qui souligne.

[905] *Ecclesia in Africa*, n. 114.

«l'Église-Famille est celle de la libre et généreuse circulation des biens et des personnes»[906]. De toutes façons, dans un pays aussi pauvre que le Burundi, une des manières les plus claires d'annoncer l'Évangile du salut est de devenir une communion vivante, soucieuse de réaliser l'espérance qui soulève tous les coeurs: être, enfin, artisan principal de son destin. L'image de l'«Église-Famille» restera une pure rhétorique si elle ne conduit pas à répondre à cet impératif.

Conclusion.

Il en est du modèle de l'«Église-Famille de Dieu» comme des autres modèles ecclésiologiques: s'ils peuvent être pertinents pour exprimer la réalité de l'Église dans un contexte socio-culturel donné, ils n'accèdent totalement à la vérité que lorsqu'ils ont réussi à inaugurer une nouvelle utopie au niveau du «faire-Église» dans ce même lieu. Cette utopie n'est pas différente de celle proclamée par Jésus en inaugurant, par son mystère pascal, une communauté de disciples qui, habités par l'Esprit, deviennent par la nouvelle naissance, enfants bien-aimés du Père et frères et soeurs les uns des autres.

Le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» ne saurait donc pas être l'axe majeur de la nouvelle évangélisation du Burundi ni une application de l'inculturation ecclésiologique s'il manque à cet impératif. Au contraire, le choix de ce modèle signifie que l'Église du Burundi a perçu en lui une possibilité offerte pour relever les défis majeurs qu'elle rencontre dans son contexte actuel.

Il s'agira alors, pour l'«Église-Famille» du Burundi d'opérer des conversions profondes et de mener des réformes structurelles concrètes. Ainsi, le modèle de l'«Église-Famille de Dieu»

---

[906] *Message final*, n. 44.

invite tous les baptisés burundais à prendre davantage conscience qu'appartenant à la Nouvelle Famille non fondée sur le sang, ils sont nés d'en haut, ont été abreuvés du même Esprit et sont devenus fils et filles du même Père, cohéritiers avec le Christ de la vie même de Dieu et frères et soeurs les uns des autres. Si cette conscience de fraternité nouvelle et plus profonde que la fraternité de sang n'est pas suffisamment forte pour vaincre l'ethnocentrisme qui est la victoire de la désunion et de l'exclusion, le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» continuera d'essuyer un démenti flagrant et de sonner faux dans la société burundaise.

Ce modèle devra aussi conduire à une restructuration ministérielle et organisationnelle car si l'«Église-Famille» est la maison que Dieu se construit et où chaque membre doit être reconnu dans sa dignité et son apport spécifique, comment peut-on encore tolérer cette pente cléricale qui continue de modeler les relations ministérielles au Burundi? Le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» ne met-elle pas l'accent sur ce «nous» fondamental des chrétiens et chrétiennes et la relation fraternelle de base entre tous les membres? Par ailleurs, peut-on maintenir des structures ecclésiales qui confortent ce dualisme ecclésial désuet alors qu'est en train de naître, à partir des cellules de base (communautés ecclésiales de base) une nouvelle manière d'être-Église plus transparente à la communion?

Le modèle de l'«Église-Famille» invite donc à aller jusqu'au bout de l'heureuse intuition ecclésiale en insufflant, dans les relations et les structures ecclésiales, l'esprit familial fait de confiance, de collaboration, de respect, de dialogue, de chaleur humaine et de solidarité. De cette façon les fidèles et leurs pasteurs deviendront vraiment des frères et soeurs égaux en dignité, différents en fonctions et solidairement responsables. Quant aux relations entre Églises, elles seront caractérisées par une véritable solidarité qui ne prive les Églises pauvres, comme celle du

Burundi, ni de leur dignité ni de leur responsabilité d'être sujet de leur histoire en devenant authentiquement «Églises-locales».

Le modèle ecclésiologique de l'«Église-Famille de Dieu» ne sera donc pertinent pour l'Église du Burundi s'il ne conduit pas à une oeuvre d'imagination afin de concrétiser davantage la communion qu'est l'Église de Dieu dans la société burundaise soumises à des bouleversements sans précédent. Car, faut-il encore le rappeler avec Rigal, «proposer une essence de l'Église ne suffit pas: il faut rester attentif à sa concrétisation dans la vie réelle des hommes. Les plus belles ecclésiologies se révèlent stériles aussi longtemps qu'elles ne sont pas traduites en une organisation structurelle adéquate»[907]. C'est dire que l'adoption de l'image et modèle «Église-Famille de Dieu» par l'Église du Burundi comme par d'autres Églises africaines ne va pas sans risques et que la question ultime devient celle de savoir si l'on est prêt à prendre ces risques qui ouvrent l'avenir à la communion fraternelle.

---

[907] RIGAL, *Préparer l'avenir*, p. 92.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'Église du Burundi, voilà le contexte à partir duquel est partie et auquel a conduit notre recherche. Nous avons découvert une Église jeune, implantée il y a un siècle (1898) et dont la croissance a été tellement rapide qu'on s'extasiait devant une «montée du Burundi vers le Christ» et qu'aujourd'hui, on ne peut que constater que le christianisme se trouve au coeur de l'histoire contemporaine du Burundi. Mais l'heure des bilans a sonné et l'enthousiasme est vite forcé de céder le pas à l'autocritique car cette «montée vers le Christ» n'a été, pour la plupart des croyants et des croyantes, qu'une adhésion superficielle et quelque peu magique se contentant d'une pratique rituelle et légaliste sans grand écho au niveau des harmoniques les plus profondes et les plus secrètes de leur âme.

Or, dès ses premières catéchèses, l'Église du Burundi s'est comprise et définie comme la «Famille des croyants et des croyantes» et cette intuition ecclésiologique a été explicitement développée grâce aux efforts d'inculturation entrepris à partir des années soixante-dix. Ainsi, conscients que les baptisés burundais avaient le devoir et le droit d'accueillir l'Évangile du Christ dans l'intégralité de leur être socio-culturel, pasteurs et théologiens ont progressivement posé les jalons d'une expression inculturée de la nature et de la mission de l'Église en la définissant comme la «Famille de Dieu»: une Famille dans laquelle sont engendrés les croyants et les croyantes par le baptême, dans laquelle ceux-ci sont nourris, grandissent et s'épanouissent; une Famille marquée par la solidarité et l'unité de destin qui motivent, comme des exigences vitales, la coresponsabilité, la promotion, la protection et l'accroissement de la vie, la confiance, le respect, les relations chaleureuses et le dialogue entre tous les membres; une Famille dont la

seule référence est Dieu, le Père de tous et non la race, la condition sociale ou l'ethnie. C'est cette «Nouvelle Famille de Dieu» qui ne connaît pas de frontières que le plan pastoral de l'Église du Burundi voulait susciter dans les différents milieux de vie (ménages, voisinage, succursale, paroisse, diocèse) afin que l'Église puisse s'y incarner profondément en jaillissant sans cesse sous la poussée de l'Esprit de Pentecôte.

De pareils efforts d'inculturation ecclésiologique se réalisaient en même temps dans d'autres Églises d'Afrique où des artisans du chantier théologique africain proposaient, après quelques lectures africaines du mystère du Christ, des expressions de l'Église qui rejoignent les modes de penser et la sensibilité des cultures africaines. Bien vite, ces chercheurs de sens ont fait le lien entre l'être de l'Église et la réalité familiale qui, malgré des mutations profondes, semblait profondément enracinée dans la sensibilité africaine.

Ainsi, des théologiens définirent l'Église comme un «Clan» unique en son genre et universel fondé par le Christ notre Ancêtre ou, plus précisément, notre «Proto-Ancêtre», c'est-à-dire la source et le modèle le plus élevé de la qualité d'ancêtre qu'il a portée à son épanouissement. Dans ce «Clan protoancestral», tous les membres sont unis ontologiquement dans le même courant vital auquel ils communient et participent. D'autres théologiens parlèrent de l'«Église-Communauté de croyants» dont les germes étaient dans l'«Église familiale» ou initiale de la création composée de tous les êtres humains, sans exception, en qui brille l'image de Dieu. D'autres encore, renouant avec la tradition des premiers siècles de l'Église, redécouvrirent le nom propre de l'«Église-Fraternité», communautés de frères et de soeurs unis par leur foi au Christ, leur consécration dans l'Esprit et leur service de Dieu et du prochain. Dans le même sens des théologiens développèrent une théologie de la fraternité comprise comme une théologie de

la Vie et pour la Vie qui intègre les valeurs africaines et évangéliques de la communion et de la solidarité dans une fraternité élargie.

À leur tour, des pasteurs, s'inspirant du modèle trinitaire, de l'héritage de l'Église primitive et des meilleures traditions africaines, mirent sur pied une pastorale de l'«Église-Famille de Dieu». Cette option pastorale de l'«Église-Famille» visait à susciter une appartenance ecclésiale renouvelée et approfondie devant conduire à un engagement et à une qualité de relation qui concrétisent la communion ecclésiale. Cependant, cette intuition ecclésiologique demeurait discrète et cantonnée dans les aires culturelles où elle avait émergé jusqu'au moment où le Synode africain la confirme et la consacre comme la notion-clé de son ecclésiologie, l'axe majeur de l'évangélisation africaine à l'aube du troisième millénaire et une application concrète de l'inculturation. Ainsi, l'image «Église-Famille de Dieu» était devenue un modèle ecclésiologique grâce à la réflexion théologique et à la pratique pastorale.

De cette application de l'inculturation ecclésiologique, notre recherche a tenté de jauger le poids réel et de libérer le dynamisme créateur. Nous nous sommes d'abord rendu compte que le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» n'est pas une invention africaine ni un modèle purement culturel il a un fondement dans l'Écriture, dans la tradition patristique et liturgique ainsi que dans l'enseignement officiel récent de l'Église. Nous avons, ensuite, cherché à déceler la valeur de ce modèle et avons trouvé un double avantage. D'une part, ce modèle possède une capacité de pouvoir exprimer, de façon appropriée aux cultures africaines, la nature et la mission de l'Église parce qu'il s'appuie sur une valeur demeurée ancrée dans l'affectivité africaine malgré les profondes mutations qu'elle a connues. D'autre part ce même modèle aide à mieux concrétiser et expérimenter la communion ecclésiale qui risquait de demeurer abstraite pour les

baptisés d'Afrique. Ainsi l'évangélisation de l'Afrique consistera désormais à édifier concrètement la «Famille de Dieu» dans les différents milieux de vie. Le modèle de l'«Église-famille» préserve donc de cantonner l'ecclésiologie dans la pure spéculation intellectuelle mais de la reposer sur la visée fondamentale de l'émergence des communautés croyantes fidèles authentiques.

Cependant, malgré sa puissance d'évocation et de mobilisation, nous avons découvert que cette application de l'inculturation est ambivalente parce que deux désirs contradictoires s'y croisent. En effet, on y décèle un désir et des efforts réels d'inculturation assumant le meilleur des traditions africaines mais aussi des pièges qui hypothéqueraient ces efforts s'ils n'étaient pas surmontés dès le départ. Il s'agit du centralisme ecclésial, déjà visible lors du processus synodal africain, qui voit dans ce modèle une motivation supplémentaire de soumission aux instances d'une Église universelle conçue comme un être de raison antérieur et au-dessus des Églises locales. Dans ce cas on constate alors que le modèle de l'«Église-Famille de Dieu», salué comme une application de l'inculturation n'ouvre pas aux Églises d'Afrique un espace de confiance et de liberté indispensable pour mener la tâche d'inculturation. L'autre piège est celui de l'autoritarisme dans les Églises d'Afrique elles-mêmes où le modèle peut être employé pour légitimer le pouvoir établi des clercs sur lesquels on transfère les prérogatives des pères de famille et des chefs coutumiers. Devant ce piège, qui s'est refermé plus d'une fois sur des communautés chrétiennes africaines, il faut toujours poser la question de qui va trouver ou perpétuer un pouvoir dans cet essai d'inculturation.

Dès lors, le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» doit être purifié des côtés sombres de la réalité familiale africaine et complété par d'autres images et modèles pour que l'effort

d'inculturation qui en est le coeur ne soit pas perverti en un outil idéologique ne servant qu'à légitimer une classe dominante. Mais, surtout, ce modèle doit faire ses preuves au niveau de la praxis en inaugurant une manière d'être-Église plus conforme à la volonté du Christ. Et dans le contexte de l'Église du Burundi qui a retenu davantage notre attention, ce modèle doit aider à relever des défis spécifiques qui barrent encore sa route vers la concrétisation de la communion fraternelle qui constitue l'être même de l'Église.

Il s'agira alors, pour lui, de vaincre ce qui est un échec flagrant de la communion: l'ethnocentrisme totalitaire qui a perverti la solidarité traditionnelle en des solidarités fermées et exclusives. Par ailleurs, ce modèle doit engager l'Église du Burundi à dépasser des relations ministérielles encore marquées par un dualisme conflictuel en mettant en honneur la relation fraternelle de base qui unit tous les membres de la Famille de Dieu avant toute distinction de services et de ministères. En outre, le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» implique une réorganisation des structures de l'Église en renforçant l'intuition de communautés ecclésiales de base formées elles-mêmes de familles chrétiennes qui, en tant qu'«Églises domestiques», donnent vitalité à l'«Église-Famille». Ce modèle aura, enfin, à faire sa vérité en aidant l'Église du Burundi à accéder à son statut d'Église locale adulte par une autosuffisance qui lui confère une autonomie et lui permet d'être partie prenante de la solidarité entre les membres de la Grande Famille de Dieu répandue à travers le monde.

C'est en répondant à ces impératifs ecclésiaux que le modèle de l'«Église-Famille de Dieu» pourra être ultimement jugé comme une application réussie de l'inculturation et un axe majeur de la nouvelle évangélisation du Burundi. En effet, en assumant le meilleur de la culture burundaise par une de ses valeurs nodales les plus enracinées dans l'affectivité culturelle, ce

modèle la reçoit dans l'Église et permet aussi à cette culture d'épouser l'Évangile et de se purifier dans cette rencontre nuptiale. Grâce à cette rencontre dialectique, le modèle «Église-Famille de Dieu» constitue une réponse originale des chrétiens et chrétiennes du Burundi en l'occurrence et permet ainsi de déployer le surplus de sens et de valeur que contient le trésor incommensurable du Royaume de Dieu. C'est par cette rencontre que le Christ lui-même deviendra burundais dans ses membres et que, de son Église, les croyants et croyantes du Burundi pourront dire en toute vérité: «nous sommes chez nous parce que nous sommes sa Famille».

BIBLIOGRAPHIE

I. LES SOURCES PRINCIPALES.

I.1. Les documents à propos de l'image «Église-famille» au Burundi.

I.1.1. Revues théologiques et pastorales.

BACINONI, Venant, «Editorial», dans *Vivons en Église*, 3(1984), p. 109-110.

BUDUDIRA, Bernard, «Témoignage ecclésial et valeurs africaines», dans *Théologie et Pastorale*, 4(1968), p. 166-171 et 5(1968), p. 205-222.

---------, «Caractéristiques et exigences de l'Église au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1977), p. 4-11.

---------, «Le peuple chrétien du Burundi en synode», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1978), p. 10-16.

---------, «Catéchèse et langage», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1980), p.701-711.

---------, «L'Église: une famille qui accueille, nourrit, éduque et s'organise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1981), p. 31-42.

---------, «Communion et solidarité: exigence et fruit de l'Eucharistie, sacrifice unificateur du Christ (Homélies dominicales du Carême présentées à la radio-télévision française), dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1981), p. 117-128.

---------, «Surgissement des communautés de foi», dans *Vivons en Église*, 4(1983), p. 167-169.

---------, «L'Église et la complémentalité des charismes», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 175-180.

«État de la mise en synode», dans *Vivons en Église*, 3(1984), p. 133-135.

«Expériences communiquées par le Diocèse de Bujumbura», dans *Guide Pastoral*, 6(1973), p. 141-143.

JEAN-PAUL II, «Inculturer l'Évangile au Burundi (Discours aux évêques du Burundi en visite ad limina)», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 133-137.

JEAN-PAUL II, «Laïcs: pierres vivantes de l'unité et de l'Église (Discours aux représentants laïcs à Gitega, le 6/9/1990), dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 381-385.

---------, «Familles: Église domestique, pépinière des vocations (Discours aux familles chrétiennes, le 6/9/1990)», dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 373-379.

---------, «Rencontre avec les prêtres, les religieux et religieuses à la cathédrale Regina Mundi, le 6/9/1990)», dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 387-393.

---------, «Le prêtre est un autre Christ: rassembleur et réconciliateur (Homélie à Mutanga-Nord pendant la messe d'ordinations sacerdotales, le 7/9/1990)», dans *Vivons en Église*, 9(1990), p. 397-401.

---------, «Le Pasteur parmi ses brebis (Message aux évêques du Burundi, le 5/9/1990), dans *Vivons en Église*, 10(1990), p. 441-445.

«Jubilé d'argent du diocèse de Bururi», dans *Vivons en Église*, 3(1986), p. 99-100.

«La mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Vivons en Église*, 1(1983), 1-2.

MAKARAKIZA, André, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 267-268.

NAHIMANA, Rémi, «Des laïcs s'interrogent», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 21.

NIYONGERE, Justine, «La famille est une Église domestique», dans *Vivons en Église*, 5(1987), p. 141-145.

NOTHOMB, Dominique, «Le foyer chrétien, cellule de base de l'Église», dans *Théologie et Pastorale*, 18(1965), p. 93-114.

NTABONA, Adrien, «Commentaire des schémas de retraite pour 1973 au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1973), p. 3-36.

---------, «Mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 454-482.

---------, «Mystère de l'Église, oraison et partage», dans *Vivons en Église*, 4(1987), p. 5-6.

---------, «Vers la dernière étape de la mise en synode au Burundi. Des données nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1987), p. 61.

NTABONA, Adrien, «L'état actuel de la mise en synode», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1984), p. 188-192.

---------, «Communiqué de presse de la Conférence épiscopale du Burundi», dans *Vivons en Église*, 1(1989), p.1-2.

NTAMWANA, Simon, «L'Église, communauté de foi en Jésus-Christ», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1981), p. 137-142.

«Réunion du presbyterium du Diocèse de Bururi», dans *Guide Pastoral*, 2(1978), p. 49-50.

RUHUNA, Joachim, «Discours d'intronisation comme archévêque de Gitega», dans *Vivons en Église*, 1(1983), p. 4-9.

---------, «Adresse au pape lors de la visite ad limina des évêques du Burundi du 9 au 13 juin 1983», dans *Vivons en Église*, 2(1983), p. 58-67.

«Schémas d'instruction tirés de la lettre pastorale», dans *Guide Pastoral*, 6(1973), p. 128-136.

I.1.2. Lettres pastorales.

ÉVÊQUES DU BURUNDI:

18 février 1967: *Lettres pastorales des évêques du Rwanda et du Burundi sur l'Église et la dévotion eucharistique.*

21 février 1968: *Lettre pastorale des évêques du Burundi sur la foi: contenu et pratique.*

23 novembre 1972: *La justice est possible et la paix aussi.*

20 août 1985: *Message des évêques du Burundi aux fidèles.*

19 septembre 1985: *Notre devoir missionnaire.*

12 septembre 1986: *Message des évêques catholiques aux ouvriers apostoliques.*

23 septembre 1986: *Lettre pastorale sur la formation des futurs prêtres.*

18 août 1987: *L'Église catholique dans le Burundi d'aujour'hui: document de réflexion à l'usage des ouvriers apostoliques.*

7 novembre 1989: *Annonce officielle de la prochaine visite du pape au Burundi.*

21 novembre 1997: *Imyaka ijana irashitse abarundi tumenyeshejwe Yezu Kristu* (Lettre de lancement de l'année jubilaire).

I.1.3. Catéchèses.

VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'URUNDI, *Ikatekisimu ry'amasakramentu* (Catéchèse des sacrements), Maison-Carré, Imprimerie des Pères Blancs, 1930.

---------, *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale), 1ère année (le Credo), 1942.

VICARIAT APOSTOLIQUE DE KITEGA (URUNDI), *Ikatekisimu yo ku misi ya Mungu* (Catéchèse dominicale), 2ème année (les commandements et les sacrements), Kitega, Imprimerie de Kitega,1948.

---------, *Ikatekisimu y'abigishwa; abanyama-bwirizwa* (Instruction aux catéchumènes), 4è éd., Kitega, Imprimerie de Kitega, 1957.

BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Ugushikiriza Inkuru nziza, umwaka wa kabiri* (Catéchuménat des adultes, 2è année), 1972.

---------, *Gushikiriza Inkuru nziza, umwaka wa gatatu* (Catéchuménat des adultes, 3è année), 1974.

---------, *Gushukiriza Inkuru nziza, umwaka wa kane* (Catéchuménat des adultes, 4è année), 1976.

---------, *Icegeranyo c'inyigisho-ngenderwako mu kwemera kwacu* (Catéchèse-synthèse sur la doctrine chétienne, à l'usage des catéchistes et des pärents), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977 (2è éd. 1991).

---------, *Yaga Mukama umwana wawe arakwumviriza, igitabu c'imwigisha, umwaka wa kane* (Catéchuménat des jeunes, livre du maître, 4è année), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1977.

---------, *Ukwemera kwacu* (Catéchèse dominicale I: notre foi), Bujumbura, Presses Lavigerie, février 1983.

---------, *Ekleziya ni ihwaniro ry'Imana n'abantu* (L'Église est la Communion entre Dieu et les humains; Catéchèse dominicale I), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1984.

---------, *Yaga Mukama umwana wawe arakwumviriza, igitabu c'umwigisha, umwaka wa mbere* (Catéchuménat des jeunes, livre du maître, 1ère année), Buju-mbura, Presses Lavigerie, 1985.

BUREAU D'ÉVANGÉLISATION, *Ekleziya ya Yezu Kristu yashinzwe gushikiriza n'ugusigura amabwirizwa y'Imana* (L'Église de Jésus-Christ a la mission de présenter et d'interpréter les commandements de Dieu; Catéchèse dominicale II), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1985.

---------, *Amasakramentu: ibimenyetso bimenyesha ubuzima bwa Kristu kandi bukabutanga* (Les sacrements: des signes efficaces de la vie du Christ; Catéchèse dominicale III), Bujumbura, Presses Lavigerie, 1986.

DIOCÈSE DE BURURI, *Compte-rendu de la séance de travail tenue à Butwe: 23-24 avril 1990.*

---------, *Compte-rendu de la réunion du presbyterium tenue à Muyange en août 1990.*

---------, *Compte-rendu de la réunion de la Commission pastorale diocésaine tenue à Bururi le jeudi 11 octobre 1990.*

---------, *Compte-rendu de la réunion presbytérale tenue à Kiriri: 17-18 octobre 1990.*

---------, *Compte-rendu de la réunion pastorale tenue à Bururi le 11 novembre 1991.*

---------, *Compte-rendu de la réunion pastorale diocésaine tenue à Bururi le 30 novembre 1992.*

---------, *Compte-rendu de la réunion du groupe des élaborateurs des fiches pastorales tenue à Buta le 28 janvier 1993.*

---------, *Compte-rendu de la réunion de la Commission pastorale diocésaine tenue à Bururi le 1er février 1993.*

---------, *Propositions pour la programmation pastorale de l'année 1994*, Bururi, Janvier 1994.

---------, *Fiches pastorales:* 1991*: «L'Église-famille: La famille est une communauté de vie»;* 1992*: «L'Église-famille vécue au niveau du voisinage»;* 1993*: «L'Église-Famille de Dieu qui rassemble dans l'unité les familles humaines»;* 1994*: «L'Église-Famille de Dieu qui rassemble les personnes qui acceptent dans la vérité le pardon et la réconciliation»;* 1995*: «L'Église-Famille de Dieu qui unit ceux et celles qui luttent pour la vie, la paix dans la vérité».*

I.2. Les documents à propos de l'image «Église-famille» en Afrique.

I.2.1. Avant le Synode africain.

AGOSSOU MEDEWALE, Jacob, *Christianisme africain: une fraternité au-delà de l'ethnie,*

Paris, Karthala, 1987.

BUJO, Bénézet, «L'apport africain à une conception de l'Église», dans *Sources/Fribourg*, 11(1985), p. 250-257.

---------, «La célébration eucharistique et son incarnation dans la conception négro-africaine; Pour une ecclésiologie renouvelée», dans DIMANDA Eluy'a Kondo et SEBAHIRE MBONYINKEBE (éd.), *Théologie et cultures; mélanges offerts à Mgr Alfred Vanneste*, Louvain-la-Neuve, Noraf, 1988, p. 81-101.

---------, *African theology in its social context* (Coll. Faith and Cultures), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1992.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU BURKINA FASO, «Options Fondamentales pour un nouveau départ», dans *Fidélité et Renouveau*, numéro spécial, 1977.

DABIRÉ, Jean-Marie, *L'Église-Famille* (Thèse présentée à l'Institut Catholique de Paris), 1992.

DANET, Henriette, «L'Afrique, on n'en revient pas!», dans *RICAO*, (1994), p. 37-55.

DIOCÈSE DE BOBO-DIOULASSO, *Alleluia africain*, 37(1980), 1-5.

---------, *Document pour la pastorale*, 42(1980); 60(1982).

DUJARIER, Michel, *L'Église-fraternité*, Paris, Cerf, 1991.

«Les Églises africaines face aux défis actuels (Actes du colloque présynodal organisé par l'Institut catholique d'Afrique de l'ouest: Abidjan 15-17 décembre 1992), dans *Revue de l'Institut catholique d'Afrique de l'ouest*, 5-6(1993).

LEFEBVRE, Pierre, *Une Église qui naît de nouveau; communautés de base et ministères aujourd'hui*, Kinshasa, Éditions C.E.P., 1981.

MBEMBE, Achille, *Afriques indociles; christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

MUGABI (et Laurent MAGESA, éd.), *The Church in African Christianity; innovative essays in ecclesiology*, Nairobi, Initiative Ltd, 1990.

MULAGO, Vincent, *Un visage africain du christianisme; l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1962.

NYAMITI, Charles, *Christ as our Ancestor; christology from an african perpective*, Gweru, Mambo Press, 1984.

PENOUKOU, Éloé-Julien, «Les enjeux du Synode Africain», dans *Études*, 372(1990/6), p. 831-842.

---------, «Quel type d'Église, pour quelle mission en Afrique?», dans *Spiritus*, 123(1991), p. 196-212.

---------, «Chemins d'Églises en Afrique», dans *Les évêques d'Afrique parlent: 1969-1991; Documents pour le Synode africain* (textes réunis et présentés par Maurice Cheza et autres), Paris, Centurion, 1992, p. 19-33.

QUENUM, Alphonse et DANET, Henriette, *Sur les chemins de l'inculturation à l'ICAO, 1977-1993. Mémoires, Thèses*, Porto-Novo/Impr. CNPMS et Abidjan/ICAO, 1994.

SAMBOU, Ernest, «Une voie réaliste pour l'ecclésiologie», dans *Lumière et Vie*, 159(1982), p. 43-60.

SANON, Anselme, «Message de réconciliation en famille (Lettre pastorale de Carême 1978)», dans *Fidélité et Renouveau*, 107(1978), p. 10-11.

---------, *Construire le dedans et le dehors* (Lettre pastorale), Carême 1980.

---------, *Dieu t'attend chez toi en famille* (Lettre pastorale), 15 février 1982.

---------, «Quelques ministères du laïcat dans notre Église-famille», dans *Telema*, 3(1979), p. 27-38.

---------, «L'interculturation de l'Évangile, un défi lancé à la mission d'évangélisation (Conférence au colloque international de missiologie à Paris, 16 octobre 1987), dans *Les évêques d'Afrique parlent*, p. 184-198.

YANOOGO, Bernard-Désiré, *L'Église-famille au Burkina-Faso* (Thèse de doctorat en théologie pastorale soutenue à l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest), décembre 1991.

I.2.2. Pendant le processus du Synode africain.

BUDUDIRA, Bernard, «La famille et l'école publique, lieux d'évangélisation», dans *L'Osservatore romano*, 17(2312) du 26 avril 1994, p. 33.

---------, «Une nouvelle culture à inculturer: les médias (cercle mineur français E)», dans *L'Osservatore romano*, 20(2315) du 17 mai 1994, p. 80.

«Christ est vivant: nous vivrons! (Message final du Synode des évêques d'Afrique)», dans *La documentation catholique*, 2095(1994), p. 526-534.

GANAKA, Gabriel Gonsum, «La proclamation de la Bonne Nouvelle nous engage à une vie de conversion totale (cercle mineur anglais A), dans *L'Osservatore romano*, 19(2314) du 10 mai 1994, p. 76.

HARRINGTON, Patrick, «Mettre en pratique dans le quotidien notre engagement pour Jésus-Christ (cercle mineur anglais B)», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314) du 10 mai 1994, p. 76.

JEAN-PAUL II, «Le Synode africain: au service de la communion et de l'évangélisation (Discours au Conseil du Secrétariat du Synode des évêques), dans *La documentation catholique*, 2068(1993), p. 267-271.

SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Afrique: L'Église et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 «vous serez mes témoins» (Actes 1,8)*, *Instrumentum Laboris*, Cité du Vatican, 1993.

MONSI-AGBOKA, Lucien, «Un nouveau projet éducatif basé sur la promotion humaine», dans *L'Osservatore romano*, 18(2313) du 3 mai 1994, p. 44.

OBIEFUNA, Kanene, «Présenter aux chrétiens africains l'Église comme une famille, dans *L'Osservatore romano*, 16(2311) du 19 avril 1994, p. 16.

OUEDRAOGO, Marius, «Former les fidèles à leur responsabilité sociale (cercle mineur français D), dans *L'Osservatore romano*, 20(2315) du 17 mai 1994, p. 78.

SANON, Anselme, «L'Église-communion, l'Église-famille, l'Église-fraternité, dans *L'Osservatore romano*, 17(2312) du 26 avril 1994, p. 22.

SARR, Théodore Adrien, «Dépasser toutes les déclarations d'intentions pour passer aux actes (cercle mineur français C)», dans *L'Osservatore romano*, 20(2315) du 17 mai 1994, p. 80.

SOME, Jean-Baptiste, «L'option Église-famille et l'oeuvre des communautés de base», dans *L'Osservatore romano*, 17(2312) du 26 avril 1994, p. 33.

THIANDOUM, Hyacinthe, «Rendre le message de l'Église pertinent et crédible ("Relatio ante disceptationem" au Synode des évêques d'Afrique), dans *L'Osservatore romano*, 16(2311) du 19 avril 1994, p. 6-9.

---------, «La "relatio post disceptationem" au Synode des évêques d'Afrique», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314) du 10 mai 1994, p. 70.

VLK, Miloslav, «Tous réunis en son nom et dans son Église», dans *L'Osservatore romano*, 17(2312) du 26 avril 1994, p. 17.

ZAGO, Marcello, «Promouvoir l'évangélisation, la justice et la paix, le dialogue entre peuples et religions (cercle mineur italien)», dans *L'Osservatore romano*, 19(2314) du 10 mai 1994, p. 75.

I.2.3. Après le Synode africain.

BOKA di MPASI, Londi, «Le Synode africain, un nouveau départ sans retour», dans *Telema*, 1(1995), p. 13-25.

---------, «La Synode africain par-delà la promesse des fleurs», dans *Telema*, 3-4(1994), p. 1-2.

BUDUDIRA, Bernard, «Le Synode spécial pour l'Afrique est un événement qui n'est pas passager», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1995), p. 1-5.

BUETUBELA, Balembo, «Aux sources de l'Église-Famille de Dieu; la Fraternité en Jésus-Christ, premier-né (Rm 8, 29)», dans *Telema*, 1-2(1997), p. 69-75.

CHEZA, Maurice, *Le Synode africain; Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996.

---------, «Les étudiants africains boudent-ils le Synode de leur continent?», dans *Telema*, 3-4(1996), p. 43--52.

CORBOY, James, «Church as Communio and Family of God», dans *Sedos*, 5(1996), p. 156-159.

DE HAES, René, «Ecclesia in Africa: une invitation à passer à l'acte», dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 3(1995), p. 15-28.

Di SALVATORE, «L'image de l'Église Famille dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*», dans *Cahiers de Réflexion*, 2(1996), p. 41-69.

DUJARIER, Michel, «L'Église-Fraternité chez les Pères de l'Église», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 48-56.

---------, «L'Église-Fraternité chez les Pères de l'Église», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 48-56.

«*Ecclesia in Africa*», dans *Telema*, 3(1997), tout le numéro.

ETSOU, Frédéric, «Pour une ecclésiologie de l'Église-Famille», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 44-47.

FANIRAN, Joseph Oladejo, «The Challenges of the African Synod to Catholic Journalists», in

VJTR, 59(1995), p. 46-53.

«Foi, culture et évangélisation en Afrique à l'aube du troisième millénaire (Actes du colloque spécial post-synodal: Abidjan, 18-20 avril 1996), dans *RICAO*, 14-15(1996), tout le numéro.

GAPI, François-Marie, «Le dialogue interreligieux au coeur de l'"Église-Famille de Dieu"», dans *Telema*, 3-4(1996), p. 29-31.

JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

---------, «La célébration du "Synode africain" (Dossier sur le 11è voyage en Afrique)», dans *La documentation catholique*, 2125(1995), p. 927-940.

KABASELE LUMBALA, François, «L'"Église-Famille" en Afrique», dans *Concilium*, 260(1995), p. 125-131.

«L'Église-famille: foyer de justice et de paix», dans *Telema*, 1(1995), p. 27-31.

MALU NYIMI, Modeste, «Église-Famille/Église-Fraternité; Proposition synodale d'une ecclésiologie dynamique en Afrique», dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 5(1996), p. 95-106.

MAGESA, Laurent, «A Note on the Future of the African Synod; The End of the Assembly», dans *Sedos*, 1(1995), p. 8-14.

MANHAEGHE, Eric, «Les Églises "Famille de Dieu" en acte et en vérité; interdépendance et solidarité au plan financier», dans *Telema*, 2(1994), p. 43-53.

MBUKA, Cyprien, «Synode pour l'Afrique ou Synode africain?», dans *Sedos*, 10(1994), p. 294-301.

McGARRY, Cecil (ed.), *What happened at The African Synod?*, Naïrobi, Paulines Publications Africa, 1995.

NTABONA, Adrien, «Synode africain: témoignage», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 129-130.

---------, «Synode africain; panorama thématique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 1-4.

---------, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 1-4.

NOTHOMB, Dominique, «L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique; une réflexion théologique et pastorale», dans *Nouvelle revue théologique*, 117(1995), p. 44-64.

OPENIBO, Veronica, «*Ecclesia in Africa*; Post-synodal Apostolic Exhortation of Pope John Paul II: An African Woman's View», in *Sedos*, 1(1996), p. 3-9.

«Premiers fruits du Synode africain», dans *Le Précurseur*, 2(1996), p. 4-6.

QUENUM, Alphonse, «Comment vivre l'exhortation apostolique post-synodale: *Ecclesia in Africa*?», dans *RICAO*, 13(1996), p. 3-10.

ROAMBA, Bernadette, «Pour une ecclésiologie de l'"Église-Famille de Dieu"», dans *Telema*, 1-2(1997), p. 43-68.

RYAN, Patrick, «The papal exhortation: Moving forward on the theme of justice», in *African christian studies*, 1(1996), p. 19-33.

SCEAM, «*Africa will arise: Message of the SECAM Bishops to the Churches of Great Lakes Region an The rest of Africa and Madagascar*, Nairobi, 19 April 1997.

SCHOUVER, Pierre, «*Ecclesia in Africa*; point de vue d'un missionnaire», dans *Sedos*, 1(1996), p. 10-20.

THE AFRICA FAITH & JUSTICE NETWORK (ed.), *The African Synod: Documents, Reflections, Perspectives*, New York, Orbis Books, 1997.

«Un thème théologique central: Église-Famille, Église-Fraternité», dans *Mission de l'Église*, 11(1996), p. 42-43.

«Un Synode de l'espérance», dans *Mission de l'Église*, 111(1996), p. 1-3.

UZUKWU, Eugene Elochukwu, *A Listerning Church: Autonomy and Communion in african Churches*, New York, Orbis Books, 1996.

I.3. Les autres documents à propos de l'image «Église-famille».

I.3.1. Les Pères de l'Église et les documents du Magistère.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. I, Roma, Typis polyglotis Vaticanis, 1970.

Catéchisme de l'Église catholique, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1992.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Livre I (Traduction par Marguerite HARL, introduction et note par Henri-Iréné MARROU, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 70), Paris, cerf, 1960; Livre III (Tradution par Claude MONDÉSERT et Chantal MATRAY, notes par Henri-Iréné MARROU, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 158), Paris, Cerf, 1970.

Concile oecuménique Vatican II; constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris, Centurion, 1967.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

DIDYME, *In Proverbia Salomonis Commentariis*, dans Jacques-Paul MIGNE, *Patrologiaa Graeca*, t. 39, Paris, Lutetiae Parisorum, 1863.

HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. II (Texte critique, traduction, notes, index et appendice par Jean DOIGNON, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 258), Paris, Cerf, 1979.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (Édition critique par Louis DOUTRELEAU et adelin ROUSSEAU, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 153), t. 2, Paris, Cerf, 1969.

JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae* (Exhortation apostolique post-synodale sur la catéchèse en notre temps), Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1979.

---------, *Familiaris consortio* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1981.

---------, *Reconciliatio et Paenitentia* (Exhortation apostolique post-synodale sur la réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église aujourd'hui), Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1984.

---------, *Christifideles Laici* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1988.

JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis* (Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles), Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1992.

---------, «Lettre aux familles», dans *La documentation catholique*, 2090(1994), p. 251-278.

---------, *Ut unum sint* (Lettre encyclique sur l'engagement oecuménique), Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1995.

---------, *Vita consecrata* (Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde), Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1966.

L'enseignement de Jean-Paul II: 1978-1980, Cité du Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 1978-1980.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet* (Introduction et texte critique par Herbert MUSURILLO, traduction et notes par Victor-Henri DEBIDOUR, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 95), Paris, Cerf, 1963.

NARSAÏ, *Homélie 21: Sur les mystères de l'Église et sur le Baptême*, dans *Initiation chrétienne* (Textes recueillis et présentés par Adalbert HAMANN), Paris, Bernard Grasset, 1963.

PAUL VI, *Evangelii nuntiandi* (Exhortation apostolique post-synodale), Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1975.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* (Traduit par Louis MOREAU), Paris, Seuil, 1994.

SAINT CYPRIEN, *L'unité de l'Église;* AUGUSTIN, *Sermons sur l'Église unie* (Textes introduits, traduits et annotés par Mgr Victor SAXER), Paris, Desclée De Brouwer, 1979.

---------, *De la conduite des vierges*, dans *Histoire et oeuvres complètes de Saint Cyprien, évêque de Carthage* (Traduction par Abbé THIBAUT), t. 2, Tours, Cattier, 1869.

---------, *Des tombés*, dans *De Lapsis And De Ecclesiae Catholicae Unitate* (Text and Translation by Maurice BENEVOT), Oxford, Clarendon Press, 1971.

SAINT JÉRÔME, «Sermo in Psalmum XLI, ad neophytos», dans PL 40, 1206 (Traduction dans: *Le mystère de Pâques*, Textes choisis et présentés par Adalbert HAMANN et F. QUÉRÉ-JAULMES, Paris, Éd. Bernard Grassé, 1965).

TERTULLIEN, *La Patience* (Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude FREDOUILLE, collection *Sources Chrétiennes*, n. 310), Paris, cerf, 1984.

---------, *Le baptême* (Texte, introduction et notes par François REFOULÉ), Paris, Cerf, 1976.

TERTULLIEN, *La pudicité* (Introduction par Claudio MICAELLI, texte critique et traduction par Charles MUNIER), t. 1, Paris, Cerf, 1993.

---------, *Traité de prescription contre les hérétiques* (Introduction, texte critique et notes par François REFOULÉ, traduction par Pierre De LABRIOLLE, coll. *Sources Chrétiennes*, n. 46), Paris, Cerf, 1957.

I.3.2. Autres documents.

ALBERIGO, Giuseppe (et MAGISTRETTI, Franca), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica*, Bologne, Istituto per le Scienze Religiose, 1975.

BRUYLANTS, Placide, *Les oraisons du Missel Romain; Texte et histoire*, 2 t., Louvain, Centre de documentation et d'information liturgique, Abbaye du Mont César, 1952.

CHAVASSE, Antoine, *Le sacramentaire gélasien; sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIè siècle*, Paris/Tournai, Desclée/Cie Éditeurs, 1958.

---------, «Le sacramentaire gélasien du VIIIè siècle; Ses deux principales formes», dans *Ephemerides liturgicae*, 73(1959), p. 249-298.

---------, *Le sacramentaire dans le groupe dit «gélasiens du VIIIè siècle»*, 2 vol., Steenbruges, 1984.

DELAHAYE, Karl, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles; pour un renouvellement de la pastorale aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964.

DESHUSSES, Jean (et Benoît DARRAGON), *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, 6 vol., Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1982-1983.

---------, *Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 t., Spicilegium Friburgense 16; 24; 28, Fribourg, Éditions universitaires, 1971-1982.

---------, *Le sacramentaire grégorien*, édition comparative, 3 t., Fribourg, Éditions universitaires, 1992.

HAMANN, Adalbert, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981.

MOHLBERG, Léo Cunibert, *Sacramentarium Veronense*, seris Maior Fontes, I, Rome, Casa editrice Herder, 1956.

---------, *Liber sacramentorum Romae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Rome, Casa editrice Herder, 1960.

PALAZZO, Éric, *Le Moyen Âge: des origines au XIIIè siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.

QUASTEN, Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 2 et 3, Paris, Cerf, 1955-1988.

SCHNITCHER et SLALY, *Concordantia Verbalia Missalis Romani (Partes euchologiae)*, Münster, 1983.

SODANO, Angelo, «Le "sensus Ecclesiae" ou l'importance de la communion ecclésiale», dans *L'Osservatore romano*, 17(2312) du 26 avril 1994, p. 20.

Synode extraordinaire, Rome 1985; Vingt ans après Vatican II, Paris, Centurion, 1986.

Synode extraordinaire: célébration de Vatican II, Paris, Cerf, 1986.

TOMKO, Joseph, «Obstructing Evangelization; The crisis of Cultures in Africa», in *Catholic International*, 8(1997), p. 353-354.

WILSON, Henri Austin, *A classified Index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries according to the Text of Muratori's Liturgia Roman vetus*, Cambridge, University Press, 1892.

II. LA LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE.

II.1. La réflexion ecclésiologique au Burundi.

«Apostolat des laïcs», dans *Vivons en Église*, 2(1987), p. 63.

«Assemblée de l'Union des Supérieures Majeures du Burundi (23 septembre 1972), dans *Guide Pastoral*, 12(1972), p. 122-128.

BACINONI, Venant, «Quelques réflexions sur quatre expériences pastorales récentes», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1974), p.28-37.

---------, «Nos évêques en visite ad limina», dans *Vivons en Église*, 2(1983), p. 57.

---------, «L'Église de Jésus-Christ», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1987), p. 345- 360.

BANDIRA, Bonaventure, «Réflexion sur l'article de L. Goovaerts», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1973), p. 96-99.

---------, «Éditorial», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1975), p. 241-242.

BANSHIMIYUBUSA, Gervais, «Formation du prêtre burundais pour notre temps», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 325-327.

---------, «Trouver une manière africaine d'être Église», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 9-13.

---------, «La spiritualité des prêtres diocésains à la lumière de Vatican II», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 34- 53.

BAREGENSABE, Gabriel, «L'insertion de l'Église dans la société africaine actuelle», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1975), p. 263-272.

BUCUMI, Paul, «L'identité et la mission du prêtre dans la vision ecclésiologique de Vatican II», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 18-33.

BUDUDIRA, Bernard (et autres), «La vie et le ministère du prêtre (Synthèse nationale de la recherche sur les prêtres), dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1971), p. 165-202.

BUDUDIRA, Bernard, «Le Burundi souffre d'un manque de projet de société unificateur (Adresse au pape lors de la visite ad limina des évêques du Burundi, du 25 au 29 avril 1994)», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 134-135.

---------, «L'Église catholique qui est au Burundi et le développement socio-économique du pays», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 158-173.

BURIRE, Paul, «Les enjeux et les résultats des statuts synodaux de 1928 et de 1951», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1991), p. 603.

«Catéchistes en contestation», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1972), p. 72-80.

CENTRE DE RECHERCHE ET D'ANIMATION SOCIALE, *La recherche interafricaine sur les catéchistes*, Bujumbura, 1970.

«Compte-rendu de la session sur la responsabilité et l'apostolat des laïcs», dans *Vivons en Église*, 2(1992), p. 69-71.

CONFÉRENCE DES ORDINAIRES DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Burundi et Rwanda 1964-1968; Plan quinquennal de développement*, Usumbura, Presses Lavigerie, 1963.

CENTRE DE RECHERCHE SUR L'INCULTURATION ET LE DÉVELOPPEMENT (CRID), «Les communautés de base au Burundi: les leçons du passé», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p.97-111.

---------, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 295-323.

«Décision de la Conférence des Évêques Catholiques du Burundi concernant le ministre extraordinaire de la du baptême», dans *Vivons en Église*, 1(1987), p. 9.

DE LAET, Louis, «L'école de catéchistes de Mutumba», dans *Théologie et Pastorale*, 20(1965), p. 218-222.

DELHEZ, Charles, «Des prêtres, pour quoi faire?», dans *Vivons en Église*, 2(1987), p. 74-75.

DUGAS, Jacques, «Restauration du diaconat permanent», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1971), p. 83-89.

ECHEGARAY, Juan, «A propos de la lettre des évêques sur la mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1977), p. 253-257.

«Écho de la CECAB», dans *Vivons en Église*, 1(1987), p. 3.

«Échos de la CECAB», dans *Vivons en Église*, 2(1987), p. 43-44.

«Église et développement au Rwanda et au Burundi», dans *Revue nouvelle*, décembre 1967, p. 587-596.

ÉVÊQUES DU BURUNDI (Lettres pastorales):

Novembre 1959: *Le Rwanda et le Burundi à l'heure du Concile.*

Novembre 1959: *Consignes et directives des Vicaires apostoliques du Burundi à leur clergé et congrégations religieuses.*

17 mars 1962: *Au clergé du Rwanda et du Burundi.*

Avril 1964: *Lettre des évêques du Burundi sur la liturgie.*

20 février 1965: *Lettre des archévêques et évêques de la conférence épiscopale du Rwanda et du Burundi à tous les prêtres de leurs diocèses.*

Carême 1966: *Lettre pastorale des évêques du Burundi pour le carême en 1966.*

17 février 1967: *Ordonnance de la Conférence épiscopale du Rwanda et du Burundi concernant le ministre de la sainte communion en absence du prêtre et du diacre.*

29 septembre 1968: *Notre devoir missionnaire.*

5 septembre 1970: *Cinquième ordonnance de la Conférence épiscopale du Rwanda et du Burundi relative à la liturgie.*

Janvier 1971: *Lettre pastorale sur l'institution du conseil pastoral diocésain.*

9 juin 1971: *Lettre commune des évêques du Rwanda et du Burundi aux prêtres.*

30 août 1973: *Lettre pastorale sur la préparation du 75ème anniversaire de l'Église du Burundi.*

Carême 1974: *Lettre pastorale sur l'année sainte 1974.*

1975: *Umwaka w'ugukomeza ibanga ryo kwihebera Imana* (sur la vocation religieuse).

1976: *Lettre pastorale des évêques du Burundi sur l'année du sacerdoce.*

4 décembre 1976: *Lettre pastorale sur la mise en synode de l'Église du Burundi.*

19 mai 1979: *Lettre pastorale des évêques du Burundi sur le synode.*

6 juillet 1978: *Lettre pastorale des évêques du Burundi après leur visite ad limina.*

Mai 1980: *Lettre pastorale des évêques du Burundi après leur rencontre avec le pape à Kinshasa en mai 1980.*

Décembre 1994: *Message des évêques catholiques aux prêtres, religieux et religieuses, séminaristes et novices.*

8 août 1995: *Message des évêques catholiques aux prêtres.*

«Expériences pastorales: paroisses confiées à des religieuses et à des laïcs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1974), p. 5-38.

«Fiches de présentation (lors de la visite du pape au Burundi)», dans *Vivons en Église*, 7(1990), p. 299-324.

GOOVAERTS, Léo, «Les petits séminaires au Burundi: quel est leur rendement?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1972), p. 265-296.

---------, «Les catéchistes au Rwanda et au Burundi», dans *Lumen Vitae*, 2(1972), p. 217248.

GORJU, Julien, *Statuts synodaux du Vicariat de l'Urundi*, Maison-Carré, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1928-1929.

---------, *Commentaire des statuts de l'Urundi*, Kabgayi, Imprimerie du Vicariat apostolique du Rwanda, 1937.

GRAULS, Antoine, *Statuts synodaux des Vicariats apostoliques du Burundi*, Kitega, 1951.

GROSJEAN, Joseph, «L'Église particulière», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1969), p. 59-67.

HILGERS, Walters, «Église et développement», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1967), p. 123-142; 6(1967), p. 295-308; 1(1968), p. 72-85.

HUCHARD, René, «Collaboration clergé-laïcs-religieux», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1972), p. 177-189.

JEAN PAUL II, «Maturité et vitalité de la jeune Église du Burundi (Discours aux évêques du Burundi en visite ad limina, du 9 au 13 juin 1983), dans *Vivons en Église*, 2(1983), p. 64-67.

---------, «Discours aux évêques du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 139-144.

---------, «Appliquer les principes de la doctrine sociale catholique aux nécessités de l'Afrique (Discours aux évêques du Burundi en visite ad limina, du 25 au 29 avril 1994)», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 131-134.

«Jean-Paul II, bilan du voyage en Afrique», dans *Vivons en Église*, 11(1990), p. 479-481.

KABUGUBUGU, Amédée, «La relation d'autorité», dans *Théologie et Pastorale*, 4(1968), p. 162-165.

«Kaganza, paroisse confiée à une communauté de religieuses africaines», dans *Guide Pastoral*, 10(1972), p. 96-99.

KAYOYA, Michel, «Un problème très urgent: l'orientation de l'action catholique au Burundi», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1968), p. 106-113.

KAYOYA, Joachim, «Analyse socio-pastorale de l'Église catholique du Burundi, orientations générale», dans *Vivons en Église*, 5-6(1997), p. 132-135.

KERKHOFS, Pierre, «Consommation ou rencontre», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1972), p. 3-10.

---------, «Nouvelle catéchèse, nouveaux catéchistes», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1972), p. 63-71.

KEUPPENS, Joseph, «Problème des vocations sacerdotales au Burundi», dans *Théologie et Pastorale*, 23(1966), p. 125-129.

KIDWINGIRA, Alice, «Les groupes apostoliques paroissiaux; état actuel et perspectives», dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 83-86.

LAMBERT, Fernand, «Accession des laïcs à plus de responsabilité dans l'Église», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1973), p. 196-205.

«Les communautés de base: quelle relance de la mise en synode dans l'Église du Burundi», dans *Vivons en Église*, 6(1990), p. 255-277.

LOCHET, Louis, «Vers une nouvelle étape de la vie missionnaire de l'Église», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1980), p. 580-594.

---------, «Communautés nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1977), p. 290-307.

LOCHET, Louis, «Déclin ou renouvellement de la mission d'Église», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1979), p. 251-268.

---------, «Qu'est-ce qu'un "ouvrier apostolique"?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1977), p. 25-35.

---------, «Mystère et ministère des évêques», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1975), p. 179-199.

---------, «Laïcs chrétiens pour le monde de ce temps», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1984), p. 26-33.

LUNEAU, René, «Lettre n.20», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1988), p. 240-241.

MANIRAKIZA, Zénon, «Concile plénier de l'Église du Burundi; où en sommes-nous?», dans *Vivons en Église*, 7-8(1993), p. 221-226.

---------, «Engagement des catéchistes bénévoles à la paroisse de Rukundo», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 141-149.

MARYOMEZA, Théophile, «A l'écoute du concile», dans *Théologie et Pastorale*, 15(1964), p. 191-196.

MASSON, Joseph, «Un objectif majeur de la mise en synode: une Église toujours plus catholique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 489-504.

MICHEL, Jean-Claude (et autres), «Lettre à la Famille de Dieu qui est au Burundi», dans *Vivons en Église*, 3-4(1997), p. 68-69.

«Ministère, Diaconie, Charismes et États de sainteté dans la communion eccléasiale», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1971), p. 115-128.

MWOROHA, Émile, «Développement et problématique du renouveau culturel au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1976), p. 103-115.

NAHIMANA, Rémi, «Quand le catéchiste burundais s'éveillera», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1992), p. 635-636.

NDIMURUKUNDO, Nicéphore, «Église et développement: ce que l'Église devrait faire pour répondre aux besoins du développement au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1976), p. 116-136.

NGOYAGOYE, Evariste, «La recherche théologique et pastorale au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1973), p. 238-244.

NGOYAGOYE, Evariste, «Les communautés chrétiennes au Burundi, lieux d'éclosion de nouveaux ministères», dans Jacques GADILLE (et autres), *Un christianisme africain*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 57-68.

---------, «Adresse au Saint-Père», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 136-138.

---------, «Une Église en marche: un nouveau printemps», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 129-131.

---------, «Cheminement de l'Église du Burundi ces dernières années (Intervention au Synode des évêques 1987)», dans *Vivons en Église*, 6(1987), p. 204.

NIZIGIYIMANA, Vénérande, «Les groupes apostoliques paroissiaux au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 150-155.

NIZIGIYIMANA, Pascal, «Discours à l'occasion du 25è anniversaire de la fondation du Grand Séminaire St Curé d'Ars de Bujumbura, le 11/12/1988», dans *Vivons en Église*, 1(1989), p. 7-10.

NKURUNZIZA, Diomède, «Appel à la Jeunesse Catholique», dans *Vivons en Église*, 2(1992), p. 75-79.

NOTHOMB, Dominique, «L'activité apostolique des laïcs», dans *Théologie et Pastorale*, 24(1966), p. 173-182.

«Nouvelles de la réunion de décembre 1983», dans *Vivons en Église*, 1(1984), p. 10-11.

NTABONA, Adrien, «Vers le synode africain: rencontre des mouvements des intellectuels catholiques à Cotonou», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 128-148.

---------, «L'Église du Burundi en visite "ad limina" du 20 au 27 avril 1989», dans *Vivons en Église*, 4(1989), p. 123-128.

---------, «Quoi de neuf à la CECAB?», dans *Vivons en Église*, 6(1989), p. 215-217.

NTABONA, Adrien, «Commentaire des schémas de retraite pour 1973 au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1973), p. 3-36.

---------, « "Africae Terrarum" et la valorisation chrétienne du patrimoine culturel rundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1969), p. 33-48.

---------, «Proposition d'une méthode de partage auto-implicatif et de révision d'attitudes», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p. 39-41.

NTABONA, Adrien, «Leçons d'un anniversaire», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 311-323.

---------, «Quelques données et pistes de réflexion sur la vie de l'Église au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1978), p. 70-89.

---------, «Les impératifs de l'inculturation intégrative (Intervention au Synode africain)», dans *Vivons en Église*, 5-6(1994), p. 172-173.

NTAHOMVUKIYE, Dismas, «Laïcs et Action catholique», dans *Vivons en Église*, 6(1988), p. 270-277.

NTAKARUTIMANA, Emmanuel, «Une Église en genèse: le tournant», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1988), p. 105-115.

---------, «Interpellation de l'Afrique à la vie religieuse», dans *Vivons en Église*, 2(1987), p. 57-59.

---------, «Laïcs où êtes-vous?», dans *Vivons en Église*, 3(1989), p. 89- 90.

---------, «Quoi de neuf au Bureau d'Évangélisation?», dans *Vivons en Église*, 2(1989), p. 65-66.

---------, «Une vie religieuse à la croisée des chemins», dans *Vivons en Église*, 3(1990), p. 89-92.

---------, «Quelle évangélisation pour le Burundi des années 2000?», dans *Vivons en Église*, 10(1990), p. 423-427.

---------, «Quel prêtre? pour quelle Église?», dans *Vivons en Église*, 6(1990), p. 259-264.

NTAMWANA, Simon, «Libérer la dynamique du baptême; une réflexion sur le laïcat au Burundi», dans *Vivons en Église*, 8(1989), p. 321-324.

---------, «L'apostolat des laïcs: le catéchiste dans l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1984), p. 18-25.

NTAMWANA, Simon, «La vie sacramentaire de l'Église et la vie consacrée», dans *Vivons en Église*, 4(1990), p. 185-189.

NTERERE, Jean-Berchmans, «Allocution à l'ouverture de l'année académique 1983-1984», dans *Vivons en Église*, 4(1983), p. 154-156.

PERRIER, Joseph (et Maurice NTIGACIKA), «L'Église, peuple prophétique», dans *Théologie et Pastorale*, 2(1967), p. 73-84.

«Prévisions pour les sessions préparatoires à la démarche synodale», dans *Vivons en Église*, 4(1992), p. 139-142.

«Quelques aperçus sur la session synodale de la Conférence épiscopale du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1981), p. 43-49.

«Quelques sujets abordés à la réunion de juillet 83», dans *Vivons en Église*, 3(1983), p. 115-116.

«Quoi de neuf à la CECAB?», dans *Vivons en Église*, 7(1989), p. 257-260.

«Quoi de neuf à la CECAB?», dans *Vivons en Église*, 1(1990), p. 5-7.

«Quoi de neuf à la CECAB?», dans *Vivons en Église*, 2(1990), p. 47-50.

«Quoi de neuf à la CECAB», dans *Vivons en Église*, 7(1990), p. 289-293.

«Réorganisation pastorale», dans *Vivons en Église*, 1(1986), p. 7-10.

RUHUNA, Joachim, «L'Église du Burundi pour l'an 2000», dans *Vivons en Église*, 10(1991), p. 379-382.

---------, «Rapport sur le Synode des évêques 1990», dans *Vivons en Église*, 3(1991), p. 117-122.

---------, «Communication au synode des évêques à Rome», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1985), p. 413.

---------, «Intervention au Synode des évêques à Rome (du 30 septembre au 26 octobre 1990)», dans *Vivons en Église*, 10(1990), p. 429-430.

---------, «Intervention au Synode des évêques 1974», dans *Guide Pastoral*, 1(1975), p. 31-34.

---------, «Le sacerdoce chrétien», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1976), p. 157-174.

---------, «La mise en synode de l'Église du Burundi, signe des temps nouveaux», dans *Au coeur*

de l'Afrique, 3(1981), p. 129-136.

RUHUNA, Joachim, «La mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1978), p. 4-9.

---------, «Allocution pour l'inauguration de l'année académique au Grand Séminaire Saint Pierre-Claver», dans *Vivons en Église*, 4(1985), p. 163-165.

RURAGARAGAZA, Simon, «Réflexions sur les petits séminaires à partir de l'article de L. Goovaerts», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1973), p. 93-95.

RUTAYISIRE, Paul, «La place du chrétien laïc dans l'Église: une question toujours discutée», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 61-96.

---------, «Droits des chrétiens dans l'Église», dans *Vivons en Église*, 3(1992), p. 119-124.

«Spiritualité du prêtre diocésain», dans *Vivons en Église*, 6(1989), p. 233-234.

«Synthèse interdiocésaine des réponses au questionnaire préparatoire au Synode des évêques pour l'Afrique», dans *Vivons en Église*, 1(1992), p. 5-31.

TURNER, Freddy (et Walter HILGERS), «Prêtres et laïcs aux yeux du sociologue», dans *Théologie et Pastorale*, 23(1966), p. 112-124.

TURNER, Freddy, «Problèmes financiers et pastorale du développement», dans *Théologie et Pastorale*, 3(1967), p. 143-150.

«Une nouvelle ecclésiologie», dans *Vivons en Église*, 8(1988), p. 371-376.

VAN BENTUM, Ad, «L'Église catholique romaine au Rwanda-Burundi», dans *Théologie et Pastorale*, 1(1967), p. 43-47.

---------, «L'Église, institution et événement», dans *Théologie et Pastorale*, 2(1967), p. 85-92.

II.2. Histoire de l'Église du Burundi.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, «Église, pouvoir et culture. L'itinéraire d'une chrétienté africaine», dans *Les Quatre fleuves*, 10(1979), p. 33-55.

CRID, «Évaluation de la vie de l'Église du Burundi: 1989-1994», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 295-323.

GORJU, Julien, *En zigzags à travers l'Afrique (Rwanda et Urundi)*, Anvers, 1927.

GRAULS, Antoine (et autres), *Au coeur de l'Afrique: deux petits pays, trois millions de chrétiens* (Adresse des évêques du Rwanda et du Burundi au Synode Romain sur la grave situation d'une jeune chrétienté africaine), Nyakibanda, 25 août 1967.

KABURUNGU, Stanislas, «L'Église du Burundi face à son avenir», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 269-298.

KEUPENS, Joseph, *Le Burundi ancien et moderne* (cours ronéotypé), 1956.

LELOIR, Léon, *Au service des broussards* (radio-causeries), Lyon, Institut Catholique, 1936.

«Lettre pastorale de l'Épiscopat du Burundi sur la Mise en Synode (décembre 1976)», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 483-488.

MAKARAKIZA, André, «Discours prononcé à l'occasion du 75ème anniversaire de l'Église au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1973), p. 299-305.

NTABONA, Adrien, «La chrétienté du Burundi à la croisée des chemins», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1975), p. 243-262.

--------, «Vers le dernière étape de la mise en Synode au Burundi; des données nouvelles», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1987), p. 61-63.

---------, «Mise en Synode de l'Église du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1980), p. 454-482.

---------, «La mise en synode de l'Église du Burundi», dans *Vivons en Église*, 1(1983), p. 1-2.

---------, «Évaluation de l'Église du Burundi des 13 dernières années», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 180-224.

PERRAUDIN, Jean, *Naissance d'une Église: histoire du Burundi chrétien*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 1963.

RABEYRIN, Pierre-Claver, *Monseigneur Gerboin (1847-1912) Fondateur et Animateur des premières missions du Burundi*, Langeac, Monastère Sainte Catherine, 1973.

II.3. L'anthropologie de la famille burundaise et africaine.

BANDIRA, Bonaventure, «La polygamie au Burundi: réflexions sur ses causes et son impôt», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1974), p. 128-141.

BANDIRA, Bonaventure (et autres), «Le rôle de la femme burundaise dans la société

traditionnelle et moderne», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1975), p. 143-174.

BARENGAYABO, Marc, «La famille en Afrique noire: triptique famille-mariage-dot», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1974), p. 115-127.

BIGANGARA, Jean-Baptiste, «Problèmes de la compatibilité entre les rites chrétiens et rites coutumiers dans la célébration du mariage chrétien au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1982), p. 140-153.

CALVEZ, Jean-Yves, *Tiers-monde...un monde dans le monde: aspects sociaux, politiques, internationaux*, Paris, Éditions ouvrières, 1989.

CLASSE, Léon, «Droit de vengeance dans le Rwanda», dans *Missions Africaines des Pères Blancs*, 7-11(1921), p. 208-214; 239-247; 258-266; 289-295; 325-331.

CRID, «Les préoccupations majeures des familles burundaises», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 405-424.

ÉLUNGU PEA, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987.

GUILLET, Charles (et Louis NDORICIMPA), *Légendes historiques du Burundi*, Paris, Karthala, 1987.

KAGABO, Liboire, «Catéchèse missionnaire: changement de mentalité ou changement de culture?», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1982), p. 328-340.

----------, «Le problème des valeurs au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1992), p. 525-567.

----------, «L'état des moeurs sociales au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1990), p. 71-84.

KAYONGO-MALE, Diane (et Philista ONYANGO), *The Sociology of the African Family*, London, Longman, 1984.

«La famille burundaise et ses défis», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), tout le numéro.

LUNEAU, Bertrand, *Notes de travail sur la réalité du mariage en Afrique noire*, Solignac, Abbaye de Solignac, 1970.

MAIR, Lucy Philip, *African marriage and social change*, London, Frank Cass, 1969.

MANIRAKIZA, Zénon, «Polygamie et concubinage informels au Burundi», dans *Vivons en Église*, 6(1992), p. 239-

MANIRAKIZA, Zénon, «Famille burundaise en mutation; principaux défis socio-culturels», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 242-274.

MAURIER, Henri, *Philosophie de l'Afrique noire*, Bonne, Anthropos, 1976.

MERLE, Marcel (sous la dir. de), *L'Afrique noire contemporaine*, Paris, A. Colin, 1972.

MWOROHA, Émile, *Peuples et Rois de l'Afrique des Grands Lacs*, Dakar, 1977.

MWOROHA, Émile, «La cours du Roi MWEZI GISABO (1852-1908) du Burundi, à la fin du 19è siècle», dans *Études d'histoire Africaine*, 7(1975), p. 39-58.

NDABAHAGAMYE, Louis, «Mariage coutumier et divorce au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1974), p. 145-159.

NDIGIRIYE, Émile, «Levée de deuil chez les Barundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1972), 25-31.

---------, «Les funérailles chez les Barundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1965), p. 258-264.

NDIMURUKUNDO-KURURU Barbara, «Communication dans la famille», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 206-219.

NTABONA Adrien, «Famille et inculturation au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 335-361.

---------, «Ibanga: une foi dans les immenses potentialités de l'intériorité humaine; Une étude à partir des proverbes du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 18-60.

---------, «L'institution des *bashingantahe* et la moralisation de la vie sociale et politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 4(1992), p.432-481.

---------, «Le concept d'*Umushingantahe* et ses implications sur l'éducation de la jeunesse d'aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 5(1985), p. 263-301.

---------, «Responsabilité sociale et tissage de l'unité du Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1990), p. 133-157.

---------, «Les enjeux de l'éducation traditionnelle burundaise et les possibilités de les valoriser aujourd'hui», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1990), p. 51-69.

---------, «L'institution des *Bashingantahe* à l'heure du pluralisme politique africaine», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1991), p. 263-284.

NTABONA, Adrien, «Profondeur et limites du concept d'*Ubumwe*/Unité au Burundi et leurs implications sur les rapports "culture et développement"», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3(1985), p.146-164.

--------, «La famille burundaise en mutation et ses défis», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 177-180.

--------, «Les fondements de la solidarité familiale d'après les proverbes rundi», dans *Que vous en semble?*, 16(1976), p. 100-108.

NTABONA, Adrien, «Quelques réflexions sur l'acculturation par substitution et ses conséquences hier et aujourd'hui au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 6(1982), p. 341-351.

NTAHOMBAYE, Philippe, «Évolution de la solidarité traditionnelle et développement socio-économique au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 181-205.

NTAKARUTIMANA, Emmanuel, «Être enfant dans l'Afrique centrale aujourd'hui; entre "tradition" et "modernité"», dans *Concilium*, 264(1996), p. 21-31.

NTAMPAKA, Charles, «La famille dans les sociétés rwandaises et burundaise en évolution», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1991), p. 54-78.

NTAWURUSHIRA, Lazare, «La détérioration des valeurs positives et son impact sur l'éducation actuelle et l'évolution des moeurs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1990), 85-103.

NTIRUSHWA, Jean, *La légitime vengeance*, Paris, 1983.

NOTHOMB, Dominique, *Un humanisme africain: valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1965.

«Programme du Centre de Recherche sur l'Inculturation et le Développement à propos du thème de la famille», dans *Vivons en Église*, 2(1992), p. 57-59.

RODEGEM, F.M., *Sagesse Kirundi*, Tervuren, 1961.

RUBERINTWARI, Pasteur, «Droit successorial et atomisation du patrimoine familial au Burundi», dans *Vivons en Église*, 6(1992), p. 242-255.

--------, «Démographie et ressources alimentaires dans les familles burundaises», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 220-241.

RUTAYISIRE, Paul, «Réalités socio-culturelles africaines; questions posées à l'enseignement de l'Église sur la famille», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1992), p. 275-334.

TEW, Mary, «A form of Polyandry among The Lele of Nasar», dans *Africa*, 1(1951), p. 1-12.

THOMAS, Louis-Vincent (et René LUNEAU), *Les sages dépossédés: univers magiques d'Afrique du Nord*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1977.

TSANGU MAKUMBA, Marie Viviane, *Pour une introduction à l'africanologie: une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, 1994.

UNIVERSITÉ DU BURUNDI, *La réactualisation de l'institution des Bashingantahe* (ouvrage multigraphié), Bujumbura, 1991.

«Séminaire sur la Famille», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1990), p. 5-49.

II.4. L'Église du Burundi et la situation socio-politique actuelle.

BAZIRUWISABIYE, Gabriel (et autres), *Face à la crise burundaise: réflexions à l'attention des évêques catholiques du Burundi*, Bujumbura, 15 juillet 1994.

BONABANDI, Boniface, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle en diocèse de Bururi», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 143-149.

BUDUDIRA, Bernard, «Les Églises de la sous-région des Grands Lacs s'interrogent», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1992), p. 1-3.

---------, «Églises de la sous-région des Grands Lacs et le pluralisme politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1993), p.1-2.

---------, «Inculturer l'Évangile dans le quotidien», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 585-599.

«Burundi: autopsie de la crise», dans *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1994), tout le numéro.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, *Burundi, l'histoire retrouvée*, Paris, Karthala, 1993.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, «Église et État au Burundi», dans *Culture et Développement*, 1(1975), p. 1-32.

---------, «Burundi et Rwanda, deux pays piégés par l'intégrisme ethnique. Comment en est-on arrivé là?», dans *Cahiers pour croire aujourd'hui*, 146(1994), p. 27-31.

«Crise burundaise: voies de sortie», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1995), tout le numéro.

ÉVÊQUES DU BURUNDI (Lettres pastorales):

Novembre 1959: *Consignes et directives des Vicaires apostoliques du Burundi à leur clergé et congrégations religieuses.*

Août 1965: *Ibikenewe kurangurwa kugira ngo amahoro nyakuri agaruke mu Burundi* (Conditions pour le retour à la paix au Burundi).

23 août 1969: *Ibaruwa abakuru b'Ekleziya y'i Burundi bandikiye abakristu n'abandi bantu bī Burundi bashaka ineza* (Lettre aux fidèles et autres personnes de bonne volonté au Burundi).

6 janvier 1970: *Urukundo n'amahoro mu butungane. Ikete ry'abepiskopi mu karema* (La charité et la paix par la justice; Lettre de carême).

24 janvier 1972: *Ikete abepiskopi b'i Burundi bandikiye abakristu n'abantu bose baba mu Burundi bipfuza amahoro mu butungane* (Lettre pastorale à leurs fidèles et à tous les habitants du Burundi désireux de la paix dans la justice).

31 août 1972: *Bavyeyi, bigisha, rwaruka* (Aux parents, éducateurs et jeunes).

23 novembre 1972: *La justice est possible et la paix aussi.*

Janvier 1973: *Ubutungane n'amahoro vyorama tuvyitumye* (Sur la paix et la justice).

13 Juin 1973: *Ijambo abepiskopi bashikirije abarundi bose* (Lettre à tous les burundais).

7 décembre 1973: *Inama y'abepiskopi b'Urwanda n'ab'i Burundi* (Lettre des évêques du Rwanda et du Burundi).

14 décembre 1974: *Inyigisho y'abepiskopi katolika b'i Burundi: Noeli nziza 1974 n'Umwaka mwiza 1975* (Lettre pour Noël 1974 et le Nouvel An 1975).

25 août 1988: *Ikete ry'abepiskopi katolika b'i Burundi* (Lettre des évêques catholiques du Burundi).

11 septembre 1988: *Umusi w'ugusaba amahoro n'ubutungane* (Journée pour la paix et la justice).

1er décembre 1990: *Entrer en chrétien dans les prochaines échéances politiques.*

22 mars 1991: *Ibibazo vyo gutegura Inama Nkuru y'Ekleziya Gatolika muri Afrika* (Questions pour préparer le Synode africain).

26 juillet 1991: *Contribution de l'Église catholique du Burundi au débat sur la constitution du pays.*

30 octobre 1991: *Note d'inormation et demande de solidarité pastorale* (Processus de réconciliation nationale et de démocratisation des institutions).

19 novembre 1991: *Ni tube umuco, ntiduhendwe n'abahanuzi b'ibinyoma: 2Yoh. 1,7-11* (Soyons lumière: Ne nous laissons pas abuser par des faux prophètes).

30 janvier 1992: *La vérité vous rendra libres (Jn 8, 32).*

20 février 1992: *Ibanga ry'umukristu mu ntwaro rusangi* (Le chrétien et la démocratie).

17 août 1992: *Murashigire intahe aho muri hose (Ibik. 1, 8): Ijambo abepiskopi katolika bashikirije abakristu ryerekeye intwaro rusangi mu migambwe myinshi* (Partout, soyez des témoins: Ac 1, 8; Lettre sur la démocratie et le multipartisme).

3 décembre 1992: *Twokwifata dute muri iki gihe c'umusumuko w'imigambwe?* (Quelle doit être notre attitude en cette période de compétition des partis?).

4 décembre 1992: *Communiqué de presse des évêques catholiques du Burundi.*

10 mars 1993: *Message des Évêques catholiques du Burundi sur la démocratie multipartiste et sur les prochaines échéances électorales.*

15 mai 1993: *Dusabe Mutima Mweranda atugire inama nziza* (Implorons les Conseils de l'Esprit-Saint).

16 juin 1993: *Message des Évêques catholiques aux élèves, aux étudiants et aux éducateurs du secondaire et de l'université.*

23 mars 1994: *Ijambo abepiskopi katolika b'i Burundi bashikirije ku vyerekeye ingwano iri mu gihugu* (Message à propos de la guerre qui sévit dans le pays).

8 avril 1994: *Ijambo ry'abepiskopi katolika b'i Burundi ry'uguhozanya* (Message de consolation).

29 juillet 1994: *Message des représentants des Églises chrétiennes du Burundi à l'occasion d'une prière oecuménique pour demander la paix au Burundi.*

12 août 1994: *Message du Bureau Premanent de la CECAB sur la situation de violence dans le pays.*

24 octobre 1994: *Nous condamnons avec force toute violence dans notre pays.*

8 janvier 1995: *Ensemble pour la vie.*

15 janvier 1995: *Hahiriwe abaremesha amahoro* (Heureux les artisans de la paix: Mt 5, 9).

15 janvier 1995: *Tutemeye ngo duhinduke tuzohona twese* (Si nous ne nous convertissons pas nous périrons tous: Lc 13, 5).

25 avril 1995: *Tubibe imbutons y'urukundo n'amahoro* (Semons l'amour et la paix).

26 juillet 1995: *Nous devons marcher ensemble vers la paix; Déclaration et prise de position des Évêques catholiques du Burundi sur la situation de guerre civile dans le pays.*

8 août 1995: *Message des Évêques catholiques aux prêtres.*

15 décembre 1995: *Père, consacre-les par la vérité.* 6 février 1996: *Recherchez la paix, soyez vainqueurs du mal par le bien (Rm 12, 18-21).*

12 juin 1996: *N'invoquez pas vos appartenances ethniques pour blanchir le crime. Tous les tueurs, qu'ils soient hutu ou tutsi sont des criminels.*

12 septembre 1996: *Assassinat de Mgr Joachim Ruhuna, archevêque de Gitega: Message des évêques à tous les fidèles, aux prêtres, aux religieux et religieuses, aux catéchistes, à tous les burundais.*

Novembre 1996: *Igisabisho co gusaba amahoro* (Prière pour la paix).

13 décembre 1996: *Dieu notre Père sauve le Burundi de la guerre et de la haine, ramène la paix et l'harmonie sociale dans notre pays.*

21 décembre 1996: *Message des Évêques de la région des Grands Lacs d'Afrique.*

Juillet 1997: *L'Église du Burundi appelée à rassembler et réconcilier les burundais.*

28 août 1997: *Message des Évêques catholiques aux hommes politiques sur le dialogue politique ou la négociation.*

GUICHAOUA, André (sous la dir. de), *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994); analyses, faits et documents*, Paris, Karthala, 1995.

KAGABO, Liboire, «La crise burundaise et l'effondrement des valeurs», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 387-411.

MANIRAKIZA, Zénon «Atelier de réflexion sur la méthodologie de l'acceptation mutuelle au Burundi», dans *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 78-81.

Message des évêques membres de l'ACEAC au peuple de Dieu qui est au Burundi, au Rwanda et au Zaïre», dans *Vivons en Église*, 3-4(1995), p. 70-71.

MINANI, Patrice, «Rencontre des évêques catholiques avec le premier ministre burundais», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 113-116.

---------, «Réinventer la vie», dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 65-66.

NGENDAKURIYO, Gilbert, «Les mouvements d'action catholique au service de la paix», dans *Échanges*, 1(1996), p. 15-21.

NTABONA, Adrien, «L'Église du Burundi est à rebâtir», dans *Vivons en Église*, 3-4(1997), p. 65.

---------,«Sortir de l'engrenage de la violence», dans *Vivons en Église*, 5-6(1993), p. 129.

---------, «Église, Justice et Paix au Burundi», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1989), p. 1-2.

---------, «Le drame burundais: défi pour l'Église», dcns *Vivons en Église*, 9-10(1994), p. 1.

---------, «Échos de la CECAB: écoute, partage et prière sur la tragédie du Burundi (Journées de prière et de réflexion sur la situation actuelle du pays: Kiriri, 9-10 février 1994)», dans *Vivons en Église*, 3-4(1994), p. 67-68; 74-75.

---------, «Cris d'alarme», dans *Vivons en Église*, 9-10(1993), p. 257-258.

---------, «Plus la crise creuse ses sillons, plus le désir de paix trace ses pistes», dans *Vivons en Église*, 3-4(1995), p. 51.

---------, «Prends ton grabat et marche», dans *Vivons en Église*, 1-2(1995), p. 1-2.

---------, «La Pâques chez nous aujourd'hui c'est la libération de la personne face au totalitarisme des groupes», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p. 1.

---------, «Heurs et malheurs de l'héritage culturel du Rwanda et du Burundi en matière de préservation de la paix», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 344-385.

---------, «Acceptation mutuelle et harmonisation communautaire au Burundi», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 11-112.

---------, «Face à un défaut de fabrication, il faut avoir le courage du retour à l'usine», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1995), p. 203-204.

NTAKARUTIMANA, Emmanuel, «Démocratie ou/et Koinocratie.Les chrétiens face à un piège»,

dans *Au coeur de l'Afrique*, 2-3(1991), p. 339-360.

NTAKARUTIMANA, Emmanuel, «Quelles mutations pour l'Afrique; L'Église confrontée à la question politique», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 569-584.

---------, *Lignes pastorales et attitude de l'Église dans le conflit ethnico-politique au Burundi dès l'indépendance à nos jours (1962-1997)*, Roma, 18 avril 1997.

NTAMAHUNGIRO, Joseph, «La non-violence active ou la force de la vérité», dans *Vivons en Église*, 1-2(1994), p. 25-33.

NTAMWANA, Simon, «Le Burundi doit espérer», dans *Vivons en Église*, 7-8(1994), p. 193-194.

---------, «Le souci et le devoir de construire une communauté fraternelle», dans *Au coeur de l'Afrique*, 2(1993), p. 5-9.

---------, *Noël, le courage de Dieu contre le scandale de la haine*, Gitega, Noël 1997.

NTIBANDETSE, Salvator, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle en diocèse de Bujumbura», dans *Vivons en Église*, 5-6(1995), p. 124-131.

NZEYIMANA, Blaise, «Atelier de réflexion sur l'acceptation mutuelle; pistes d'action pour l'archidiocèse de Gitega», dans *Vivons en Église*, 1-2(1995), p. 7-11.

RUTAYISIRE, Paul, «Une année de crise: l'Église dans la tourmente», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 485-567.

II.5. Références sur l'Église-Communion et les ministères.

CONGAR, Yves, *Le Concile de Vatican II: son église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984.

---------, *Écrits réformateurs*, Paris, Cerf, 1995.

De LUBAC, Henri, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

FAIVRE, Alexandre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984.

GROOTAERS, Jan, *Le chantier reste ouvert; Les laïcs dans l'Église et dans le monde*, Paris, Le Centurion, 1988.

GUILLET, Charles-Marie, *L'Église, communauté de témoins dans l'histoire*, Paris/Montréal,

Centurion/Éd. Paulines, 1988.

LAPOINTE, Eugène, *Une expérience pastorale en Afrique australe: pour des communautés enracinées et responsables*, Paris, L'Harmattan, 1985.

LAURET, Bernard et François LEFOULÉ (sous la dir. de), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Paris, Cerf, 1983.

LEGRAND, Hervé, «Nouveaux accents requis en théologie des ministères; Priorité au service de l'Évangile et aux apprentissages», dans *Spiritus*, 143(1996), p. 158-170.

MANARANCHE, André, *J'aime mon Église*, Paris, Fayard, 1991.

PEELMAN, Achiel, «Les nouveaux ministères et la mission de l'Église», dans *Kérygma*, 13(1979), p. 97-204.

PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (sous la dir. de), *Le laïcat: les limites d'un système* (Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986), Montréal, Fides, 1987.

PROVENCHER, Normand, «Vers une ecclésiologie totale», dans *Église et Théologie*, 15(1984), p. 81-93.

RIGAL, Jean, *Ministères dans l'Église: aujourd'hui et demain*, Paris, Desclée, 1980.

---------, *Préparer l'avenir de l'église*, Paris, cerf, 1990.

---------, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994.

---------, *Le courage de la mission: laïcs, religieux, diacres, prêtres*, Paris, Cerf, 1985.

---------, *Le mystère de l'Église; fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu, Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, Paris, Cerf, 1987.

KASPER, Walter, «L'heure des laïcs», dans *Christus*, 145(1990), p. 24-36.

SESBOUÉ, Bernard, «Les animateurs pastoraux laïcs; Une prospective théologique», dans *Études*, septembre 1992, p. 253-260.

---------, *N'ayez pas peur; Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

TILLARD, Jean-Marie, *Église d'églises; l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

---------, *L'Église locale; ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995.

---------, *Chair de l'Église, chair du Christ; aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992.

II.6. Autres références.

ABENG, Nazaire Bitoto (et autres), *La théologie africaine d'ici au Synode continental: assumer la culture et transformer la vie*, Ottignies-Louvin-La-Neuve, Noraf, 1989.

Actes de la VIè Assemblée de l'épiscopat du Congo (Kinshasa), 1961.

AMECEA, «Building Christian Communities», in *AFER*, 5(1976), tout le numéro.

---------, «Building Small Christian Communities», in *AFER*, 5(1979), tout le numéro.

BIMWENYI-KWESHI, Oscar, *Discours théologique négro-africain; problèmes des fondements*, Paris, L'Harmattan, 1989.

BAUM, Gregory, «Deux points d'interrogation; L'inculturation et le multiculturalisme», dans *Concilium*, 251(1994), p. 121-127.

BOFF, Leonardo, *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990.

BOKA di MPASI, Londi, «Ce que les Africains attendent de leur Synode», dans *Telema*, 1(1994), p. 7-23.

BOURGEAULT, Guy, «Pour une Église au service de la réconciliation», dans *Relations*, 401(1975), p. 46-48.

BUDUDIRA, Bernard, «L'Église du Christ qui est au Burundi», dans *Univers*, 3(1991), p. 13-20.

BÜHLMANN, Walbert, «À la conquête de l'âme bantu», dans *Nouvelle Revue de science missionnaire*, 12(1956), p. 296-297.

---------, *Les peuples élus: pour une nouvelle approche de l'élection*, Paris, Médiaspaul, 1985.

BUKASA KABONGO, Justin (et autres), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986.

CIBAMBO, Pierre, «Église, justice et développement en Afrique», dans *La foi et le temps*, 6(993), p. 520-530.

Code de droit canonique (1983); Texte officiel et traduction française, Paris, Éditions Centurion, Cerf, Tardy, 1984.

Colloque sur la théologie africaine (4è semaine théologique de Kinshasa: 22-27 juillet; publié sous le titre: *Renouveau de l'église et nouvelles églises*), Kinshasa, 1969.

COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX, *L'Église et le racisme. Pour une société plus fraternelle*, Cité du Vatican, 1988.

«Débat sur la Théologie africaine», dans *Revue du Clergé africain*, 4(1960), p. 333-352.

De LUBAC, Henri, «Les aspects sociaux du dogme», dans *Catholicisme*, Paris, Beauchesne, 1941.

DUFOUR, Xavier-Léon, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970.

DUJARIER, Michel, «"Église domestique": en quel sens la famille est-elle une "petite Église"?», dans *Mission de l'Église*, 112(1996), p. 35-46.

DULLES, Averry, *Models of the Church; A critical Assessment of the Church in all its Aspects* (2ème éd.), Dublin, Gill and Macmillan, 1988.

ESCHLIMANN, Jean-Paul, «L'impensé de l'inculturation», dans *Lumière et Vie*, 205(1992), p. 17-31.

ÉVÊQUES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR, «Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité (Déclaration au 4è Synode épiscopal mondial)», dans *La documentation catholique*, 1664(1974), p. 995-996.

---------, *L'Église et la Promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, Kinshasa-Lomé, 1985.

---------, *Justice et Évangélisation en Afrique*, Yaoundé, 1981.

FUCHS, Éric, «La famille; Reflexions théologiques et ethiques», dans *Église et Théologie*, 26(1995), p. 43-60.

GEFFRÉ, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.

---------, «La théologie au sortir de la modernité», dans DUCRET Roland (et autres, sous la dir. de), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 189-209.

GENDRON, Lionel, «Le foyer chrétien: une église véritable?», dans *Communio*, 6(1986), p. 65-83.

GIBELLINI, Rosino, *Panorama de la théologie du XXè siècle*, Paris, Cerf, 1994.

GRASSO, Emilio, «Le processus de l'inculturation à la lumière de l'exhortation apostolique Ecclesia in Africa», dans *Cahiers de réflexion*, 2(1996), p. 19-40.

GROOME, Thomas, «L'inculturation; Comment procéder dans un cadre pastoral», dans *Concilium*, 251(1994), p. 143-158.

JAOUEN, René, «Les conditions d'une inculturation fiable; Observations d'un missionnaire au Cameroun», dans *Lumière et vie*, 168(1984), p. 29-41.

JEAN-PAUL II, *Offre le pardon, reçois la paix* (Message pour la célébration de la journée de la paix: 1er janvier 1997), Vatican, 8 décembre 1996.

---------, *Centesimus annus* (Lettre encyclique à l'occasion du centenaire de *Rerum novarum*), Vatican, Typographie polyglotte Vaticane, 1991.

---------, *Laborem exercens* (Lettre encyclique sur le travail humain), Vatican, Typographie polyglotte Vaticane, 1981.

---------, *Redemptor hominis* (Lettre encyclique sur le Rédempteur de l'homme), Vatican, Typographie polyglotte Vaticane, 1979.

---------, «Pour une nouvelle évangélisation dans l'Amérique Latine (Discours à la XIXè Assemblée plénière du CELAM)», dans *La documentation catholique*, 1850(1983), p.435-438.

---------, «Que l'Église d'Afrique apparaisse africaine mais aussi universelle! (Homélie lors de la messe d'inauguration du Synode)», dans *La documentation catholique*, 2094(1994), p. 472-475.

---------, «Une Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques (Angelus du 6 janvier 1989), dans *L'Osservatore romano*, n. 2 du 10 janvier 1989, p. 3.

KA MANA, *Théologie africaine pour temps de crise; christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

KEMBO, Gérard, «Dès sa fondation, toute communauté doit tendre vers sa maturité», dans *Telema*, 3-4(1995), p. 7-10.

KWAKU AKPOKAVIE, Claude, «L'Église, l'État et la démocratie en Afrique», dans *La foi et*

le temps, 6(1993), p. 511-519.

«*La liturgie romaine et l'inculturation* (IVè Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie n. 37-40)», dans *La documentation catholique*, 2093(1994), p. 435-446.

LADRIÈRE, Jean, «Concept», dans *Encyclopaedia universalis* (nouv. éd.), t. 5, Paris, 1984-1985, p. 258-260.

LADRIÈRE, Paul et René LUNEAU (sous la dir. de), *Le retour des certitudes; événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987.

LAGUË, Micheline, «Une mission à vivre ensemble», dans *Cahiers d'animation missionnaire*, 1(1990), p. 5-10.

Libération ou adaptation: le colloque d'Accra, Paris, L'Harmattan, 1979.

LUNEAU, René, *Laisse aller mon peuple! Églises africaines au-delà des modèles?*, Paris, Karthala, 1987.

---------, «La "nouvelle évangélisation" vue d'Afrique», dans *La Foi et le Temps*, 2(1991), p. 101-119.

LUNEAU, René et Patrick MICHEL (sous la dir. de), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome; Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

LUNEAU, René (sous la dir. de), *Le rêve de Compostelle; vers une restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris, Le Centurion, 1987.

MAÏLA, Joseph, «Identité ethnique et violence politique», dans *Études*, octobre 1994, p. 293-303.

MARGERIE, Bertrand, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, 1975.

MBEMBE, Achille, *Afriques indociles; christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

MUGAMBI et Laurenti MAGESA (ed.), *The Church in African Christianity; Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi, Initiative Ltd, 1990.

NEW PEOPLE FEATURE SERVICE, «Un synode africain sans l'Afrique? Lettre ouverte au Saint Père», dans *Au coeur de l'Afrique*, 1(1993), p. 164-175.

NGINDU MUSHETE, Alphonse, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris,

L'Harmattan, 1989.

NWACHUKWU, Fortunatus, *The Birth of Systematic Theology in contemporary Black Africa: An Investigation into New Interpretations of the Christian faith by newly evangelized*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1994.

PAUL VI, *Populorum Progressio* (Lettre encyclique sur le développement des peuples), Vatican, Typographie polyglotte Vaticane, 1967.

PEELMAN, Achiel, «La famille comme réalité ecclésiale; Réflexions sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut renaître à partir de la base», dans *Église et Théologie*, 12(1981), p. 95-114.

----------, *L'inculturation; L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988.

PENOUKOU, Éfoé-Julien, *Églises d'Afrique; Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984,.

PROVENCHER, Normand, «Vers une théologie de la famille: l'Église domestique», dans *Église et Théologie*, 12(1981), p. 9-34.

RATZINGER, Joseph, «Fraternité», dans *Dictionnaire de spiritualité*, V, Paris, Beauchesne, 1964, p. 1141-1167.

SCHREITER, Robert (éd.), *Faces of Jesus in Africa*, New York, Orbis Books, 1991.

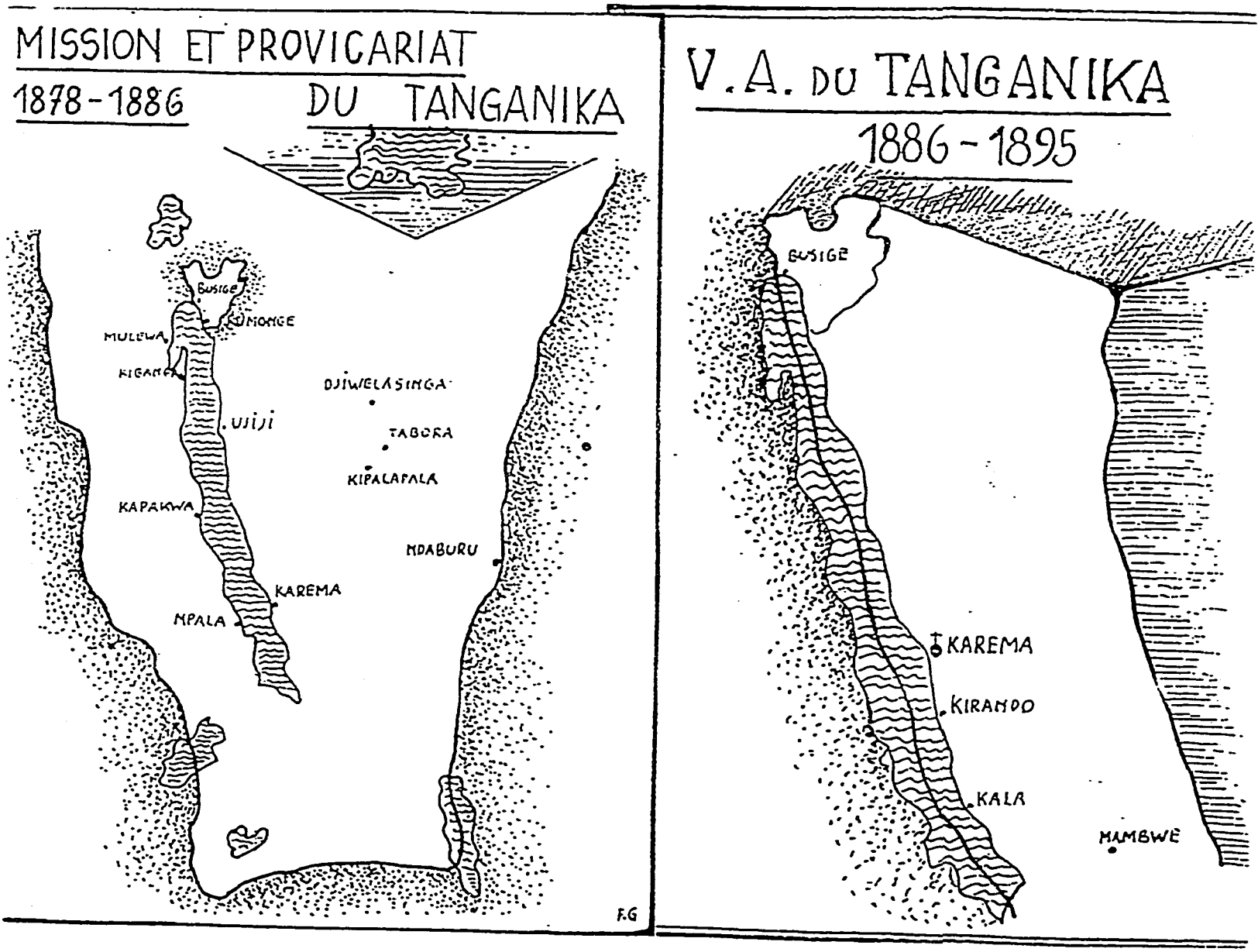
SHORTER, Aylward, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 1994.

SOÉDÉ, Nathanaël Yaovi, *Théologie africaine; origine, évolution et méthodes*, Abidjan, ICAO, 1995.

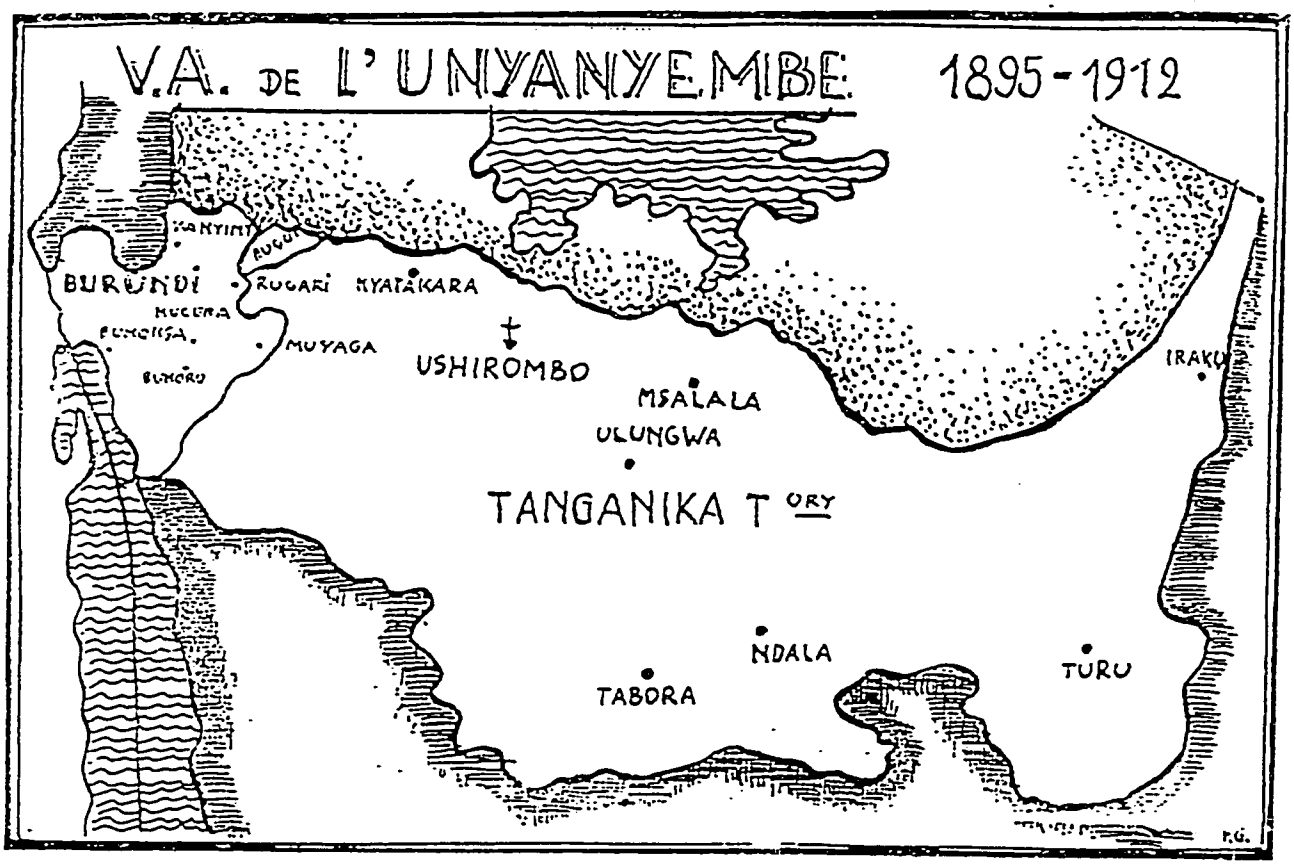
STEPHEN, Bevans, *Models of contextuel Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

ANNEXES

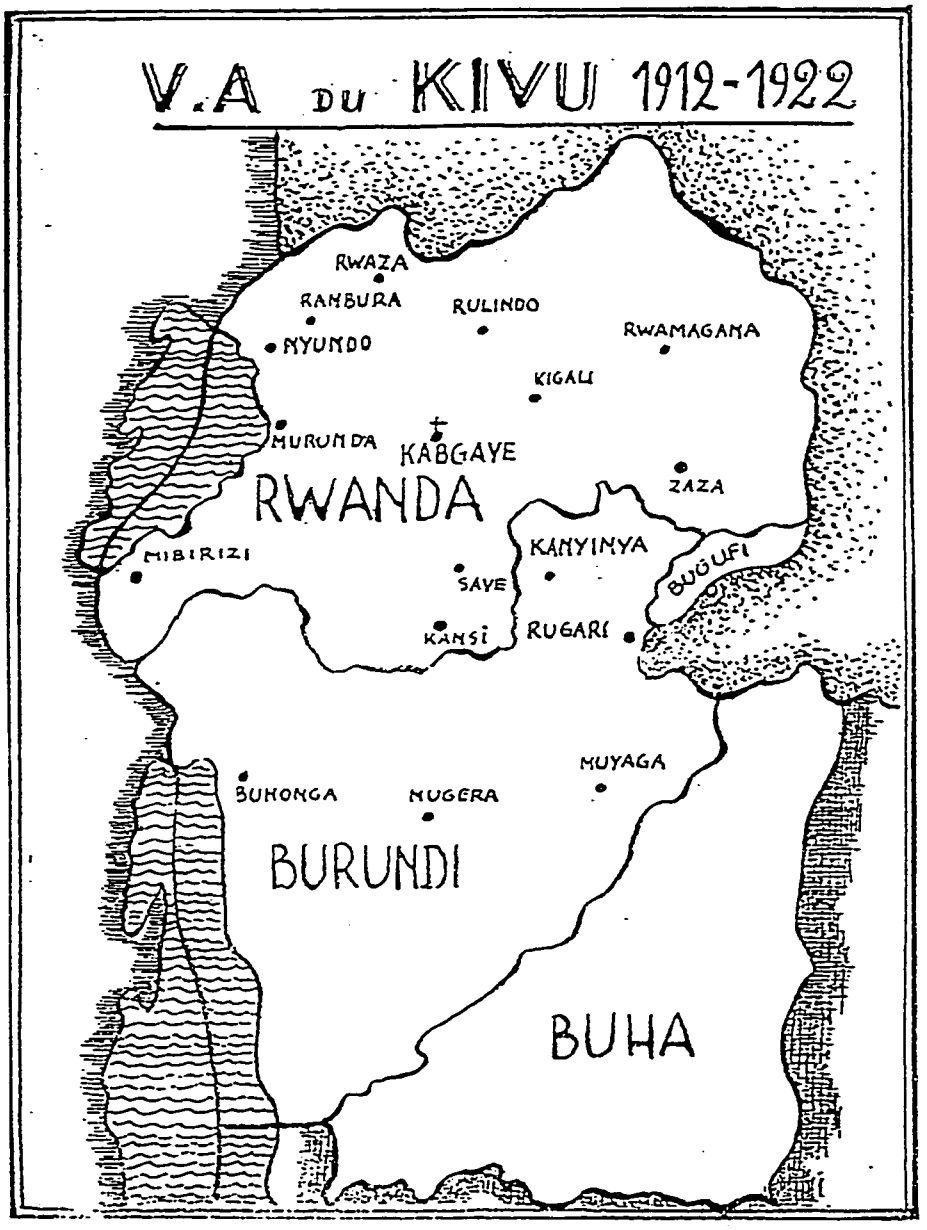
Annexe 1


MISSION ET PROVICARIAT
1878-1886
DU TANGANIKA
BUSIGE
MONGE
MULEWA
KIGANDA
UJIJI
DJIWELASINGA
TABORA
KIPALAPALA
KAPAKWA
MDABURU
KAREMA
MPALA
F.G
V.A. DU TANGANIKA
1886-1895
BUSIGE
KAREMA
KIRANDO
KALA
MAMBWE

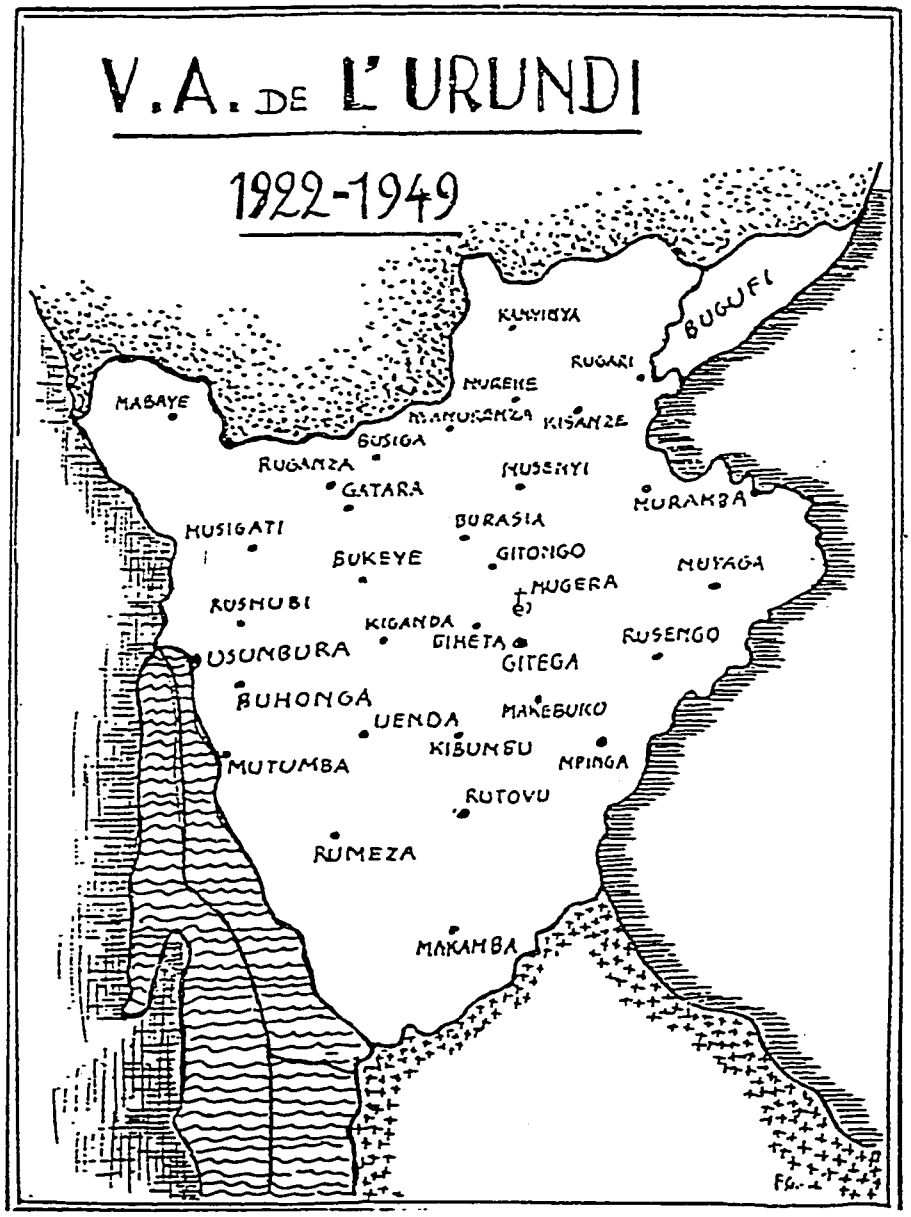
Annexe 2


V.A. DE L'UNYANYEMBE 1895-1912
BURUNDI
RUGARI
KYATAKARA
MUYAGA
USHIROMBO
MSALALA
ULUNGWA
TANGANIKA T ORY
NDALA
TABORA
TURU

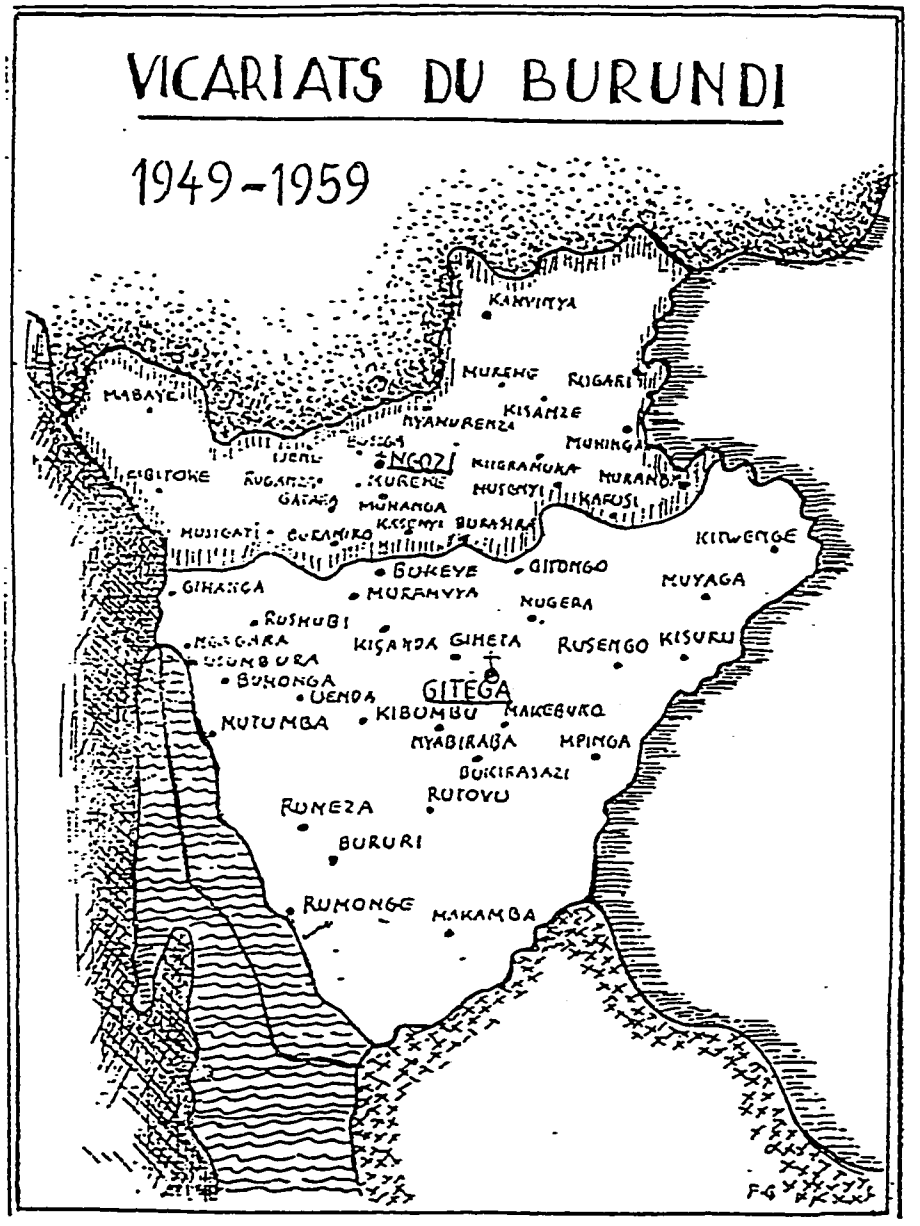
Annexe 3


V.A DU KIVU 1912-1922
RWAZA
RAMBURA
RULINDO
RWAMAGANA
NYUNDO
KIGALI
MURUNDA
KABGAYE
RWANDA
ZAZA
KANYINYA
MIBIRIZI
SAVE
BUGUFI
KANSI
RUGARI
MUYAGA
BUHONGA
NUGERA
BURUNDI
BUHA

Annexe 4


V.A. DE L'URUNDI
1922-1949
KUMOGYA
BUGUFI
RUGARI
MUGERE
MABAYE
MANUSENZA
KISANZE
BUSIGA
RUGANZA
MUSERYI
GATARA
MURAMBA
BURASIA
MUSIGATI
BUKEYE
GITONGO
MUYAGA
MUGERA
RUSHUBI
KIGANDA
GIHETA
RUSENGO
USUMBURA
GITEGA
BUHONGA
UENDA
MAKEBUKO
KIBUMBU
MPINGA
MUTUMBA
RUTOVU
RUMEZA
MAKAMBA

Annexe 5


VICARIATS DU BURUNDI
1949-1959
KANYINYA
MUREMO
RUGARI
MABAYE
KISAMZE
NYANUREMZA
MUHINGA
NGOZI
KIGRAMUKA
MURANDA
KUREMO
MUSONYI
KAFUSI
MUHANGA
BURASIRA
KITWENGE
BUKEYE
GITONGO
MUYAGA
MURAMVYA
NUGERA
RUSHUBI
KIZANDA
GIHETA
RUSENGO
KISURU
BUHONGA
GITEGA
KIBUMBU
MAKEBUKO
MUTUMBA
NYABIRABA
MPINGA
BUKIRASAZI
RUTOVU
RUNEZA
BURURI
RUMONGE
MAKAMBA

Annexe 6

MISE EN SYNODE DE L'ÉGLISE DU BURUNDI

1) THÈME DU SYNODE

Après un examen des différentes aspirations exprimées au cours des recyclages et dans les différentes réunions diocésaines, l'Assemblée Episcopale du Burundi retient le thème suivant:

"CONSTRUIRE DES COMMUNAUTES CHRETIENNES AUJOURD'HUI".

Ce thème comprend les points ci-après:

a) La conversion à Jésus-Christ
b) La recherche d'un sens de l'Eglise accru et nourri
c) L'impact que doit avoir l'Eglise sur la société burundaise
d) La réforme de la Pastorale (catéchèse, vie sacramentelle de l'Eglise, organisation matérielle, etc.)

2) ETAPES DE LA MISE EN SYNODE

1e Etape: La sensibilisation.

En fait cette étape a commencé avec les recyclages organisés pendant l'année du sacerdoce. Le comité d'organisation est invité à tout faire pour que pendant l'année 1977, les différentes catégories d'Ouvriers apostoliques (prêtres, religieux, religieuses et laïcs) puissent y participer en vue de bien se sensibiliser à l'enjeu de la mise en synode.

En décembre l'Episcopat enverra à la chrétienté un message destiné à bien clarifier le thème et les étapes de la mise en synode, ainsi que l'esprit que celle-ci requiert.

Quant à l'ouverture officielle des Synodes, elle pourrait avoir lieu en 1978.

2e Etape: La conversion à Jésus-Christ (1978)

Comme les dernières sessions de recyclage l'ont montré, la meilleure méthode est le partage du vécu à partir d'un bref éclairage théologique et pastoral.

Alors toutes les communautés constituées ou à constituer (Assemblée épiscopale, Conseils presbytéraux et pastoraux, Conseils paroissiaux, Conseils de succursales et de collines, Communautés et Conseils des Congrégations, Mouvements d'Action Catholique à tous les échelons, Communautés scolaires, différentes associations de prêtres, de religieux ou de laïcs, etc.), tous ces groupes d'apostolat constitueraient des groupes de réflexion et de partage pour voir:

a) Comment, pour ce qui les concerne, les groupes devraient se convertir davantage à Jésus dans les circonstances que nous vivons actuellement.

b) Et ensuite faire également des propositions concernant les autres groupes, leurs diocèses et l'Eglise du Burundi tout entière.

Cela occuperait le temps de la retraite annuelle qui est devenu une heureuse coutume dans notre Eglise. Retraite qui serait de cette façon une mise en synode. Le meilleur moment pour réaliser cette mise en synode c'est le Carême. Pour beaucoup de paroisses ce sera au moment même des retraites pascales. Un programme des textes d'évangile à partager pourrait être élaboré. Il en serait de même pour un questionnaire.

C'est pendant l'été que se ferait la Synthèse diocésaine où, dans un climat de prière, des délégués de chaque paroisse et communauté présenteraient les points de vue exprimés. Et là aussi plutôt qu'un débat idéologique, ce serait une recherche de communion sur l'essentiel.

En septembre, l'Assemblée épiscopale en prendrait connaissance et proposerait des orientations pour la troisième étape.

3e Etape : <u>Le sens de l'Eglise (1979)</u>

Le nouveau en décembre 1978, l'Assemblée épiscopale, après connaissance des orientations proposées à la 2e étape composerait un document sur le sens de l'Eglise et sur la place des différents ministères. Des textes des Actes des Apôtres, des épîtres et de la Constitution conciliaire sur l'Eglise (Lumen Gentium) seraient également choisis pour alimenter la recherche.

Et ainsi pendant le premier semestre les groupes d'apostolat, comme l'année précédente, se demanderaient comment réformer leur propre vie en Eglise et comment proposer des améliorations pour les différentes couches de la communauté ecclésiale:

a) Meilleure compréhension du mystère de l'Eglise
b) Conception de l'autorité
c) Fonctionnement des différents conseils et instances (diocèses, doyennés, paroisses, collines, écoles, etc.)
d) Communion à mettre entre les différents groupes d'apostolat.
e) Amélioration de la vie religieuse et de l'apostolat des laïcs
f) Création de petites communautés, expression de l'implantation de l'Eglise dans une zone sociale donnée, Communautés enracinées dans le partage d'évangile et dans la révision de vie, etc.
g) Examen des différents ministères existants.

Encore une fois, en été, Synthèse diocésaine et réflexion à l'échelle de l'Assemblée épiscopale en septembre. Cela permettra de passer à la 4e étape: Eglise et société.

4e Etape: Eglise et Société (1980)

Précédée par une lettre pastorale (prête en décembre 1979) sur les rapports Eglise - Monde selon "Gaudium et Spes", la réflexion portera sur la façon dont l'Eglise doit assurer sa présence au Burundi: présence qui se situe au-delà de la domination et de l'absentéisme.

1. Présence de développement.

Tout d'abord faire une bonne évaluation des efforts précédents, clarifier les rapports devant exister entre évangélisation et développement rural pour créer un nouveau type de travailleur responsable, capable de bien se situer par rapport au fonctionnaire et enfin élaborer un programme d'action et un mode de présence.

2. Présence empreinte de prophétisme pour promouvoir la justice et le développement harmonieux et intégré. Il sera loisible d'étudier à cette occasion les différents problèmes sociaux de l'heure et de proposer une ligne de conduite.

3. Présence d'animation dans les services communs entre l'Eglise et l'Etat: l'enseignement, les différents services de développement: santé, foyers sociaux, etc...

4. Recherche de nouveaux ministères en matière de développement et de nouvelles formes de présence au monde.

De nouveau, mise en commun au niveau des diocèses et de l'Assemblée épiscopale et passage à la 5e étape: la réforme de la pastorale.

5e Etape : Réforme de la Pastorale (1981)

1. Catéchèse:

Il s'agit de présenter toute la vie chrétienne avec le nouveau langage que l'on aura acquis.

2. Pastorale des sacrements:

Également toute la pastorale des sacrements sera revisée dans le sens du Synode.

3. Organisation pastorale:

Ce sera une façon de concrétiser les aspirations exprimées lors des 3e et 4e étapes.

4. La pastorale spéciale à préparer pour les élites, etc. etc. etc.

6e Etape: Synthèse nationale (1982)

Il s'agira de reprendre tout ce qui a été élaboré aux étapes précédentes, de le mettre en un tout organique et de proposer des orientations pastorales à l'échelle nationale.

Source: *Guide Pastoral*, 9(1976), p. 245-248.

Annexe 7

MESURES DU GOUVERNEMENT CONTRE L'ÉGLISE

LES MESURES RESTRICTIVES ELLES-MEMES

Les mesures elles-mêmes peuvent être classées en deux catégories qui se sont succédées dans le temps : les mesures compressives et les mesures suppressives.

MAI 1979 – AOUT 1986 : LES MESURES COMPRESSIVES :

1) Avril 1979 : Limitation des activités synodales :
Les Inama « *Salwanya* » (communautés de base) n'avaient plus lieu sur les collines, mais à la paroisse ou à la succursale ; plus en semaine, mais le dimanche (20).

2) Mai 1979 : Suppression du Bimensuel Ndongozi (21).

3) Mai 1979 : Suppression des Emissions Religieuses à la Radio Nationale.

4) Mai 1979 : Début d'expulsions de missionnaires en masse. A la fin du régime il n'en restait au Burundi que quelques dizaines.

5) 24 février 1984 : Obligation de demander une permission, 30 jours avant, pour la tenue de « toute réunion publique à à caractère religieux ».

6) 12 Février 1985 : Les messes ne sont plus autorisées en dehors du lieu du culte, les visites pastorales des malades sont interdites, sauf sur demande expresse du malade : les croix sont arrachées partout où elles se trouvent en dehors du lieu du culte ; les cimetières confessionnels sont interdits.

7) 7 Mai 1985 : Les retraites pascales, les réunions de prière, les rencontres des mouvements d'action catholique ne se tiennent plus que les samedis après-midi et les dimanches.

---

(20) Il y a lieu de rappeler que le but du mouvement synodal était précisément d'incarner l'Eglise dans les milieux naturels de vie. Le coup était donc dur.

(21) Le Bimensuel Ndongozi a été pendant 40 ans un moyen d'expression auquel le peuple s'était réellement identifié.

8) 7 Mai 1985 : Les messes publiques n'ont lieu qu'à 17 h 000 du soir. Plus de messes publiques le matin (22).

9) 17 Avril 1986 : Les Directeurs des 28 écoles secondaires animées par l'Eglise sont démis collectivement de leurs fonctions.

SEPTEMBRE 1986 – JUIN 1987 : LES MESURES PROGRESSIVEMENT SUPPRESSIVES

1) 13 Septembre 1986 : Suppression de l'institution des petits et moyens séminaires (23).

2) 1 Octobre 1986 et 4 Octobre 1986 : Suppression des centres d'éducation de base Yaga Mukama, des mouvements d'action catholiques, des instituts catéchétiques et des centres pastoraux.

3) 6 Octobre 1986 : Le catéchisme préparatoire au baptême d'adultes est également renvoyé au samedi après-midi et au dimanche.

4) 23 Octobre 1986 : Les maisons privées situées à proximité des écoles secondaires étaient confisquées.

5) 5 janvier 1987 : Eloignement du personnel religieux de l'enseignement et suppression du cours de religion dans les écoles.

6) 13 janvier 1987 : Suppression totale des activités Sahwanya (Réunion des communautés de base) sans réserve de temps et de lieu (24).

7) 8 Avril 1987 : Fermeture de l'Eglise de la paroisse de Mushasha (Cathédrale de Gitega) ainsi que de ses succursales. Il en est de même pour 2 autres paroisses de l'Archidiocèse :

---

(22) Cette mesure a causé beaucoup de troubles dans les esprits et occasionné l'emprisonnement de plusieurs prêtres et laïcs.

(23) La réaction solide de l'Episcopat a entraîné les mesures qui ont suivi en guise de représaille.

(24) En 1979, elles étaient simplement interdites sur les collinese t renvoyées au Dimanche et aux paroisses et succursales.

Gitongo et Nyabiraba ; et pour 1 paroisse du Diocèse de Bujumbura : Munanira. Les personnes consacrées qui y habitent doivent « vider les lieux ».

8) 21 Avril 1987 : Les catéchistes et les conseils paroissiaux ne sont plus habilités à servir « d'intermédiaires » entre les prêtres et la population chrétienne. Le gouvernement les « délie de l'emprise nocive » de ces derniers...

9) 5 juin 1987 : Les messes publiques sont supprimées pendant la semaine. Seules les « Messes funèbres » continuent à avoir lieu au moment de la circonstance.

10) 27 juillet 1987 : Rappel qu'il faut demander, 30 jours à l'avance, une permission pour tenir une réunion publique à caractère religieux. Il faut signaler le lieu, la date, les sujets à l'ordre du jour. De cette façon, le gouvernement y enverra son délégué.

11) 6 août 1987 : Le Ministre de l'intérieur demande de fournir tous les journaux comptables et tout ce qui atteste le mouvement des comptes des « associations sans but lucratif » (Eglises, Diocèses et Congrégations en l'occurence) (25).

(25) Il est bon de rappeler qu'il ne restait, à la fin du régime, que la Messe et la catéchèse dominicales et l'existence des institutions des Diocèses et des Congrégations Religieuses.

Source: *Au coeur de l'Afrique*, 3-4(1989), p. 199-201.

Annexe 8

I. LE CONCILE PLENIER DE L'EGLISE DU BURUNDI

A l'occasion de la dernière réunion ordinaire de la C.E.CA.B. (décembre 1990) la Conférence épiscopale avait décidé de reprendre la démarche synodale. Toutefois, étant donné que, dans le Nouveau Code de Droit Canonique les synodes s'organisent soit sous la responsabilité de l'Evêque local, soit sous la responsabilité du S. Siège à l'échelle de l'Eglise universelle ou d'un continent (Can.460-468), la Conférence s'était proposée d'écrire au S. Siège pour demander l'autorisation de tenir un concile plénier pour l'Eglise du Burundi.

Face à cette demande, le Nonce Apostolique apporte la réponse positive du S. Siège, qui toutefois sera envoyée officiellement au Président de la Conférence épiscopale.

Il reste à l'Eglise locale de travailler pour y réussir. A ce sujet la C.E.CA.B avait une commission de réflexion.

La C.E.CA.B. passe aux échanges de vue en compagnie des représentants du Clergé des Religieux et des Religieuses. A l'issue des discusssions, il est établi ce qui suit :

A. THEME CENTRAL DU CONCILE : NOUVELLE EVANGELISATION D'UN BURUNDI NOUVEAU

Il s'agira d'étudier ensemble comment organiser la Seconde Evangélisation de l'Eglise du Burundi (une évangélisation en profondeur) en regardant en face la tradition et les mutations du Pays et de l'Eglise. L'idée du renouvellement des communautés chrétiennes, sera fort mise en avant. Ce qui impliquera une manière nouvelle et inculturée d'être évêque, d'être prêtres, d'être religieux, d'être religieuse, d'être laïc.

B. LES SECTEURS DE REFLEXION

1) La spécificité de la foi chrétienne

a) redécouverte de la Parole de Dieu
b) les rapports inculturés à mettre entre la foi chrétienne et la religion traditionnelle; la morale chrétienne et l'échelle des valeurs du Burundi ancien et moderne
c) le problème des sectes face à la foi chrétienne.

2) La communauté chrétienne comme annonce vivante de Jésus-Christ.

a) L'Eglise comme sacrement de Dieu et comme communauté corresponsable
- Eglise peuple de Dieu : identité et mission des Laïcs
- Eglise hiérarchique : identité et mission de l'Evêque et du prêtre
- Les charismes dans l'Eglise : identité et mission du religieux; identité et mission de la famille
- Les ministères dans l'Eglise : renouvellement des anciens ministères et création de nouveaux

b) Quelques problèmes spécifiques
- Pour une vision chrétienne des biens de l'Eglise
- La place des jeunes dans l'Eglise
- La place des femmes dans l'Eglise
- La formation des ministres et des futurs ministres
- Le dialogue oecuménique en service de la mission

3) Liturgie et catéchèse aujourd'hui au Burundi

a) La liturgie
- La liturgie comme célébration du Christ dans l'existence concrète
- Vie sacramentaire de l'Eglise et vie réelle au Burundi
- La symbolique Burundaise dans la liturgie

b) Catéchèse :
- Catéchèse et pastorale des écoles et autres institutions d'enseignement
- Catéchèse et pastorale des jeunes non-scolarisés
- Renouvellement des catéchuménat des adultes
- Catéchèse d'accompagnement des différents milieux
- Catéchèse et pastorale des familles
- Catéchèse et pastorale des universitaires des intellectuels, des Professionnels et des Politiques
- Catéchèse sur l'argent dans la vie
- Catéchèse des marginalisés pastoraux et sociaux.

4) Présence de l'Eglise à la société burundaise

- Les fondements théologiques de la présence de l'Eglise au monde
- Le témoignage chrétien incarné dans le Burundi d'aujourd'hui
- La dynamique "Foi, Justice, charité"
- L'Eglise au service de l'unité et de la vérité.
- L'Eglise au service de la promotion humaine et du développement intégral
- L'Eglise au service de la promotion et de la défense des droits de l'homme
- L'éducation à la liberté responsable et à la saine démocratie.
- Evangélisation des rapports politiques et économiques
- L'Eglise et les interpellations culturelles du Burundi.

C. METHODOLOGIE

A l'analyse des expériences antérieures, il s'avère nécessaire de commencer d'abord par impliquer et former les animateurs : les Evêques, les prêtres, les religieux, les religieuses, les laïcs. Cela se fera surtout par des sessions prolongées et des visites sur le terrain au Burundi et ailleurs.

Au cours des sessions et des échanges, il faudra privilégier le partage du vécu (Voir - juger - agir) et l'auto-implication débouchant sur la vie. Ce qui obligera à un grand entraînement à l'analyse socio-ecclésiale.

Pour que le peuple de Dieu se sente partie prenante, il sera nécessaire de procéder à l'expérimentation de chaque pas à franchir. Cela permettra un grand respect du rythme de la vie. Pour ce faire, il sera souhaitable de mettre sur pied des communautés-pilotes, des groupes-pilotes, des noyaux qui rayonnent. Deplus pour atteindre des conclusions authentiques, il faudra se mettre constamment à l'écoute du peuple de Dieu pour cerner ses besoins réels au lieu de le lui imposer. Cela suppose aussi de percevoir avec justesse les caractéristiques spécifiques aux différentes catégories sociales et ecclésiales et d'élaborer avec elles une méthodologie appropriée. Ce qui implique de promouvoir des compétences pluridisciplinaires locales (ecclésiastiques et laïques) et un retour aux sources et au fonctionnement biblique au lieu de s'enfermer dans la tradition récente de l'Eglise.

Du point de vue pratique, il sera nécessaire de procéder par des fiches et des questionnaires qui facilitent le partage. La question des nouvelles structures de dialogue à tous les niveaux mérite beaucoup d'attention. Il faudra également procéder à des évaluations constantes et honnêtes que l'on prendra soin de publier, en même temps que des expériences déjà réalisées en ce sens.

D. MOYENS MATERIELS ET HUMAINS

1) Moyens matériels

a) Le financement : il faudra veiller à impliquer dans la mesure du possible les Barundi eux-mêmes; un groupe de travail sera créé pour établir des prévisions budgétaires.

b) Parole de Dieu : traduire le plus vite possible la sainte Bible, premier instrument de cette pastorale.

c) autres documents : composer des fiches et des questionnaires bien pensés qui obligent à des prises de position.

d) Moyens audio-visuels : utiliser le plus possible les médias : mass-médias et group-médias.

2) Moyens humains et structurels

a) Tous les diocèses et toutes les institutions d'Eglise devraient s'impliquer en même temps en harmonisant le tout et en canalisant toutes les activités vers le projet conciliaire.

b) Il faudra mettre sur pied assez vite un secrétaire général du Concile, bien étoffé avec des coordinations diocésaines et paroissiales correspondantes, ainsi que des commissions d'étude opérationnelles et débouchant sur des réalisations concrètes

c) Il sera également nécessaire de faire intervenir les acteurs les plus variés possible pour s'assurer d'un renouvellement et d'une inculturation harmonisant unité et diversité. Ce qui requerra de privilégier les descentes sur le terrain.

d) Tout cela requerra de détacher pour cette oeuvre, des gens formés même s'il faut sacrifier certains services. Il en sera de même pour la stabilité des commissions qui seront étoffées ultérieurement.

e) Enfin tous ceux qui joueront un rôle dans l'avancement du Concile devront être recyclés pour entrer dans l'esprit conciliaire, alliant échanges et prière.

E. TIMING

Compte-tenu de l'éxpérience de la mise en synode de 1976, il faudra laisser la vie prendre son rythme. Dans cet esprit, le Concile Plénier de l'Eglise du Burundi connaîtra trois périodes :

1) De 1991 à 1993 : période la prise de conscience

a) 1991

- sensibilisation et formation des animateurs à travers les sessions et retraites organisées pour assurer un suivi à la visite du Pape et préparer la démarche conciliaire
- Publication, au début de l'avent, d'une lettre pastorale annonçant officiellement la tenue prochaine du Concile Plénier de l'Eglise du Burundi

b) 1992

- réflexions et échanges dans toutes les couches de la vie ecclésiale pour découvrir ensemble une nouvelle façon d'être évêque, prêtre, religieux, religieuse, laïcs.

- Identification précise des secteurs de réflexion et position claire des différents problèmes qui devront être étudiés par le Concile.

- Organisation de sessions sur l'inculturation et le renouvellement de la VIE ecclésiale au Burundi et ailleurs en Afrique.

C. 1993

Publication après l'Assemblée spéciale du Synode des Evêques pour l'Afrique de "Lineamenta" du Concile plénier de l'Eglise du Burundi.

NB. Pendant toute la période de la prise de conscience le thème qui servira de leitmotiv sera celui de la famille sous tous ses aspects

2) De 1994 à 1996

Déroulement du Concile Plénier de l'Eglise du Burundi

3) Au premier semestre 1997

Célébration du Concile Plénier de l'Eglise du Burundi

4) En 1998

Célébration du Centenaire de l'Eglise du Burundi

Source: *Vivons en Église*, 3(1991), p. 85-89.

Annexe 9

PERSONNEL AU SERVICES DES PAROISSES

Docèses	Bubanza	Buju-mbura	Bururi	Gitega	Muyinga	Ngozi	Ruyigi
Prêtres incardinés	15	56	41	39	17	24	29
Prêtres non incardinés		2	1	10	13	5	6
Prêtres appartenant à des Instituts	3	28	2	10	15	8	6
Total	18	86	44	59	45	37	35

** Statistique de 1992 * Total des Prêtres = 324*
** Ratio Prêtres /population = 1/17.698*

PERSONNEL AU SERVICE DES PAROISSES

Diocèses	Total général	Bubanza	Buju-mbura	Bururi	Gitega	Muyinga	Ngozi	Ruyigi
Sœurs burundaises	622	39	162	57	200	50	20	54
Sœurs étrangères	178	11	66	5	30	41		25
Frères burundais	97	3	47	6	32	1	1	7
Frères étrangers	55	2	20		11	12	7	3

** Statistiques de 1992*

PERSONNEL AU SERVICE DES PAROISSES

Diocèses	Total général	Bubanza	Buju-mbura	Bururi	Gitega	Muyinga	Ngozi	Ruyigi
Catéchistes diplômés	622	39	162	57	200	50	20	54
Catéchistes non-diplômés	178	11	66	5	30	41		25
Catéchistes hommes	97	3	47	6	32	1	1	7
Catéchistes femmes	55	2	20		11	12	7	3

* *Statistiques de 1992*

Source: *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 316-318.

Annexe 10

BILAN APPROXIMATIF DES VIOLENCES POLITIQUES COLLECTIVES

Année	Nombre de victimes	% de population dans la zone touchée	Réfugiés	Durée	Étendue géographique
1965	500/5 000		3 000	1 semaine	1 commune
1969	200				
1972	80 000/300 000	2 à 7 %	58 000	3 mois	tout le pays
1973	3 000				1 commune
1988	5 000/24 000	5 à 20 %	60 000	2 semaines	2 communes
1991	1 000/3 000		187 000	2 semaines	tout le pays
1993	(estimation)		+/- 100 000	réfugiés 600 000 déplacés 120 000	tout le pays

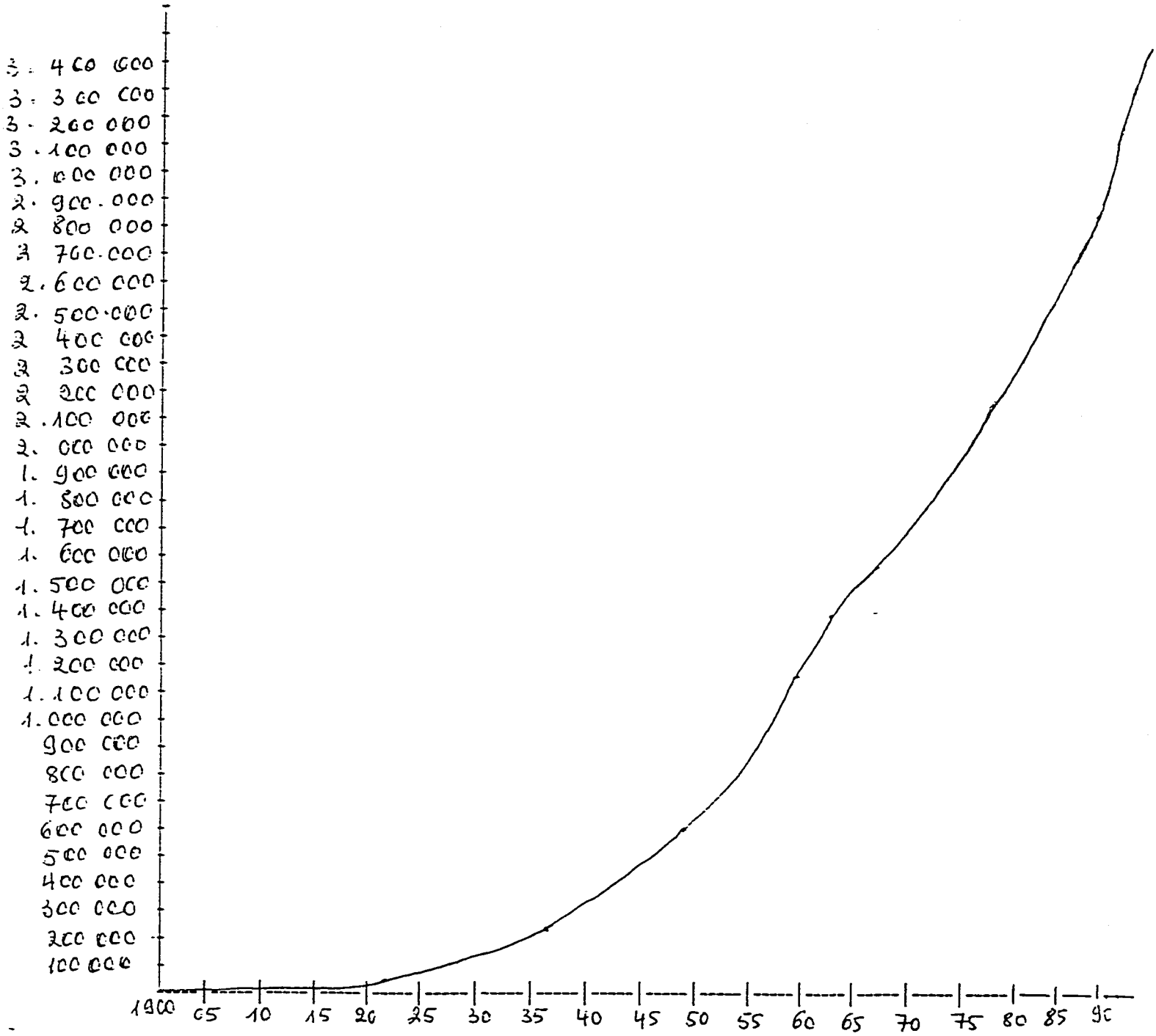
Sources : Estimations hautes et basses, officielles ou provenant de sources non gouvernementales, burundaises, locales ou des milieux de réfugiés.

Source: André GUICHAOUA (sous la dir. de), *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*, Paris, Karthala,1995, p. 76.

Annexe 11

CROISSANCE DE LA POPULATION CATHOLIQUE AU BURUNDI.

Année	Baptisé(e)s
1879	0
1912	2 865
1922	14 426
1937	253 665
1949	643 072
1959	1 200 000
1962	1 444 671
1966	1 600 265
1976	2 148 226
1988	2 998 187
1992	3 439 034


3. 400 000
3. 300 000
3. 200 000
3. 100 000
3. 000 000
2. 900 000
2. 800 000
2. 700 000
2. 600 000
2. 500 000
2. 400 000
2. 300 000
2. 200 000
2. 100 000
2. 000 000
1. 900 000
1. 800 000
1. 700 000
1. 600 000
1. 500 000
1. 400 000
1. 300 000
1. 200 000
1. 100 000
1. 000 000
900 000
800 000
700 000
600 000
500 000
400 000
300 000
200 000
100 000
1900 05 10 15 20 25 30 35 40 45 50 55 60 65 70 75 80 85 90

Annexe 12

CENTRES DE DEVELOPPEMENT SOCIO-ECONOMIQUES

Diocèses / Centre de dével. socio-écono.	Bubanza	Buju-mbura	Bururi	Gitega	Muyinga	Ngozi	Ruyigi
Centre socio-éducatif	8	4	20		3	7	4
Centre de santé	6	18	4		7	7	4
Hôpital	1	1				1	1
Centre d'alphabétisation			200			3	
Centre pour handicapé		2	1		2		

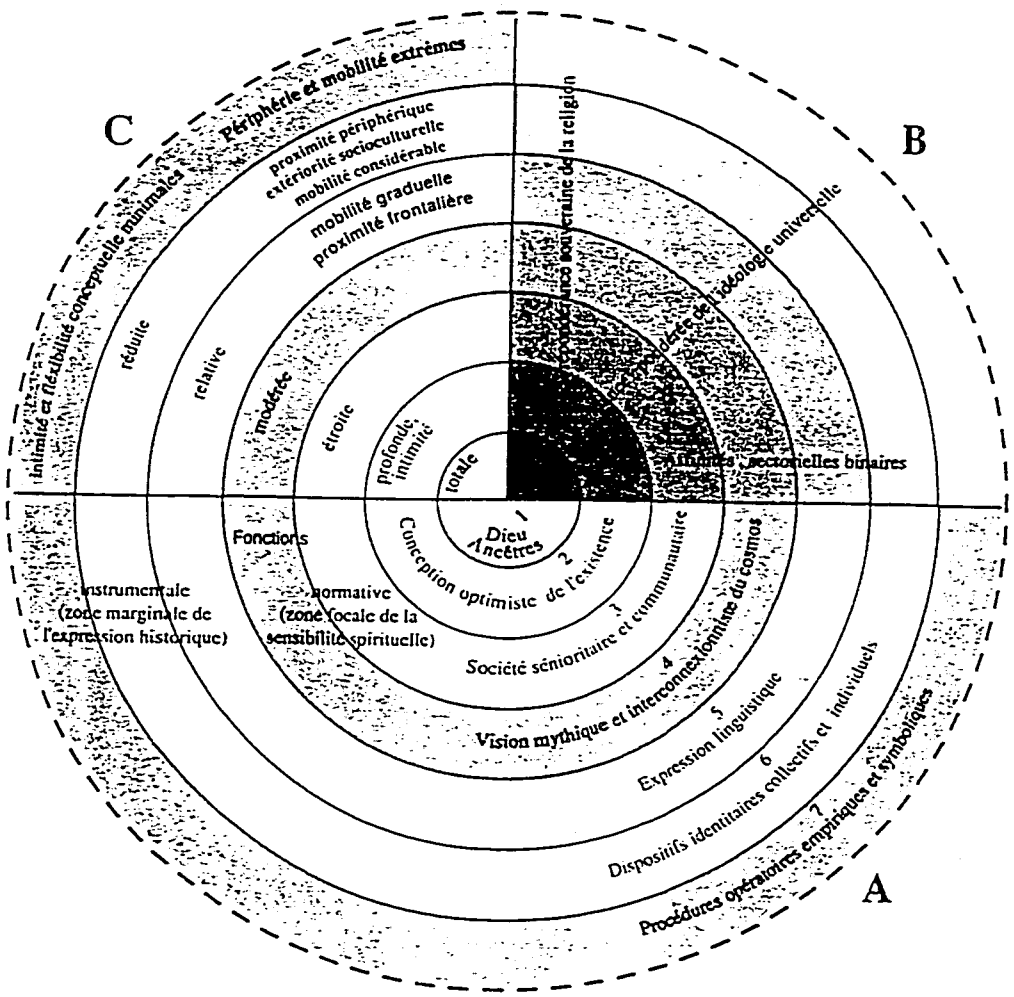
N.B. : Pour les cases vides, les diocèses ne donnent pas des chiffres alors que ces institutions existent. D'où il est impossible de faire le total.

Source: *Au coeur de l'Afrique*, 1-2(1994), p. 323.

Annexe 13

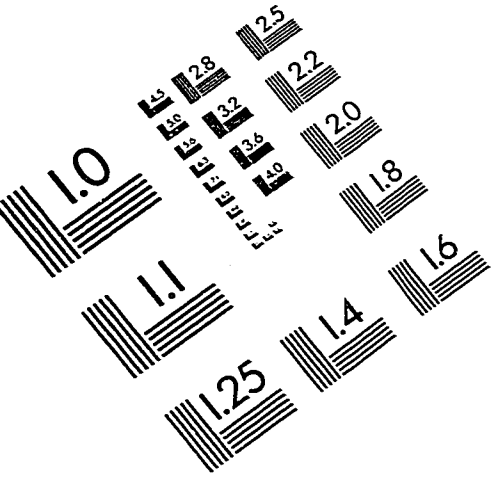
Configuration sectorielle de la culture africaine

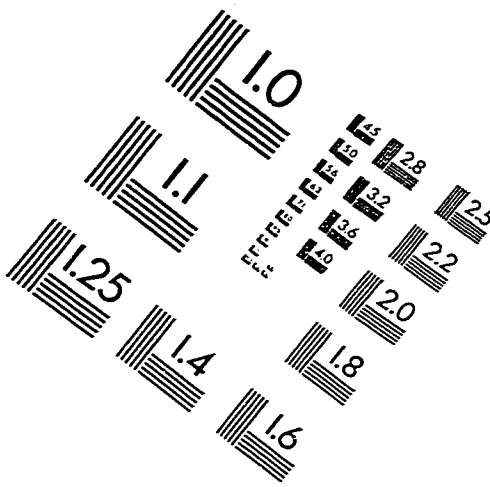
(en fonction de la position des registres dans la sensibilité collective)

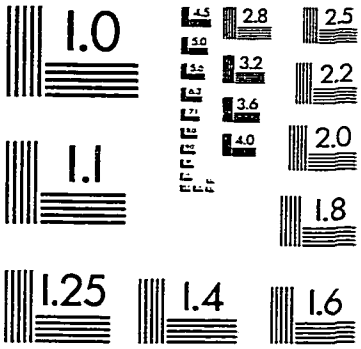


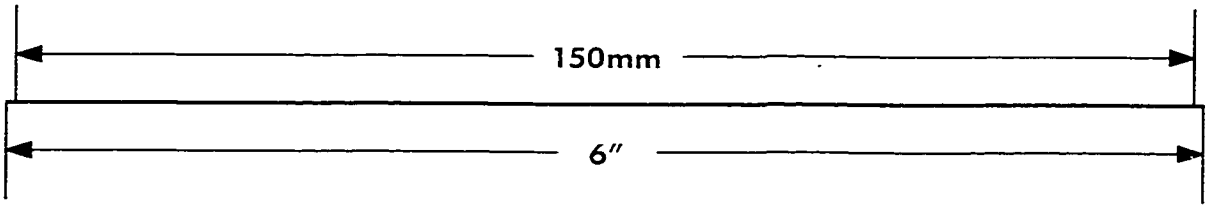
Source: Marie Vivianne TSANGU MAKUMBA, *Pour une introduction à l'africanologie; une contribution à la psychologie culturelle de la néoafricanité*, Fribourg, Éditions universitaires, 1994, p. 25.

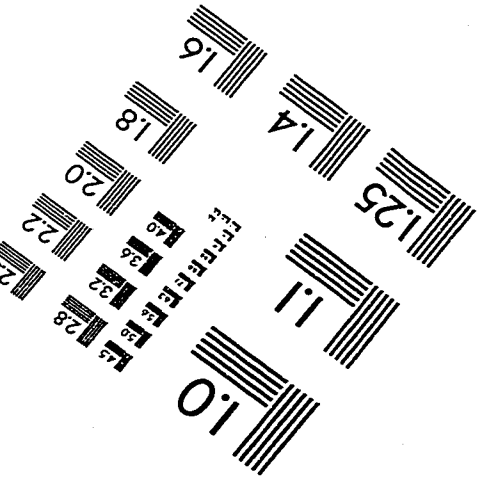
IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)

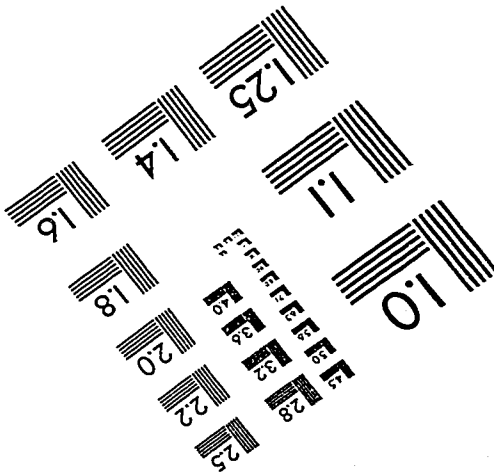












APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved